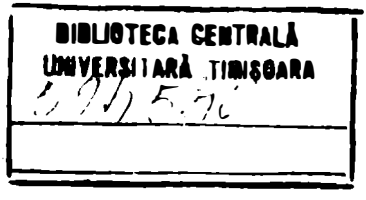
Editori :
Ekkehard Martens Herbert Schnädelbach

Filosofie

Curs de bază

Traducere din limba germană coordonată
de
MIRCEA FLONTA



Editura Ştiinţifică
Bucureşti

Redactor : DINU GRAMA

Coperta : DORIN BOTEZ

Colectiv de traducători : CLAUDIU BACIU
ROMULUS BRÂNCOVEANU
CĂLIN CONDIESCU
MĂDĂLINA DIACONU
DAKMARA GEORGESCU
EUGEN GHEORGHIŢĂ
CAMELIA SIMION

Ekkehart Martens, Herbert Schnädelbach
Philosophie. Ein grundkurs
© 1985, 1991 by Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbeck bei Hamburg

© Toate drepturile asupra ediţiei de faţă sunt rezervate Editurii Ştiinţifice, Bucureşti, 1999

ISBN 973-44-0265-X

Tipografia MULTIPRINT Iaşi
Bd. T. Vladimirescu 87, Iaşi 6600
tel./fax: 032 211225, 211252

Cuvânt înainte la ediţia românească

În anul când această carte a apărut pentru prima dată, nu ne puteam gândi că ar putea să existe vreodată şi o versiune românească. Împărţirea Europei însemna, totodată, împărţirea lumii filosofice printr-o barieră ideologică. Gardurile şi zidurile ce păreau să fie pe atunci de netrecut şi definitive nu sunt astăzi decât istorie. Atât de repede s-a petrecut totul, încât începem deja, sub impresia actualităţii presante, să uităm răsturnările din 1989.

Suntem încă foarte departe de o unitate politică a Europei, dar nu şi de una filosofică. Căci aceasta din urmă nu a fost niciodată pe deplin pierdută. În condiţiile dictaturii, nu toţi şi-au interzis gândirea proprie în relaţie cu ceea ce era deja gândit. Aceştia au păstrat moştenirea noastră comună şi lor trebuie să le mulţumim că discuţia filosofică dintre Est şi Vest a putut fi reluată atât de repede şi fără osteneală, ca şi cum mai înainte nu s-ar fi întâmplat atât de multe. Numai aşa se poate explica faptul că s-au găsit nu doar traducători capabili, ci şi o editură ce a prins curaj şi a cutezat, cu încredere în publicul românesc, să publice această carte în vremuri grele din punct de vedere economic. Atât unora cât şi celorlalţi dorim să le mulţumim în mod sincer şi ne simţim legaţi cu toţi cei implicaţi, cărora le dorim tot binele.

EKKEHARD MARTENS
HERBERT SCHNÄDELBACH

1. Cuvânt înainte

Scopul acestei cărţi nu este să mai adauge numeroaselor introduceri elementare în filosofie existente, încă una. În activitatea noastră didactică am observat un lucru, ce a fost între timp confirmat de mulţi colegi din universitate şi din şcoală, şi anume, că există un gol între publicaţiile ce transmit cunoştinţe filosofice de bază şi literatura „doctă" de specialitate. Cu acest „curs de bază" dorim să contribuim la umplerea lui. Prin aceasta înţelegem că există în mod evident o nevoie de literatură didactică şi de studiu care să dea posibilitatea celor care au parcurs deja primii paşi ai filosofării să ia parte, prin studiu individual, la discursul filosofic academic, cel puţin ca cititori. Ne-am propus, în acelaşi timp, să prezentăm măcar în linii mari întregul domeniu al filosofiei, şi aşa trebuie înţeleasă aici expresia „curs de bază" (*Grundkurs*): nu ca întemeiere sau expunere în marile contururi a unui sistem al filosofiei, ci în sensul unei prezentări, care se concentrează asupra fundamentelor, a problemelor principale ce constituie astăzi obiectul preocupărilor filosofice.

În „Introducere" (2) editorii dau socoteală de evaluarea lor privind situaţia filosofiei astăzi, o evaluare ce i-a călăuzit în conceperea prezentului „curs de bază". Această evaluare a fost făcută în contextul unor reflecţii asupra felului în care ar putea fi prezentată şi predată filosofia în condiţiile realităţii filosofice actuale, în aşa fel încât relaţiile tensionate „interes filosofic" — „interes pentru filosofie", „esoteric-exoteric" şi „filosofia ca ştiinţă — filosofia ca luminare" să fie nu numai luate în considerare, ci, pe cât se poate, să fie făcute fertile. Demersul orientat spre probleme ne-a apărut în acest caz drept singurul potrivit. De aceea, acest „curs de bază" prezintă nu disciplinele filosofice speciale (logică, metafizică, teoria

cunoaşterii, etică ş.a.m.d.), ci concepte ce stau întotdeauna pentru câmpuri problematice întregi. Întrucât orice filosofare actuală este corelată într-un mod indisolubil cu preistoria ei, domeniile problematice particulare trebuie să fie prezentate cu mijloace conceptuale şi istoric-problematice; dar călăuzirea spre stadiul pe care l-a atins astăzi discuţia, iar nu concretitudinea istorică, a constituit pentru toţi autorii îndatorirea de însemnătate capitală pe care au încercat să-o îndeplinească în diferite feluri .

În ceea ce priveşte alegerea domeniilor tematice, pentru noi au fost conducătoare întrebările kantiene „Ce pot să ştiu ? Ce trebuie să fac ? Ce am voie să sper ? Ce este omul ?". Întrebări discutate mai îndeaproape în subcapitolul 2.2. Îndatorirea fixată de Kant, căreia am încercat să-i răspundem, ne face să nădăjduim că îi vom înfăţişa oarecum complet cititorului acestui „curs de bază" problematica filosofiei.

Din cele spuse rezultă că un „curs de bază" nu poate fi, datorită unor raţiuni pozitive, o carte pur elementară de filosofie. Ea transmite,desigur, şi o cunoaştere de bază, dar suntem constrânşi tot timpul, potrivit ţintei generale pe care ne-am fixat-o, să părăsim nivelul elementar. Aceasta duce, în anumite paragrafe, la faptul că sunt oferite şi analize de probleme „profesionale" ce pot suprasolicita la început pe unii cititori. Această primejdie a fost avută în vedere şi socotim unasemenea pas ca fiind îndreptăţit deoarece problemele fundamentale ale cunoaşterii şi acţiunii sunt tratate nu în paragrafe separate, ci într-o combinaţie de capitole tematice ce se completează şi se luminează reciproc. De aceea, cititorul trebuie să aibă în vedere că, atunci când un paragraf este pentru el „prea greu", alte capitole îi vor oferi lămuriri şi ajutoare în plus. De altfel, acest „curs de bază" nu este atât o carte de studiu, cât o carte de orientare a studiului; el încearcă să stimuleze şi să îndrume un studiu independent, datele bibliografice urmând să fie înţelese în mod primar în acest sens. Ultimele capitole, începând cu cel consacrat argumentării filosofice, mărturisesc convingerea editorilor că problemele de metodă, de comunicare şi cele ale realităţii instituţionale a filosofiei nu sunt exterioare conţinuturilor ei, ci trebuie gândite împreună cu acestea în orice act actual de filosofare. Tocmai de aceea li s-a acordat aici un loc corespunzător.

Dacă s-a reuşit să se dea acestui „curs de bază", cel puţin din punctul de vedere al concepţiei, o înfăţişare unitară, aceasta nu înseamnă că el reprezintă o filosofie comună autorilor lui sau chiar ceva de felul unei doctrine de şcoală. În ceea ce priveşte conţinutul există între diferiţi autori deosebiri de accent şi poziţie, iar editorii nu au întreprins în mod serios o încercare de a le armoniza. „Cursul de bază" mărturiseşte de aceea pentru ceea ce se poate spune şi despre discuţia academică: filosofarea actuală nu este posibilă ca apărare a sistemelor şi concepţiilor despre lume, ci doar ca o muncă comună asupra unor sisteme de probleme, şi anume, dincolo de graniţele ce despart şcoli şi discipline.

Astăzi aproape orice temă filosofică importantă este un proiect interdisciplinar şi acest fapt poate hrăni îndoiala cu privire la posibilitatea de a practica şi de a preda filosofia în domeniul ei „cel mai specific", adică în câmpul unei interogaţii filosofice „pure". Aici ne lăsăm conduşi de convingerea că nu delimitările disciplinare, întâmplătoare din punct de vedere istoric, ci anumite modalităţi de a întreba definesc filosofia. Cel ce pune asemenea întrebări şi le urmăreşte mai departe, acela filosofează, chiar dacă el nu aparţine „profesiunii". Din păcate, nu există un acord general cu privire la interogaţiile ce pot fi socotite drept specific filosofice, încât, nu am putut urma aici decât propriile noastre convingeri susţinute,

cum sperăm, cu argumente. Ţinem seama că prin aceasta ne expunem inevitabil criticii. Acest „curs de bază" va face, poate, clar că în filosofie concentrarea asupra a ceeace ce îi este specific şi orientarea interdisciplinară nu reprezintă poziţii opuse, ci, dimpotrivă, că vocea filosofiei tocmai atunci va găsi ascultare, când filosofii vor reflecta asupra graniţelor competenţei lor: ceea ce vor mai avea atunci de spus va acţiona cu atât mai durabil.

Prima ediţie (într-un singur volum) a acestui „curs de bază" a cunoscut un ecou îmbucurător în rândul cititorilor. Aprobarea largă a acestora, dar şi propunerile lor de îmbunătăţire şi completare au încurajat editura şi pe editori să realizeze ediţia de faţă, o ediţie nouă, lărgită. Autorii vechilor capitole au fost rugaţi să actualizeze datele cu privire la literatură; altfel, cele mai multe capitole au trebuit să fie prelucrate doar în mică măsură. Am introdus noi domenii tematice, care astăzi, potrivit convingerii noastre, atrag asupra lor încă mai puternic interesul filosofic şi interesul filosofiei: natură, cultură, limbaj, tehnică şi conştiinţă (*capitolele 3.11—3.15*).

Nu ne stă în putinţă să numim toate persoanele care au contribuit prin povaţă şi faptă la realizarea acestei cărţi. Doamnele Gunda Werner, Gabriele Werner, domnii dr. Arnold, K.D. Lorenzen şi dr. Geert Keil au preluat cea mai mare parte a sarcinilor tehnic-redacţionale şi bibliografice şi le-au dus la bun sfârşit; le mulţumim şi cu acest prilej. Doamnei Karin Benda îi mulţumim pentru activităţi de dactilografiere importante. Lectorul Editurii Rowohlt, domnul dr. Burghaard König, ca editor al întregii serii, şi-a arătat din nou, prin îndemn, încurajare şi critică folositoare, angajamentul său pentru filosofie. Lui i se cuvine, şi pentru această nouă ediţie, exprimarea mulţumirilor noastre.

Hamburg, iulie 1991

EKKEHARD MARTENS
HERBERT SCHNÄDELBACH

Ekkehard Martens / Herbert Schnädelbach

2. Cu privire la situaţia actuală a filosofiei

Dacă încercăm o introducere istoric-problematică şi istoric-conceptuală în filosofia actuală, trebuie să ne întrebăm ce înseamnă filosofia astăzi. Este vorba oare, în cazul filosofiei contemporane, doar despre un prezent temporal al unei cunoaşteri filosofice etern-schimbătoare (*philosophia perennis*) sau este ea filosofie contemporană şi din punctul de vedere al conţinutului : filosofie a prezentului, „epoca prinsă în concepte" (Hegel). De la începutul secolului al XIX-lea, adică de la apariţia conştiinţei istorice, filosofia s-a despărţit de reprezentarea propriei ei atemporalităţi şi, prin aceasta, a devenit ea însăşi o problemă sistematică. Dacă raţiunea omenească este încorporată procesului istoric, atunci cel ce filosofează nu mai beneficiază de un punct de vedere supraistoric, un punct din care ar putea să cuprindă cu privirea şi să evalueze „în mod obiectiv" curgerea timpului şi dezvoltarea ideilor. Astfel, istoricitatea filosofiei este indisolubil legată de esenţa ei : situaţia actuală a filosofiei este şi situaţia filosofiei actuale.

2.1. Despre prezentul filosofic

Dacă dorim să determinăm mai exact acest prezent, ne putem servi în acest scop fie de mijloace istorice, fie de mijloace tipologice. În primul caz, ne-am strădui să oferim o delimitare în timp, sprijinindu-ne fie pe datele interne (care ţin de istoria ideilor), fie pe date externe (care ţin de istoria reală) ale istoriei filosofiei. Demersul tipologic va consta, dimpotrivă, în căutarea de trăsături generale ce deosebesc în mod caracteristic configuraţia actuală a filosofiei de configuraţiile anterioare.

Se observă însă că demersul istoric nu duce prea departe. Dacă avem în vedere evenimentele externe de la care am aştepta cel mai mult înrâuriri puternice asupra filosofiei germane — înfrângerea Imperiului German în 1918, cucerirea puterii de către Hitler în 1933 sau noul început din 1945 — suntem foarte repede surprinşi să constatăm, la o privire mai atentă, cât de puţin din toate acestea se regăseşte în discursul filosofic. Anul 1918 nu reprezintă câtuşi de puţin o piatră de hotar filosofică, ceea ce se explică, probabil, prin faptul că după catastrofele politice germanii obişnuiesc să se raporteze cu atât mai intens la tradiţia lor ca naţiune culturală. Anul 1933 aduce cu sine izgonirea ruşinoasă în exil a majorităţii filosofilor evrei, marxişti şi liberali de stânga ; doar puţini dintre ei se pot refugia într-o emigraţie interioară (Edmund Husserl şi Karl Jaspers, de exemplu). În urma acestui fapt, a fost ca şi înlăturată influenţa unor întregi orientări teoretice asupra filosofiei — de exemplu, neomarxismul sau psihanaliza —, dar, în rest, pe scena academică se schimbă surprinzător de puţine lucruri. Istoria mai nouă arată tot mai clar că filosofi care nu numai că „au însoţit curentul", ci s-au angajat deschis pentru regimul naţional-socialist, au fost consideraţi fie ca grupă marginală în „breaslă" (Ernst Krieck, Alfred Baumler şi alţii), fie şi-au desfăşurat activităţile politice în paralel cu lucrările lor filosofice. Angajarea filosofică a lui Martin Heidegger pentru statul naţional-socialist a rămas o excepţie şi, în plus, a durat doar un singur an. Ceea ce s-a întâmplat după 1945 a fost o relativ neîntreruptă realiniere la „viaţa" academică a filosofiei profesionale, care consta deja de multă vreme, în principal, în cercetări istorice şi hermeneutic-filosofice. Unii emigranţi s-au întors, dar au rămas multă vreme veritabili marginali în cercul colegilor lor (*v.* Max Horkheimer, Th.A. Adorno, Helmuth Plessner ş.a.). Noutatea a constat, înainte de toate, din faptul că a început cu o oarecare întârziere recuperarea a ceea ce s-a făcut între timp în străinătate : astfel, spre a da un exemplu, filosofia analitică anglo-saxonă a anilor '30 şi '40 a fost receptată la noi de-abia în anii '60.

Este mult mai profitabil să cercetăm pragurile interne ale epocilor. În acest caz este vorba, înainte de toate, de trei publicaţii ale anilor '20, care au făcut epocă şi ale căror efecte determină până astăzi ceea ce numim şi într-un sens sistematic filosofie contemporană ; e vorba despre *Tractatus logico-philosophicus* (1921), de Ludwig Wittgenstein, *Istorie şi conştiinţă de clasă* (1923), de Georg Lukács şi *Fiinţă şi timp* (1927), de Martin Heidegger. Toate cele trei lucrări au acţionat revoluţionar, în moduri diferite, şi au întemeiat tradiţii teoretice noi. — Prin raportarea la Gottlob Frege, Bertrand Russell, G.E. Moore şi alţii, *Tractatus*-ul înfăptuieşte cotitura filosofiei de la conştiinţă spre limbaj (*v.* subcap. 3.1.4) şi devine, astfel, „actul de instituire" al filosofiei analitice, pe care ar trebui să o numim mai potrivit, „filosofia analitică a limbajului". „Cercul de la Viena" al pozitivismului logic (Rudolf Carnap, Moritz Schlick, Otto Neurath, Friedrich Waismann, Hans Reichenbach şi mulţi alţii) s-a sprijinit în anii '30, înainte de toate, pe Wittgenstein. În acest caz, „anexarea" Austriei la Reichul german, în anul 1938, a constrâns majoritatea membrilor „Cercului de la Viena" să emigreze ; ei au devenit figuri dintre cele mai pregnante ale filosofiei academice în S.U.A. şi în Anglia. (Aici trebuie amintit şi Karl R. Popper, deşi el s-a distanţat deja foarte devreme de pozitivism şi nu a manifestat niciodată o simpatie deosebită pentru interogaţiile lui Wittgenstein). Teoria modernă a ştiinţei este determinată, în mod esenţial, de membri şi de elevi ai „Cercului de la Viena". — Cartea lui Georg Lukács, *Istorie şi conştiinţă de clasă*, reprezintă fundamentul neomarxismului filosofic (Max

Horkheimer, Th.W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse şi alţii). Lukács a scos interpretarea lui Marx din graniţele înguste ale marxism-leninismului ortodox şi oficial de partid şi a adus în centrul atenţiei legătura strânsă dintre Marx şi Hegel, înainte încă de descoperirea scrierilor de tinereţe ale lui Marx. În acest fel, marxismul putea să susţină mult mai convingător decât până atunci ideea că mişcarea muncitorească şi intelectualii ce simpatizau cu ea ar fi preluat „moştenirea filosofiei clasice germane" (Engels). Reducerea operei lui Marx la economia politică a fost înlăturată şi neomarxismul a putut să-şi conceapă, astfel, programul teoretic în conlucrare cu ştiinţele sociale — mai târziu şi cu psihanaliza — ca şansă de a dezlega problemele filosofice tradiţionale într-un mediu nou. Nu numai Teoria critică a Şcolii de la Frankfurt, ci toate curentele marxiste revizioniste, din afara sferei de dominaţie sovietice, nu pot fi concepute fără Lukács. — Dacă filosofia analitică şi Teoria critică au fost silite, după 1933, să-şi caute norocul în afara Germaniei, cu atât mai puternic şi mai durabil s-a extins în ţară acţiunea operei lui Heidegger *Fiinţă şi timp*. Această lucrare părea să pună în umbră fenomenologia husserliană şi s-o aşeze pe un nou fundament. Şcoala lui Heidegger a devenit, astfel, în scurt timp, şcoala conducătoare în mediul academic, poziţie păstrată până în anii '60. Acest lucru nu ar putea fi explicat dacă concepţia filosofică a lui Heidegger nu ar fi implicat, în acelaşi timp, o aplecare mai puternică spre însuşirea istoric-filologică şi hermeneutică a textului. În ciuda extravaganţelor ei lingvistice, filosofia heideggeriană a însemnat, astfel, în acelaşi timp, un impuls dat academizării ştiinţelor spiritului, întrucât filosofia, ca ştiinţă a spiritului, a constituit deja în secolul al XIX-lea o cale de ieşire din criza ei de identitate posthegeliană (*v.* subcap. 2.2). În afară de aceasta, Heidegger a devenit prin Jean-Paul Sartre şi alături de acesta, fără voia sa, cointemeietor al existenţialismului francez, depăşindu-l astfel de departe pe rivalul său Karl Jaspers, cu a sa „filosofie a existenţei", ce se revendica la rândul ei, înainte de toate, de la Sören Kierkegaard. Existenţialismul a constituit după 1945 prima filosofie străină care a fost într-o oarecare măsură „reimportată" în Germania : abia după aceea a urmat Teoria critică şi mult mai târziu filosofia analitică.

În zilele noastre, graniţele dintre diferitele „şcoli" filosofice, care pot conduce înapoi până la Wittgenstein, Lukács sau Heidegger, încep să se şteargă încetul cu încetul. Ceea ce se elaborează şi se discută astăzi este cel mai adesea realizat în diferite cercuri de lucru, organizate în jurul unor complexe problematice şi în care interacţionează filosofi cu descendenţe foarte diverse. E adevărat că între ei nu s-a înstăpânit nicidecum „pacea eternă", dar disputele tradiţionale dintre şcoli apar astăzi, în mare măsură, ca învechite. Pentru scopuri introductive, legate de caracterizarea filosofiei contemporane, este şi mai fructuos, de aceea, să ne servim de un demers tipologic. Putem discerne astfel, în mod clar, între filosofii orientate *spre tradiţie, spre practică* şi *spre ştiinţă* (*v.* Helmuth Fahrenbach : *Zur Problemlage der Philosophie*, Frankfurt/M., 1975). Prin această clasificare sunt desemnate numai accentele principale, pentru că în fiecare filosofie de un anumit tip pot fi identificate caracterisitci ale celorlalte două tipuri.

Dacă prin filosofia *orientată spre tradiţie* înţelegem o îndeletnicire cu precădere interpretativă în raport cu textele clasice ale tradiţiei filosofice, reprezentanţii acestei orientări vor insista, pe drept cuvânt, asupra faptului că şi ei ţintesc orientarea practică şi cea legată de progresul cunoaşterii ştiinţifice, chiar dacă o fac cu mijloace ale ştiinţelor spiritului. La acestea se adaugă faptul că, dintre filosofi, cei de orientare hermeneutică s-au considerat

mereu ca grupare de opoziţie în raport cu pretenţiile de monopol, tot mai extinse, ale metodologiei ştiinţelor naturii. Modul lor de a înţelege filosofia avea astfel, întotdeauna, şi o finalitate practică. — Prin *filosofie orientată spre practică* trebuie să înţelegem, în acest context, o filosofie ce pleacă de la practică şi care are ca scop practica ; cele mai importante curente ale istoriei postbelice a filosofiei sunt aici existenţialismul, Teoria critică şi pragmatismul. Dar şi reprezentanţii acestor curente se raportează la tradiţie întotdeauna critic, adeseori pozitiv, şi se orientează cu necesitate spre ceea ce se cheamă astăzi ştiinţă — nu în ultimul rând, pentru a procura ideilor lor validitate, într-o lume determinată de tehnică şi de ştiinţă. — *Filosofia orientată spre ştiinţă* s-a configurat în ultimele decenii mai ales în discuţiile de teorie a ştiinţei, ceea ce duce uneori la părerea că acest tip de gândire ar putea să se lipsească cel mai bine de orientarea spre tradiţie şi spre practică. Această impresie a fost deja de mult corectată, întrucât „marii" filosofi (în special cei ai epocii moderne) s-au orientat întotdeauna după stadiul cel mai înaintat al ştiinţei. De altfel, teoreticienii ştiinţei, care aparţineau cu precădere filosofiei analitice, pretindeau că standardele lor de precizie şi de exactitate logică sunt valabile şi trebuie să fie utilizate şi în alte ramuri ale filosofiei. Constructivismul „Şcolii de la Erlangen", care, începând cu Paul Lorenzen, a iniţiat cercetări asupra problematicii fundamentelor matematici, este un exemplu elocvent în acest sens.

Cum s-a arătat deja, în istoria germană postbelică cele trei tipuri de filosofie au dominat unul după altul. Mai întâi a dominat *orientarea spre tradiţie*, nu numai datorită dezvoltării relativ neîntrerupte a filosofiei academice, ci pentru că în ea se căutau fundamente şi elemente pentru reconstrucţia spirituală a Germaniei, după epoca naţional-socialistă, reconstrucţie ce urma să fie realizată alături de cea materială. Această stare de lucruri a fost accentuată din cauza competiţiei cu Republica Democrată Germană, în care marxism-leninismul dogmatic a fost adus curând, prin mijloace statale, într-o poziţie de monopol : deviza era „occidentul creştin împotriva totalitarismului de dreapta şi de stânga". Astfel, se mai dorea şi umplerea *vacuum*-lui spiritual şi moral ce a apărut, în mod evident, alături de ştiinţificitatea cercetătorului, specializarea din ştiinţele particulare fiind folosită de către naţional-socialişti pentru scopurile lor. S-a ajuns, de aceea, la restauraţia unor idealuri educaţionale neoumanistice şi, în acest context, filosofia a căpătat şi o semnificaţie transdisciplinară : în special, în cadrul examenului obligatoriu de filosofie pentru studenţii ce se pregăteau să devină profesori (*Philosophicum*) şi în acel *Studium generale* pe care l-au introdus numeroase universităţi. Această situaţie a determinat însăşi schimbarea filosofiei orientate spre tradiţie, pentru că ea nu putea să facă faţă acestor sarcini doar printr-o exegeză imanentă de text. Elemente ale filosofiei orientate spre practică şi spre ştiinţă au câştigat, astfel, o influenţă tot mai mare, iar hermeneutica filosofică s-a îndepărtat tot mai mult de ceea ce fusese ea, cu precădere, înainte vreme : aplecare asupra „textului" care avea „întotdeauna dreptate".

Existenţialismul francez a fost după război prima formă de filosofie *orientată spre practică* ce s-a impus în Germania apuseană. În acest caz, filosofia pleacă de la individ şi de la situaţiile-limită trăite de către el (război, dictatură, vină, moarte şi altele) ; ea pune, astfel, întrebări radicale cu privire la sens, la care tradiţia şi ştiinţa nu răspund. Existenţialismul a influenţat un timp şi producţia literară, domeniu în care dramele şi romanele lui Sartre şi Camus reprezentau adevăratele modele : aproape întreaga scenă intelectuală era

colorată în jurul anilor '50 în tente existențialiste. — Apoi, la sfârșitul perioadei de reconstrucție, Teoria critică a înlăturat existențialismul din rolul său conducător între filosofiile orientate spre practică. Convertirea lui Sartre la marxism a pregătit câte ceva în această direcție ; pe de altă parte, în afara Uniunii Sovietice (mai ales în Iugoslavia) se năștea un marxism existențialist-heideggerian care a ușurat și el tranziția. Dar abia revolta tinerilor și a studenților din anul 1968, care a fost un fenomen internațional, a asigurat Teoriei critice, pentru un timp, poziția de lider. Dacă Horkheimer, Adorno și Marcuse erau încă prin 1990 un „secret" între cunoscători, doar câțiva ani mai târziu numele lor se afla pe buzele tuturor; ei au ajuns să fie chiar ponegriți drept părinți spirituali și „inspiratori de la masa de scris" ai terorismului de stânga de mai târziu. Ceea ce le-a procurat audiența — marea coaliție din anii 1966–1969, opoziția extraparlamentară (APO), criza universitară, războiul din Vietnam, mișcările americane pentru drepturi civile, problemele lumii a treia — era trecut cu vederea, în mod intenționat, în asemenea interpretări. În politica internă și externă, aceste evenimente au pus în umbră opoziția Est-Vest, care deținea până atunci monopolul preocupărilor, și a asigurat în interior realizarea unei strânse coeziuni față de „dușmanii libertății". Ceea ce s-a dezvăluit prin acele fenomene reprezenta în ochii tineretului protestatar o criză morală profundă a lumii occidentale. Valori și norme ale libertății și umanismului, care le-au fost inculcate tuturor, păreau acum doar niște jetoane de joc în lupta pentru putere din politica internă și externă, iar critica acestei stări de lucruri putea fi legitimată filosofic cel mai bine prin Teoria critică. Mai mulți factori au contribuit la nașterea situației în care nu peste multă vreme influența Teoriei critice devine victima unui nou antimarxism : noua înăsprire dogmatică a poziției multor marxiști, generată de experiența neputinței lor politice, ceea ce a dus, în partea stângă a spectrului politic, la constituirea de organizații conspirative și teroriste (precum RAF) ; intervenția militară sovietică în Cehoslovacia și intensificarea mișcărilor de disidență ; criza economică din 1983, care a indicat „limitele creșterii" la scară mondială și a impulsionat, în interior, pozițiile și curentele conservatoare și neoconservatoare. Această despărțire de Marx a fost înfăptuită în mod explicit, înainte de toate, de către numeroși intelectuali francezi care fuseseră odinioară marxiști radicali ; cartea lui André Glucksmann, *Les maîtres penseurs* din 1977 este un document grăitor în acest sens.

Ulterior, a devenit evident că influența Teoriei critice s-a sprijinit pe un deficit general în ceea ce privește orientarea spre practică prin filosofie. Nici influența tot mai largă a filosofiei analitice și a teoriei științei, la începutul anilor '70, nu a putut ascunde ceea ce era deja valabil pentru filosofia orientată spre tradiție : ceea ce se cerea era filosofia practică, iar filosofia academică părea să nu o poată oferi. Aici a intervenit inițiativa unui grup de filosofi nemarxiști, al căror program a fost denumit foarte potrivit „Reabilitarea filosofiei practice" (*Rehabilitierung der praktischen Philosophie* — titlul unei culegeri de texte în două volume, Freiburg, 1974). Ea a făcut ca, de atunci, problemele etice și politice să fie elaborate și discutate în filosofia academică nu numai istoric, ci și sistematic, în această acțiune fiind implicate toate „fracțiunile". Între timp, în lumea academică filosofia practică a luat-o înaintea teoriei științei, așa cum o dovedesc publicațiile și temele congreselor. Desigur, nu poate fi contestată o tendință puternică spre orientarea istoric-hermeneutică, în care domină demersul istoric-conceptual (*v.*, mai ales, *Dicționarul istoric al filosofiei* — un proiect grandios inițiat de către Joachim Ritter). „Orientarea spre tradiție" capătă aici, adeseori, un

alt sens : există o tendință de neignorat spre neotradiționalism în filosofie, ce ar putea fi descrisă ca încercarea de a ancora prezentul și sub aspect normativ în tradiție, dincolo de însușirea acesteia cu mijloacele științelor spiritului. Tradițiile înseși, în stare să orienteze paralela cu „schimbarea de tendință" conservatoare a sfârșitului anilor '70 se impune.

Alături de existențialism și de marxism, filosofia pragmatismului reprezintă a treia formă a filosofiei orientate cu precădere înspre practică. La noi, ea a fost de-abia de curând distinsă, într-un mod mult mai clar decât înainte, de un pretins pragmatism vulgar, tipic american, potrivit căruia adevărul și utilitatea (netestată) ar fi identice. În discuția actuală asupra fundamentelor logicii, lingvisticii, teoriei științei și științelor sociale, pragmatismul, în viziunea întemeietorului său, Charles Sanders Peirce (1839–1914), joacă un rol important, în special prin ceea ce îl apropie de filosofia analitică, orientată spre limbaj. Interdependența strânsă dintre semnificație (*meaning*) și acțiune a fost formulată de către Peirce în a sa „maximă pragmatică" : „... să se determine ce efecte, care ar putea avea relevanță practică rațional imaginabilă, socotim că are obiectul conceptului nostru. Atunci, conceptul pe care-l avem despre aceste efecte reprezintă întregul concept pe care-l avem despre obiect" (în : „*Cum să facem ca ideile să ne fie clare*", 1877/78).*

În această prezentare, pragmatismul conduce la al treilea tip de filosofare contemporană : la filosofia *orientată spre știință*. În ambele cazuri este vorba, în mod primar, despre claritatea conceptelor și ideilor ce poate fi legitimată sistematic și intersubiectiv, și anume în contextul clarificării fundamentelor științei. Analiza conceptuală a fost întotdeauna una din sarcinile centrale ale filosofiei, iar în sensul acesta filosofia lingvistic-analitică modernă, care de la Peirce și Wittgenstein încoace încearcă să ofere clarificarea conceptelor și gândurilor cu mijloacele analizei limbajului (*v.* subcap. 3.1.4), nu este încă orientată spre știință într-un mod deosebit. Ea a căpătat această orientare de-abia prin profunda criză de identitate în care a fost împinsă filosofia prin dezvoltarea științelor în secolul al XIX-lea, criză care a determinat-o să-și recapete propria stabilitate pe calea unei strânse apropieri de științele consacrate. La aceasta au contribuit și crizele fundamentelor din științele însele — mai ales în matematică și fizică —, ce au trezit la rândul lor nevoia de reflecție filosofică asupra fundamentelor. În acest fel, orientarea spre știință părea să slujească ambelor, atât filosofiei, cât și științei.

Logica formală a stat mai întâi în prim-plan. Gottlob Frege și Bertrand Russell au transformat și lărgit fondul tradițional al logicii într-o asemenea măsură, încât s-a reușit cu ajutorul ei să se soluționeze anumite probleme legate de fundamentele matematicii. Instrumentarul lingvistic și metodologic al lucrării lui Russell și Whitehead *Principia mathematica* (1910–1913) a fost aplicat asupra temelor filosofice de către Russell însuși, iar apoi, mai ales, de către Wittgenstein. Filosofia analitică a apărut, astfel, pornindu-se de la ideea metodologică de a face obligatorie analiza logică și pentru filosofie, ca procedeu ce părea să fie tot mai bine confirmat în teoria științei ; *Tractatus*-ul lui Wittgenstein (1921) este, în acest sens, un model aproape clasic. Filosofia analitică ulterioară a corectat în mod foarte

---

* Citat după C.S. Peirce, *Semnificație și acțiune* (trad. de Delia Marga), București, Editura Humanitas, 1990, p. 143. (*n. tr.*)

hotărât această orientare exclusivă spre știință. Tot Wittgenstein a fost cel care a luat inițiativa, mai ales prin activitatea sa didactică din anii '30 și '40 la Cambridge și apoi prin *Investigațiile filosofice* (*Philosophische Untersuchungen*), încheiate în 1948 și publicate postum în 1952 : nu limbajele artificiale ale științei, ci limbajul de toate zilele (*ordinary language*), pe care se sprijină și limbajul științei, este considerat de atunci ca sistem de referință privilegiat al gândirii filosofice.

Problema filosofării orientate spre știință este scientismul. Prin acesta se înțelege credința filosofică a științei în ea însăși, ceea ce face ca încercările de fundamentare filosofică, exterioare științei, să apară ca superflue. Dacă științele, așa cum sunt ele, pot să-și poarte singure de grijă din punct de vedere filosofic și dacă, în plus, filosofia are tendința de a se orienta după ele, există primejdia dizolvării totale a filosofiei în știință ; în acest caz, prețul constă în faptul că științele însele nu mai sunt criticabile și devin, astfel, ele însele „absolutul". Scientismul nu este doar o simplă atitudine savantă sau academică, ci a reprezentat până acum, în secolul nostru, o filosofie trăită și, de fapt, practicată. Într-o eră postmitică și postreligioasă, științele moderne au preluat rolul celor mai înalte instanțe de orientare a acțiunii, și așa și trăim : când problemele noastre devin serioase, mai uităm și astăzi încă scepticismul nostru față de tehnică și știință — în ciuda crizei economice, tehnologice și ambientale — și ne adresăm științei, întrucât nimeni nu cunoaște ceva mai bun și mai demn de încredere. De asemenea, știința nu este astăzi doar o forță productivă tehnică de prim rang, ci și o putere politică, pentru că obiectivele politice pot fi susținute într-un mod cu atât mai efectiv, cu cât ele sunt înconjurate cu nimbul științificității. Scientismul are, astfel, numeroase rădăcini în lumea modernă.

De aceea, dacă privim înapoi, nu este surprinzător că, după înlocuirea filosofiei orientate spre tradiție cu „valul" filosofiei orientate spre practică din anii '60, în Germania conducerea a preluat-o la începutul anilor '70 filosofia orientată spre știință. La acest rezultat au dus atât criza mișcărilor studențești de inspirație neomarxistă, cât și optimismul încă durabil, neclintit, al anilor de după război, în ceea ce privește știința și progresul. (Un indiciu exterior în acest sens este faptul că pe atunci au fost instituite nenumărate catedre universitare de „teoria științei.") Astăzi tabloul se prezintă din nou schimbat. Acum este mult mai clar decât în urmă cu câțiva ani că știința și filosofia orientată spre știință nu ne pot rezolva singure problemele noastre. Și în acest caz s-au întâlnit factori interni și externi. Ar fi de amintit aici, în primul rând, „criza rațională" din teoria științei, care a determinat prin cercetările lui Kuhn, Toulmin, Feyerabend și ale multor altora despărțirea de reprezentarea că știința ar constitui, prin structura și evoluția ei, cazul exemplar al rațională și că ar putea să funcționeze de aceea ca model pentru alte domenii (*v.* subcap. 3.4). Paul K. Feyerabend a derivat de aici în cărțile sale, începând cu *Împotriva metodei* (*Against Method*), consecințe cvasianarhiste și a promovat în filosofie, știință și societate un pluralism neîngrădit al diferitelor tradiții ; rațională nu ar fi decât o tradiție alături de numeroase altele (*v. Cunoașterea pentru oamenii liberi — Erkenntnis für freie Menschen,* Frankfurt/M., 1979). În cadrul discuției despre Feyerabend, ale cărui idei pot fi considerate simptomatice, se uită adeseori că la el nu este încă vorba de o criză universală a rațională, ci exclusiv de greutățile pe care filosofii orientați spre știință le au astăzi cu conceptul lor de rațională. Pentru această situație există alternative ; scientismul și iraționalismul nu reprezintă alternative constrângătoare. Mărturie în acest sens stă opera unor filosofi de asemenea orientați

spre ştiinţă, precum Carl Friederich von Weizsäcker, Paul Lorenzen, Hans Lenk şi alţii, ceea ce arată clar faptul că orientarea spre ştiinţă şi critica ştiinţei trebuie să stea împreună şi că filosofarea orientată spre ştiinţă trebuie unită cu celelalte două tipuri de filosofare, care au fost distinse mai sus. Ca model poate servi în acest sens marele proiect al lui Walter Schulz *Filosofia într-o lume schimbată* (*Philosophie in einer veränderten Welt* — Pfullingen, 1972).

Factorii externi ce determină sfârşitul dominării tipului de filosofare orientată spre ştiinţă sunt fenomenele percepute de către contemporanii noştri drept criza generală a civilizaţiei noastre tehnico-ştiinţifice. Nu este cazul ca acestea să fie enumerate aici. Ei sunt cei ce constrâng filosofia contemporană, mai mult ca oricând, să se aplece reflexiv asupra prezentului, să-şi cuprindă în gânduri epoca, pentru că aici este vorba, în acelaşi timp, de înseşi bazele filosofiei. Ea a apărut ca ştiinţă (*v.* subcap. 3.1.1), iar raţionalitatea şi raţiunea au reprezentat permanent baza şi mediul ei propriu (*v.* subcap. 3.2). Dacă oamenii îşi pierd încrederea în raţiune şi ştiinţă, atunci ei renunţă şi la ceea ce se cheamă în tradiţia noastră „filosofie" ; criza filosofiei orientate spre ştiinţă este astăzi, de aceea, în acelaşi timp, o criză a fundamentelor filosofiei în genere.

2.2. Interesul filosofic şi interesul pentru filosofie

De ce este nevoie să facem această deosebire ? Nu este vorba, oare, de acelaşi lucru ? Dacă prin cuvântul „filosofic" înţelegem particularitatea anumitor întrebări şi explicaţii, iar cuvântul „filosofie" îl interpretăm, dimpotrivă, ca desemnând o disciplină ştiinţifică, este clar că interesul pentru anumite probleme nu este legat întotdeauna, în mod firesc, de interesul faţă de un anumit domeniu academic. Adorno obişnuia să spună că în copilărie am fost cu toţii filosofi şi că această calitate ne-a fost mai târziu în mod temeinic extirpată. Mulţi oameni se ocupă, într-adevăr, tocmai în tinereţe de astfel de lucruri, fără a şti şi a afla vreodată că tradiţia noastră culturală le numeşte „filosofice". În acelaşi timp, Adorno exprimă experienţa că ceea ce este numit „filosofic" este considerat stânjenitor şi nedorit în rutina celor care se consideră adulţi. În afară de acest aspect, există filosofia ca disciplină care se bucură încă de un prestigiu înalt în rândul publicului ; eticheta de „regină a ştiinţelor" este, astfel, tot atât de răspândită ca înainte şi de ea este legată, în general, concepţia că ar fi vorba, în acest caz, de ceva deosebit de adânc, grandios, cuprinzător, greu şi abstract. Cei mai mulţi dintre contemporani — chiar şi cei care au „filosofat" odată — se consideră, cu modestie, prea „proşti" pentru filosofie, interesul lor pentru ea fiind, în consecinţă, limitat.

Interesul filosofic, care nu se confundă pur şi simplu cu interesul pentru filosofie, se orientează spre ceea ce este fundamental, nu doar spre un lucru sau altul. Renumita întrebare asupra „sensului vieţii" este o interogaţie de acest gen, ea fiind considerată de multă lume ca întrebarea filosofică prin excelenţă ; ceea ce se problematizează este un întreg şi demersul interogator se îndreaptă spre întreg. Nu faptul că ceva anume are sens în viaţă reprezintă problema, ci viaţa însăşi. Astfel de întrebări apar atunci când ceea ce am luat tot

timpul în considerare, ca fundament neproblematic al gândirii şi acţiunii noastre cotidiene, a devenit problematic. Problemele filosofice sunt simptome ale problematizării lucrurilor de la sine înţelese şi în acest mod a apărut şi filosofia, în perspectivă istorică (*v.* subcap. 3.1.1). Este important faptul că aceste probleme nu sunt descoperiri ale filosofilor — în orice caz, nu aceasta este regula — şi că, spre deosebire de multe discipline ştiinţifice, care îşi propun ele însele problemele şi pentru care problemele reprezintă, uneori, deja cea mai importantă realizare ştiinţifică, filosofia îşi primeşte întrebările din „afară". Din această situaţie, filosofii au tras întotdeauna concluzia că filosofia ar fi o „aptitudine naturală" a oamenilor şi că ar reprezenta satisfacerea unei „nevoi metafizice" fundamentate antropologic şi care, din această cauză, este de neînlăturat ; dar chiar şi atunci când nu împărtăşim acest punct de vedere, trebuie să acceptăm că filosofia este o modalitate de a reacţiona la neliniştile adânci legate de orientarea noastră cotidiană în lume şi de a le prelucra. Cu ajutorul exemplelor istorice se poate arăta că, înainte de toate, rupturile cu tradiţiile culturale au fost cele care au pus în mişcare procesul de filosofare şi l-au constrâns să meargă înainte.

Dacă filosofia este concepută ca reacţie în raport cu problematizările principiale ale lucrurilor de la sine înţelese, care ţin de lumea vieţii, în cadrul problemelor ei fundamentale trebuie să poată fi identificate nevoile de orientare care pun în mişcare filosofarea. Kant spune : „Toate interesele raţiunii mele (atât ale celei speculative cât şi ale celei practice) se reunesc în următoarele trei întrebări : 1) Ce pot să ştiu ? 2) Ce trebuie să fac ? 3) Ce pot să sper ?" (*Critica raţiunii pure — Kritik der reinen Vernunft*, — B 832 şi urm.). În prelegerile de logică (editate de G.B. Jasche, Königsberg, 1800), Kant adaugă întrebarea „Ce este omul" (A 25). Dacă utilizăm ca fundament acest „catalog al întrebărilor", citat pretutindeni în mod aprobator, se relevă faptul că „întrebarea asupra sensului" nu este singura problemă fundamentală. Întrebarea „Ce pot să ştiu ?" este astfel pusă încât nu ajunge, ca răspuns, să regurgem la ştiinţe şi să spunem : „Ceea ce ştiu ştiinţele este ceea ce poţi tu să ştii". În mai mare măsură este pusă sub semnul întrebării însăşi cunoaşterea ştiinţelor, întrucât este pusă întrebarea cu privire la posibilitatea cunoaşterii în general. Nu este vorba, în acest context, doar de întinderea a ceea ce se poate cunoaşte sau de limitele cunoaşterii omeneşti, ci şi de calitatea acesteia, adică de gradul de siguranţă a ceea ce se ştie, de certitudine, de adevăr şi de coerenţa internă a adevărurilor individuale. Filosofia, ca disciplină, discută aceste lucruri la rubrica „Teoria cunoaşterii şi ştiinţei", dar este evident că aceste discipline academice speciale nu ar exista, dacă la baza lor nu s-ar afla deja dintotdeauna o nevoie de orientare cognitivă fundamentală şi atotcuprinzătoare.

Nici întrebarea „Ce trebuie să fac ?" nu trebuie înţeleasă în sensul că ar fi vorba doar de a trimite la convenţiile, prescripţiile legale şi reprezentările morale valabile la un anumit moment dat, pentru a clarifica ceea ce trebuie făcut. Căci, în acest caz, ar rămâne de lămurit dacă a urma aceste direcţii de acţiune este un lucru inteligent sau dacă are sens ori dacă ele sunt pentru mine cu adevărat obligatorii. În cazul întrebării „Ce trebuie să fac ?" este vorba despre sensul şi obligativitatea directivelor acţionale în genere şi, în primul rând, de temeiul obligativităţii lor : stă acesta, oare, în autoritatea unui legiuitor oarecare, în folosul personal sau public ce rezultă din respectarea lor, sau trebuie căutat în altă parte ? Acestea sunt întrebările fundamentale ale eticii ca disciplină filosofică specială şi devine iarăşi evident faptul că trebuie să existe mai întâi o problematizare fundamentală,

ce nu este generată de filosofie, a orientărilor acţionale efective şi tradiţional valabile, pentru ca să se poată institui, în genere, un interes filosofic pentru astfel de probleme.

Întrebarea asupra „sensului vieţii" nu se suprapune deplin cu întrebarea „Ce pot să sper ?", dar acoperă sensul ei raţional. Ce altceva ar putea fi „sensul vieţii" decât ceea ce răspunde la întrebarea privind rostul meu în lume. „Sens" nu înseamnă în acest context ceea ce este comprehensibil în viaţa mea, aşa cum se întâmplă în cazul sensului unui text, ci e „voinţa pentru ceva", scopul, finalitatea existenţei mele. Trebuie să-i dăm dreptate lui Kant, că acest lucru nu ţine de cunoaştere, ci de speranţă. Noi putem doar spera că viaţa aceasta se va dovedi odată plină de sens în acest înţeles al „sensului". Aceasta este o întrebare religioasă, atunci când tinde să depăşească imanenţa vieţii noastre, spre o perspectivă din care viaţa noastră ca întreg s-ar putea dovedi, oarecum din afară, o viaţă împlinită conform unui scop. În acest sens al cuvântului „religie", religiozitatea este întotdeauna o temă care nu poate lipsi gândirii filosfice, lucru cu deosebire valabil într-o perioadă istorică ce se proclamă postreligioasă ; tocmai atunci când oamenii nu mai găsesc răspunsuri convingătoare la acele întrebări privind sensul, în confesiuni şi concepţiile despre lume, ei se orientează mai puternic înspre filosofie, pentru a-şi satisface nevoile lor religioase. Filosofia nu poate însă, de cele mai multe ori, decât să-i dezamăgească. Wittgenstein spune : „Rezolvarea problemei vieţii înseamnă dispariţia acestei probleme (Nu este acesta motivul pentru care oamenii, cărora sensul vieţii le-a devenit clar după îndelungi îndoieli, nu pot spune după aceea în ce constă acest sens ?)" (*Tractatus logico-philocophicus,* 6.521).* Probabil că filosofarea poate contribui şi la soluţionarea acestei probleme. Dacă însă Kant are dreptate, ea nu poate face mai mult decât să mijlocească ceea ce avem voie să sperăm pe bază de temeiuri, pentru a ne trăi propria viaţă ca fiind una plină de sens şi împlinită.

„Ce este omul ?", în sfârşit, nu este întrebarea referitoare la ceea ce au de spus ştiinţele umaniste asupra speciei *Homo sapiens*, ci este vorba aici despre cine suntem : „Cine suntem noi ?" este întrebarea despre identitatea noastră ca oameni. Sigur că nu putem răspunde la ea, într-o epocă ştiinţifică, fără a ne referi la cunoaşterea ştiinţifică. Această cunoaştere nu este totuşi suficientă pentru a putea spune cine suntem, deoarece este nevoie, în acest caz, şi de o interpretare a acestei cunoaşteri, prin raportarea la imaginea pe care am putea şi ar trebui să ne-o facem despre noi înşine. Importanţa acestei întrebări despre identitatea noastră a determinat filosofia în epoca modernă să răspundă la ea printr-o disciplină specială, „antropologia filosofică". Interesul extraordinar pe care l-au manifestat pentru ea în trecutul recent tocmai „laicii" demonstrează că oamenii consideră lumea modernă, într-o măsură tot mai mare, ca fiind ameninţătoare pentru identitatea lor. Motivele acestei stări de lucruri trebuie căutate în faptul că în cultura noastră, impregnată de ştiinţă şi terhnică, interpretările tradiţionale ale omului cu privire la propria sa fiinţă, determinate în cea mai mare măsură de idei religioase, s-au învechit, fără a fi înlocuite cu altele noi, cu un oarecare caracter obligatoriu. De la ştiinţele particulare nu trebuie să ne aşteptăm la prea multe în acest sens, întrucât tocmai ele au problematizat imaginea noastră despre noi înşine de până acum, şi acest lucru îl vor face şi în viitor ; pentru ele „omul" stă întotdeauna sub bănuiala

---

* Citat după L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (trad. de Alexandru Surdu), Bucureşti, Editura Humanitas, 1991, p. 123. (*n. tr.*)

de a nu fi altceva decât un antropomorfism (*v.* Ernest Gellner, *Cause and Meaning in the Social Sciences,* Londra, 1973, p. 50 şi urm.). Un antropomorfism este ceea ce omul produce după propria sa imagine, o proiecţie a propriei fiinţe într-alta ; interpretarea forţelor naturale ca persoane divine sau concepţia că fenomenele naturale ca fulgerul şi tunetul ar fi acum acţiuni ale zeilor sunt exemple pentru aceasta. Omul însuşi ca antropomorfism — aceasta ar fi interpretarea nelegitimă a ceea ce ştim despre noi înşine, cu mijloacele unei gândiri cotidiene preştiinţifice ; această situaţie ar putea fi evitată doar prin aceea că în ştiinţele despre om se renunţă cu totul la o interpretare ce asigură identitatea a ceea ce este cunoascut şi se rămâne numai la fapte. Dar tocmai astfel problema principală a identităţii noastre ar fi deplasată, într-o măsură şi mai mare, spre filosofie ; se pare, într-adevăr, că nu ne putem descurca fără un oarecare antropomorfism.

Nu poate fi trecut cu vederea faptul că interesul filosofic, pe care îl fac explicit întrebările formulate de Kant, este văzut ca fiind în continuă creştere. Schimbările social-culturale din secolul nostru şi pericolele legate de acestea, care se referă nu numai la identitatea noastră, ci chiar la simpla noastră existenţă ca specie, au generat nevoi de orientare fundamentală într-o extensie şi o intensitate necunoscute epocilor anterioare. Interesul filosofic nu mai este văzut, astfel, ca fiind doar apanajul celor „cultivaţi", în vreme ce majoritatea populaţiei ar acţiona şi ar gândi relativ sigur şi nestânjenit în cadrele tradiţionale. Cu această situaţie este confruntată filosofia ca disciplină. Faptul că interesul filosofic se manifestă şi se exprimă astăzi, în acelaşi timp, ca interes pentru filosofie nu poate fi decât stânjenitor pentru disciplina filosofie. Ca disciplină academică, filosofia este însăşi parte componentă a „culturii ştiinţifice a experţilor" (Habermas), care a generat şi anumite interese filosofice referitoare la orientări principiale. Lumea vieţii cotidiene şi cultura experţilor nu sunt în acest context pur şi simplu elemente opuse, ci cunoaşterea experţilor pătrunde, de regulă, cu o anumită întârziere, în lumea vieţii ca „bun cultural decăzut". (Aceasta se vede deja în cazul numeroaselor expresii ale limbajului nostru cotidian, care au fost odinioară termeni de specialitate filosofici sau ştiinţifici, dar care apar, între timp, în calitate de cuvinte de la sine înţelese, în ceea ce am putea numi „small talk"-ul nostru intelectual.) De aici provine, de asemenea, mai curând o subminare a siguranţei cotidiene a vieţii. Apare astfel dificultatea că oamenii se adresează cu nevoile lor, manifestate prin interesele lor filosofice, unei instanţe care este ea însăşi un factor ce generează şi întăreşte aceste nevoi.

Această ultimă dilemă este de neocolit, căci, într-o cultură tehnico-ştiinţifică, filosofia trebuie să satisfacă ea însăşi pretenţiile ştiinţifice ; ea nu are voie să rămână o simplă alternativă faţă de ştiinţă şi tocmai acest lucru determină ca ea să devină o specialitate a experţilor. În lumea noastră modernă, ştiinţa este paradigma intersubiectivităţii raţionale sau a raţionalităţii intersubiective, în timp ce arta şi religia au devenit de mult chestiuni private. Aceasta înseamnă că orice domeniu care se înfăţişează cu pretenţia de valabilitate generală şi de testabilitate trebuie să corespundă astăzi standardelor ştiinţificităţii. Totuşi, din cauza diferenţierii şi specializării aflate într-un progres de neoprit, oamenii de ştiinţă sunt în acelaşi timp, în mod necesar, în situaţia de a nu se mai putea înţelege specialiştii între ei şi de a fi înţeleşi încă şi mai puţin de către „laici". Această situaţie este valabilă şi pentru filosofie, disciplină care în cursul ştiinţificizării sale continue apare, evident, tot mai nepotrivită pentru a răspunde intereselor filosofice cu care se vine în întâmpinarea ei,

prezentate fiind ca interese pentru filosofie. Că aşa stau lucrurile se poate vedea prin intermediul aceluiaşi proces, care a dus la apariţia interesului filosofic însuşi : scientizarea lumii vieţii, care produce şi întăreşte nevoile principiale de orientare, îi determină pe oameni să aştepte de la filosofie, ca ştiinţă, răspunsuri la întrebările lor, deoarece ştiinţa este într-adevăr, totodată, instanţa intelectuală conducătoare, care „face ordine" în cultura noastră. Ei vor fi însă dezamăgiţi, aproape în mod necesar, deoarece filosofii de profesie sunt oameni de ştiinţă, specialişti în Kant, în logică modală sau ceva asemănător, şi este îndoielnic că ei ar putea spune prea multe ca răspuns la întrebările formulate de către Kant. Aici se află una dintre cauzele noului „val" religios, respectiv a noii tendinţe, de neignorat, de căutare a „patriilor spirituale" în diferite concepţii despre lume şi secte ale tineretului.

Experienţa raportului dificil dintre aşteptări şi succese, dintre pretenţii şi realizări nu putea să nu afecteze filosofia ca disciplină. Ea a dus la ceea ce se poate numi, cu doar o minimă exagerare, *criza de identitate* a filosofiei. Aceasta este conştientă de faptul că ei i-ar reveni, de fapt, sarcina de a face oferte privind orientarea şi de a-şi asuma interesul speculativ şi practic al raţiunii. Totuşi, ca disciplină ştiinţifică, ea nu poate oferi aproape nimic altceva decât cercetări specializate. Nu este întâmplător, de aceea, că întrebarea „De ce (încă) filosofie ?" a devenit, de multă vreme, tema standard a prelegerilor inaugurale filosofice (*v.* în acest sens Hermann Lübbe, ed., *Wozu Philosophie ?**). Nesiguranţa astfel exprimată este întărită de faptul că ştiinţificitatea filosofiei reprezintă, ea însăşi, o problemă filosofică dificilă. Chiar dacă acceptăm faptul că filosofia trebuie să fie ştiinţă, rămâne să ne întrebăm dacă şi cum ar fi posibil acest lucru. Îndoiala cu privire la caracterul ştiinţific al filosofiei era familiară tradiţiei filosofice de până la Hegel ; aceasta a crezut mereu, totuşi, că o poate îndepărta doar cu mijloace filosofice. Această situaţie s-a schimbat în secolul al XIX-lea, prin faptul că s-a produs o modificare de structură şi de funcţie a ştiinţei, care ameninţa să păşească peste filosofie şi peste conştiinţa ei de sine tradiţională (*v.* Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt/M., 1983, cap. 3, p. 89 şi urm.). Astfel, filosofia n-a mai putut să constrângă noile ştiinţe particulare să se orienteze în raport cu ea, în calitate de model „autentic" al ştiinţei, ci ,dimpotrivă, a căutat ea însăşi un refugiu în acestea. Ea şi-a luat anumite ştiinţe ca model, pentru a putea fi considerată ea însăşi o ştiinţă, concepându-se din când în când pe sine ca parte a acestora. Bogate în consecinţe au fost, în special, apropierile de ştiinţele istoriei şi de disciplinele filologice : filosofia ca istorie a filosofiei şi ca hermeneutică a textului — iată ce este considerat şi astăzi în cercurile de specialitate, în mod neproblematic, drept ştiinţă ; pe această cale poate fi obţinută cu cele mai mici riscuri abilitarea pentru o carieră academică. Filosofia a devenit astfel „ştiinţa spiritului" (*Geisteswissenschaft*) ; dar aceasta nu a fost singura cale de salvare pe care filosofii au căutat-o pentru a ieşi din criza lor de identitate, generată de raportarea la standardele de ştiinţificcitate. Unii au încercat să-şi conceapă activitatea lor ca parte a logicii, a psihologiei, a lingvisticii, a ştiinţelor sociale şi, mai nou, chiar a biologiei. Dacă comparăm modul în care s-a încercat rezolvarea problemei ştiinţificialităţii filosofiei cu interesul care ne-a determinat, în mod originar, să punem întrebări filosofice, constatăm că aproape nici nu poate fi concepută o mai mare discrepanţă. Experienţele pe care le putem avea cu studenţii şi cu

---

* *La ce bun filosofia ?* Berlin, 1978. (*n.tr.*)

decepţiile lor faţă de studiul filosofiei academice ne demonstrează, în mod evident, în ce fundături pot conduce anumite încercări de a rezolva problema izvorâtă din faptul că în cultura noastră ştiinţifică interesul filosofic poate fi satisfăcut, într-un mod responsabil, doar printr-o filosofie care, ca filosofie ştiinţifică, trebuie să lase aproape obligatoriu acest interes nesatisfăcut !

2.3. Esoteric şi exoteric în filosofie

Tensiunea dintre interesul filosofic al „laicilor" şi interesul filosofiei „experţilor" însoţeşte filosofia, ca problemă internă, de la începuturile ei în antichitatea greacă. Filosofia nu s-a ocupat şi nu a intrat în controversă critică, mai mult sau puţin de bunăvoie şi mai mult sau mai puţin eficient, doar cu provocările venite „din afară" (= exoterice), ci ea şi-a conceput propria menire şi ca o controversă cu sine însăşi, cu ceea ce venea „dinăuntru" (= esoteric). Rolul dublu al filosofiei ca nonspecialitate şi ca specialitate, aşa cum este făcută această distincţie de către Adorno (în *Philosophische Terminologie*, Frankfurt/M., 1973/74), poate fi urmărit de la începuturile diferenţierii ei în disciplinele separate şi de la fixarea ei terminologică în Academia platoniciană deja şi, încă mai pregnant, în *Lyceum*-ul lui Aristotel (*v.* cap. 7). În prezent, acest rol dublu, sub numele de „esoteric şi exoteric în filosofie", câştigă interesul reînnoit şi al filosofiei profesionale, după cum arată, în special, cartea cu acelaşi nume editată de către H. Holshey şi Ch. Zimmerli în 1977. Acest interes mai cu seamă practic, exoteric, pare să fie luat în seamă datorită unor deficite crescânde în ceea ce priveşte sensul şi orientarea despre care se crede că ar putea fi compensate prin filosofie. Mult discutata orientare practică a filosofiei sau relevanţa ei practică, individuală şi socială, nu pot fi înţelese în mod adecvat ca o problemă a aplicării ulterioare a unei filosofii altfel „pure". Chiar şi o filosofie care se interpretează pe sine ca „pur" scop în sine al celei mai înţelepte înţelepciuni sau ca întemeiere ştiinţifică strictă a cunoaşterii noastre realizează, cel puţin faptic sau chiar şi într-o înţelegere de sine explicită, orientarea practică a nevoii fiecăruia de a se înţelege mai bine pe sine şi de a înţelege lumea mai bine. Dacă această nevoie este satisfăcută cu adevărat, într-un mod mulţumitor, şi dacă ea există în acelaşi fel în cazul fiecăruia, aceasta ar fi o altă întrebare. Cel puţin în înţelegerea pe care o are despre sine, filosofia se referă, de regulă, la interese şi nevoi pe care le are fiecare sau pe care le-ar putea avea şi, poate, ar trebui să le aibă. Chiar şi o filosofie elitistă, a „celor puţini", care se delimitează de felul de a vorbi şi de conţinutul intereselor celor „mulţi", nu aşează la baza acestei delimitări, de cele mai multe ori, o deosebire esenţială în ceea ce priveşte capacitatea de a înţelege filosofia (*v.* Platon, *Staat LX* [*Republica LX*] 590 *d*). Este vorba mai curând de aprecieri realiste, dar şi resemnate, asupra modelelor de învăţământ şi de formare într-o situaţie social-politică dată, care sunt, firește, destul de des eternizate, în mod naiv sau într-o manieră ideologică, ca determinări ce ţin de natura lucrurilor. Mai ales o filosofie puternic impregnată de ştiinţă dă prilejul, adeseori, filosofilor specialişti şi nespecialiştilor să se îndoiască de capacităţile filosofice ale „celor mulţi".

Dublul rol al filosofiei, ca disciplină şi ca nondisciplină, poate fi comparat oarecum cu rolul artei, religiei sau politicii. Este vorba, pe de o parte, de conţinuturi şi forme generale ale orientărilor teoretice şi practice, realizabile în principiu de către fiecare, iar pe de altă parte, de aici s-au dezvoltat ştiinţele speciale, care nu-i sunt accesibile fiecăruia decât pe baza unui efort deosebit. Problemele de mijlocire între o cunoaştere ce serveşte orientării de tip ştiinţific sau practic au influenţat în tot mai mare măsură şi filosofia, iar ştiinţificitatea ei a depăşit cu mult funcţia ei emancipatoare (*v.* subcap. 2.4). E drept că filosofia pare să fie posibilă în situaţia noastră culturală doar într-o formă ştiinţifică sau, cel puţin, în confruntare cu această formă, dar tocmai de aceea e ameninţată să-şi piardă funcţia ei de clarificare, referitoare la orientările teoretice şi practice ale fiecăruia.

Într-o asemenea situaţie, a unei filosofii scientizate într-o lume scientizată, amintirea tensiunii ei *interne* între esoteric-exoteric are cel puţin folosul că filosofia, ca disciplină, va considera provocările filosofiei neprofesionale, privind funcţia mijlocitoare şi practică a gândirii filosofice, nu doar ca simple pretenţii exagerate, ci le va înţelege pe amândouă drept propria ei menire, ceea ce se manifestă şi interior, în autocritica formei ai de manifestare poate excesiv de ştiinţificizate. În acest caz, Kant poate să fie considerat din nou ca paradigmă, întrucât el a influenţat în mod hotărâtor filosofia modernă, ştiinţifică, fără a pierde din vedere, totuşi, raportarea la configuraţia ei exoterică, aşa cum se poate observa în cazul diferitelor orientări ale neokantianismului, până la filosofia analitică, dominantă în prezent. În cazul lui Kant, socotit drept paradigmă, nu va trebui să fie discutată chestiunea dacă nu cumva tocmai la el filosofia ştiinţifică a căpătat o greutate exagerată în raport cu alte forme. Mai degrabă trebuie să devină mai clară doar problema fundamentală a opoziţiei ezoteric-exoteric.

Kant a ajuns la ideea filosofiei sale prin raportarea la un concept tradiţional, dar încă viu, al înţelegerii comune (*v. Kritik der reinen Vernunft* [*Critica raţiunii pure*] A 832/B 860 şi urm., cap. „Arhitectonica raţiunii pure"). Atunci când face deosebirea între filosofia conform conceptului „noţiunii ei academice" şi filosofia conform conceptului „noţiunii ei lumeşti" (*Weltbegriff*), el vorbeşte, de fapt, despre filosofia esoterică şi exoterică. Conform conceptului ei scolastic, filosofia este sistemul cunoştinţelor în perfecţiunea lor logică, ea trebuind să se orienteze după filosofia conform noţiunii ei lumeşti, care constă, după Kant, nu dintr-o cunoaştere teoretică, ci dintr-una practică. „Scopul ultim" al oricărei filosofii este persoana „înţeleptului lumii", care încorporează, în cazul ideal, „menirea omului". Conform conceptului ei lumesc, filosofia se referă, astfel, la „ceea ce interesează necesar pe fiecare" („Arhitectonica raţiunii pure", A 840/B 868)*, respectiv acţiunea autonomă sau moralitatea. Acţiunea morală, autonomă, este accesibilă şi posibilă pentru oricine, aşa după cum subliniază Kant în permanenţă, chiar şi fără ajutorul filosofiei, dar filosofia poate oarecum să ofere, în situaţii conflictuale de natură principială, mijloacele de argumentare sau o fundamentare a concepţiilor morale personale, de multe ori neclare. Astfel, în cele din urmă, Kant înţelege filosofia ca având o natură moral-practică. El se raportează în această privinţă la consensul din istoria filosofiei europene esoterice şi exoterice. Conform acestuia,

---

* Citat după Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure* (trad. de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisiuc), Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, p. 622. (*n.tr.*)

„s-a înțeles și la cei vechi totdeauna sub numele de filosof în același timp și în primul rând *moralistul* ; și încă și astăzi, aparența externă a stăpânirii de sine prin rațiune face ca, printr-o anumită analogie, cineva să fie numit filosof, în ciuda științei lui mărginite" (*Kritik der reinen Vernunft*, A 840/B 868, cap. „Arhitectonica rațiunii pure")*.

În înțelegerea filosofiei, Kant se referă în mod repetat la „filosofia populară" a vremii sale, înainte de toate la cea a lui Christian Garve, o formă a filosofiei luministe, având interese de orientare practică. Kant acceptă, ce-i drept, conceptul lui Garve despre o filosofie conform noțiunii lumești și strădania consecventă de a se raporta prin conținut și forme lingvistice la interesul fiecăruia (în orice caz, al celor „cultivați"), dar critică lipsa clarificării principiale a acestui concept, o clarificare care ar fi accesibilă, totuși, doar specialiștilor (*v.* Introducerile la a 2-a ediție a *Criticii rațiunii pure*, la *Bazele metafizicii* și la *Metafizica moravurilor*). Filosofia ca știință a principiilor, greu accesibilă orișicui, intră astfel în conflict cu funcția ei practică generală de luminare, care îl preocupă și pe Kant, în mod explicit, în paragrafele „didactice" din capitolele metodice ale multora dintre operele sale fundamentale.

Posibilitatea unei tensiuni fertile, a unui proces de reciprocă învățare între filosofia esoterică și exoterică nu depinde doar de acceptarea de către filosofia academică a rolului ei dublu tradițional. Filosofării îi sunt necesare și „timpul liber" și „educația". Abia după ce sunt asigurate „supraviețuirea" și „bunăstarea", simțim „nevoia" de a filosofa, după cum constată Aristotel, în mod realist, la începutul *Metafizicii* sale (I. 1), și după cum dăinuie această idee până în formulările lui Marx cu privire la deosebirea dintre „imperiul libertății" și „imperiul necesității". Timp liber au la început doar puțini, cei care filosofează, oarecum, ca reprezentanți ai celorlalți, ai celor „mulți". Acest lucru pare să se fi schimbat sau să se schimbe în societatea noastră, în care dispunem de tot mai mult timp liber. Și posibilitățile generale de educație, necesare unei filosofări temeinice, s-au îmbunătățit de la Aristotel și Kant încoace (*v.* cap. 6). Dacă plecăm de la ideea că filosofia exoterică nu poate exista fără potențialul reflexiv al filosofiei academice sau al tradiției, trebuie acceptată și ideea că o filosofare fructuoasă nu este posibilă fără o anumită educație, care include tehnici culturale ale lecturii, ca și exerciții de interpretare și de discurs rațional. În acest sens, trebuie să fim de acord cu Habermas că programului filosofiei luministe „îi lipsea, pe atunci, orice bază, în lipsa unui sistem al educației generale" (*Philosophisch-politische Profile* [*Profiluri filosofico-politice*], Frankfurt/M., 1971, p. 25 și urm.). Între timp, dispunem de un sistem educațional îmbunătățit, care nu servește doar o „elită culturală" (Habermas), iar pe de altă parte, și noile relații social-politice ale unei societăți a timpului liber favorizează o filosofie pentru fiecare. În ce măsură, însă, trebuie să aibă filosofia forma unei științe sigure, testabile, sau dacă poate și trebuie să contribuie printr-o discuție cu valențe formative la înțelegerea de sine a omului, după cum pretinde Richard Rorty într-o autocritică a filosofiei științei, analitice, dominante, (*Der Spiegel der Natur* [*Oglinda naturii*], Frankfurt/M., 1981, pp. 387–427), aceasta depinde nu doar de forța normativă a lumii științifice în care trăim, ci și de puterea filosofiei de a examina critic formele ei de manifestare și, pe cât posibil, de a le schimba.

---

* Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, *ed. cit.*, p. 623. (*n.tr.*)

2.4. Filosofia ca ştiinţă şi ca luminare*

Opoziţia dintre esoteric şi exoteric defineşte o relaţie tensionată, în care se găseşte şi la care trebuie să se raporteze orice filosofare actuală. Acelaşi lucru este valabil pentru o altă pereche de contrarii, care nu se confundă cu „ezoteric-exoteric", ci se încrucişează cu ea, şi care îngreunează în mod suplimentar, prin aceasta, sarcina unei autodefiniri adecvate a filosofiei. Avem în vedere distincţia tipologică dintre filosofie ca ştiinţă şi ca iluminare. Ca şi în cazul relaţiei dintre exoteric şi esoteric, este valabil faptul că una nu este reductibilă la cealaltă şi că filosofia trebuie să le întruchipeze şi să le reprezinte pe amândouă, fără a putea garanta o dată pentru totdeauna o relaţie armonioasă între cele două extreme.

Considerată ca tip „pur", „filosofia ca ştiinţă" este acea filosofie absorbită cu totul de obiect şi care încearcă, în fascinaţia uitării de sine, să-i găsească esenţa, structura şi legile care-l determină. Faptul că la greci filosofia a apărut ca ştiinţă (*v.* subcap. 3.1.1) nu înseamnă numai că ea, spre deosebire de mituri şi mitologii, nu mai istorisea simple povestiri, ci că dorea să înfăţişeze prin concepte ceea ce este general, necesar şi veşnic neschimbător în cosmos, înseamnă, de asemenea şi înainte de toate, că ea a încercat să fie teorie (gr. *theoria* — contemplare [*die Schau*]), adică să redea în mod fidel ceea ce este în sine, fără un adaos subiectiv. De aceea, în marile ei proiecte, filosofia greacă gândeşte plecând întotdeauna de la obiect şi interpretează subiectivitatea însăşi a celui care cunoaşte ca un obiect între altele ; opoziţia faţă de orice formă a subiectivismului, aşa cum a apărut el în sofistică, era atât de puternică — cum se poate vedea la Platon şi Aristotel — încât nu s-a putut ajunge niciodată la o teorie a constituirii obiectelor cunoaşterii ştiinţifice (precum, mai târziu, la Kant). (Printr-o teorie a constituirii se înţelege acea teorie care explică în ce sens efectuările subiective ale cunoaşterii determină — constituie — ceea ce apare, apoi, subiectului ca obiect). Opoziţia faţă de subiectivism arată, în acelaşi timp, de ce filosofia în calitate de ştiinţă favorizează raportarea la obiect : el înseamnă pentru ea obiectivitate, adică adevărul obiectiv şi valabilitatea intersubiectivă a cunoaşterii, în timp ce filosofarea orientată doar spre subiect produce adevăruri doar pentru un subiect şi, astfel, despre ceva principial arbitrar.

„Filosofia în calitate de luminare" înseamnă, dimpotrivă, o îndeletnicire analitică, interpretativă şi comprehensivă a filosofării cu sine însăşi. Ceea ce deosebeşte luminarea de ştiinţă este tocmai această autoraportare a subiectului. Luminarea este, de aceea, mai mult decât simpla culegere şi stocare de informaţii. Nu este luminat cel ce ştie tot, ci cel care obişnuieşte să raporteze cele ştiute la el însuşi, la conştiinţa de sine şi la interesele sale practice. Luminismul nu este în mod primar progresul cunoaşterii, ci pierdere a naivităţii (Horkheimer). Când Xenofan a descoperit în secolul al VI-lea î.Hr. că dacă „boii şi caii şi leii ar avea mâini, sau dacă — cu mâinile — ar şti să deseneze şi să plănuiască precum oamenii, caii şi-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor şi le-ar face

---

* Termenul german „Aufklärung" a fost tradus aici prin echivalentul românesc „luminare", cu sensul de edificare, clarificare şi/sau emancipare, cu independenţă de gândire, prin puterile „raţiunii naturale". (*n.tr.*)

trupuri aşa cum fiecare din ei îşi are trupul" (*Fragm.* 15)*, el a descoperit ceva ce-l afecta pe el însuşi şi lumea sa culturală : anume, că subiectivitatea religioasă tinde să-şi construiască singură obiectele, iar nu invers. Aceasta nu este o stare de lucruri obiectivă, ci o înţelegere, care ar fi trebuit să modifice însăşi conştiinţa religioasă de până acum ; e o stare de lucruri în care această conştiinţă şi ceea ce s-a câştigat prin acea înţelegere nu sunt ceva deosebit. Celelalte fragmente ale lui Xenofan arată că, în acest caz, conştiinţa lămuritoare este ea însăşi conştiinţă religioasă şi că ea se străduieşte, în acelaşi timp, să producă o nouă înfăţişare a credinţei în zei, pentru care bănuiala generală că zeii ar fi doar o creaţie a omului nu se mai potriveşte. Exemplul arată, în afară de aceasta, că luminarea este, întotdeauna, şi o preschimbare de sine a celui ce o realizează şi că atunci când Kant a definit-o ca „ieşire din starea de imaturitate de care suntem singuri vinovaţi" (*Was ist Aufklärung ?* [*Ce este luminismul ?*], 1783) el a conceput-o ca proces al automodificării active a omului.

Când Kant îşi completează definiţia : „Imaturitatea este incapacitatea de a se servi de propriul intelect fără îndrumarea altuia", el realizează implicit o legătură între luminare şi ştiinţă. Independenţa, ca ţel al luminării, este concepută de el, în acelaşi timp, ca independenţă a intelectului, gândirii şi cunoaşterii, şi întrucât, ca urmare a *Criticii raţiunii pure*, intelectul este socotit principiul gândirii şi cunoaşterii ştiinţifice, el consideră, în acord cu întreaga filosofie luministă burgheză, că independenţa de gândire a oamenilor şi ştiinţa nu nu numai că nu sunt opuse, ci că ele se susţin reciproc. În tradiţia filosofică, începând cu presocraticii, ideea de ştiinţă a fost atât de mult legată de cea de raţiune (*v.* subcap. 3.2), încât nu numai că raţionalitatea trimite la ştiinţificitate, ci şi invers, ştiinţa a fost considerată întotdeauna drept garanţie a posibilităţii şi realităţii omeneşti. Acest lucru este valabil cu atât mai mult în lumea noastră modernă, care se consideră pe sine ca postmitică şi postreligioasă, şi în ciuda oricărei suspiciuni şi a oricărei critici la adresa ştiinţei trebuie să ne întrebăm dacă dispunem de un model de raţionalitate mai bun şi mai demn de încredere decât cel ştiinţific. Dar şi potrivit naturii ei, luminarea trimite la ştiinţă ; aceasta, deoarece rezultatele şi ideile ei pot deveni doar atunci relevante din punct de vedere intersubiectiv şi importante din punct de vedere practic, dacă li se pot atribui, în mod eficient, calităţile de valabilitate generală şi de verificabilitate. Tocmai acest lucru l-a obiectat Socrate, cel din Platon, luminării sofistice şi în acelaşi sens s-a opus mai târziu Kant scepticismului în filosofia luministă burgheză a secolului al XVII-lea. Dacă luminarea nu doreşte să rămână un domeniu al bunului plac subiectiv, ea trebuie să fie legată de ştiinţă.

Invers, totuşi, ştiinţa fără luminare este tocmai ceea ce nu căutăm în filosofie. Fără îndoială că ştiinţele individuale depăşesc de mult, din punctul de vedere al obiectivităţii şi capacităţii de demonstrare, tot ceea ce poate fi stabilit cu mijloace filosofice în cunoaşterea ştiinţifică, dar nu a fost întotdeauna aşa. Până la Hegel, doar cunoaşterea care era şi filosofică, era considerată, în general, ca ştiinţifică într-un sens tare, fapt pentru care filosofia şi ştiinţa nu erau diferite în mod esenţial. Criza de identitate a filosofiei de după Hegel (*v.* subcap. 2.2) a schimbat, în acest caz, aproape totul. Rămâne valabil şi pentru perioada clasică a marilor sisteme filosofice faptul că ştiinţa trimite întotdeauna la luminare,

---

* Citat după Xenofan, „Fragmente" în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II-a (trad. de D.M. Pippidi), Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, p. 197. (*n.tr.*)

atunci când vrea să aibă caracter filosofic. Motivul trebuie căutat în faptul că filosofia, în calitate de metafizică, se interesează întotdeauna de întreg, de totalitate, şi acest lucru înseamnă că cel ce filosofează trebuie să se interogheze, în acelaşi timp, pe sine ; aceasta, deoarece el este parte a întregului. Astfel, orice filosofie, în calitate de ştiinţă, trebuie să rămână incompletă din perspectiva cerinţei totalităţii, atâta vreme cât nu-şi pune şi nu răspunde la întrebările luminării. În acest sens, faptul că (cel puţin la Descartes) ea aşează autoasigurarea celui ce filosofează la începutul filosofării sistematice, fiind, de aceea, filosofie luministă într-un sens îngust. Cu mult timp înainte, Platon şi Augustin afirmaseră „drumul spre înăuntru" (*reditus in se ipsum*) tocmai ca început al cunoaşterii ştiinţifice. Dar şi în epoca modernă postsistematică a filosofării este valabil faptul că filosofia îşi pierde cu necesitate atracţia pentru noi, dacă vrem să rămână doar ştiinţă şi nimic altceva : ea ar fi atunci doar ştiinţă a spiritului (*Geisteswissenschaft*), istorie a ideilor sau ştiinţă literară a textelor filosofice, trebuind să se întrebe tot mereu ce legătură au toate acestea cu noi şi cu interesul filosofic. (*v.* H. Schnädelbach : „Morbus Hermeneuticus — *Versuch über eine philosophische Krankheit*" [*„Morbus Hermeneuticus* — O încercare asupra unei boli filosofice"], în *Zs. f. Didactik der Philosophie* 3, 1981, p. 3 şi urm.).

Deşi luminarea filosofică trimite la ştiinţă, iar filosofia ştiinţifică nu este interesantă fără elemente luministe, nu este deci deloc uşor să le reunim pe ambele într-un singur concept. Luminarea, ca atare, tinde spre pierderea obiectului, obiectivităţii şi adevărului ; ea provoacă primejdia bunului plac subiectiv şi a esoteriei private, care ajunge apoi, adeseori, la pretenţii de conducere autoritară şi la disponibilitate individuală de a crede, aşa cum o arată, nu doar astăzi, formarea sectelor. Ştiinţa, dimpotrivă, trebuie să se justifice în faţa bănuielii de pierdere a subiectului, adică faţă de pierderea din vedere a omului care face ştiinţă, a condiţionărilor, a nevoilor şi a intereselor sale ; tocmai la acest lucru se referea în anul '68 expresia „idioţi specializaţi" [*Fachidioten*]. Orientarea interogaţiei este însă opusă în luminare şi în ştiinţă, ceea ce face ca noi să nu putem urmări unul dintre scopuri prin faptul că aspirăm spre celălalt. Tocmai atunci când nu mai putem pune la bază un concept pozitiv al totalităţii, ca la Hegel sau ca în cazul marilor filosofi creatori de sistem dinainte de el, nu mai există nici o asigurare pentru speranţa că, urmărind doar într-un mod suficient de intensiv obiectivitatea, vom da totuşi de subiect, căci, la urma urmei, în absolut toate sunt legate între ele. Istoria modernă a filosofiei arată că ştiinţificitatea filosofiei a generat tot timpul pericolul ca cel ce filosofează să se piardă din vedere pe sine însuşi. Tocmai acest lucru li se întâmplă multor studioşi de-ai noştri, care adeseori se întreabă, în urma unei îndeletniciri ştiinţifice intensive cu logica formală, cu Kant sau cu structura explicaţiilor ştiinţifice, în ce a constat, odinioară, interesul lor pentru filosofie şi ce legătură au toate acestea cu interesul lor filosofic.

3. Interogaţii filosofice fundamentale

Herbert Schnädelbach

3.1. Filosofia

3.1.0. Introducere

Conceptul filosofiei este el însuşi un concept filosofic fundamental, şi acesta nu este un lucru de la sine înţeles. Cel ce întreabă ce ar fi fizica va primi de la fizicieni răspunsul: „Ceea ce facem noi este fizica, priveşte !". Poate că veţi spune şi dumneavoastră că aceasta este deja o întrebare filosofică. Cel ce vrea un răspuns mai precis va fi îndreptat de fizicieni spre teoria ştiinţei (*Wissenschaftstheorie*) sau ei vor căuta să-i răspundă nu ca fizicieni, ci ca teoreticieni ai ştiinţei. Pentru această distincţie s-a consacrat astăzi perechea conceptuală „teorie-obiect şi metateorie". În acest sens, fizica este teorie-obiect despre natură (*phýsis*), teoria ştiinţei fizice, dimpotrivă, teorie a teoriei naturii, deci metateorie. Fizicienii cu interes pentru filosofie sunt întotdeauna, în acelaşi timp, teoreticieni ai obiectului şi metateoreticieni; acesta nu este însă un motiv pentru a nu diferenţia cele două niveluri ale teoriei. Diferenţa dintre ele constituie temeiul raţional al faptului că, alături de ştiinţă, teoria ştiinţei este practicată ca disciplină separată, ceea ce nu înseamnă că nu ar fi de dorit ca toţi oamenii de ştiinţă să fie întotdeauna şi teoreticieni ai ştiinţei, iar teoreticienii ştiinţei să fie mereu, în acelaşi timp, oameni de ştiinţă.

Ceea ce se poate demonstra în acest fel în toate ştiinţele particulare nu este valabil, în acelaşi fel, şi pentru filosofie. Ea nu poate delega metateoria ei — adică cercetarea a ceea ce este filosofia — unei metametateorii, căci teoria ştiinţei, ca metateorie a ştiinţelor, este ea însăşi deja o disciplină filosofică. De aceea şi în epocile istoriei filosofiei în care cuvântul „teoria ştiinţei" era necunoscut — el apare abia la răscrucea dintre secolul al XVIII-lea şi al XIX-lea — filosofia însăşi a fost întotdeauna o temă filosofică. Înţelegerea filosofiei s-a schimbat istoric tot timpul în cursul schimbării filosofiei înseşi, şi filosofii au fost

mereu siliţi să reacţioneze la asemenea schimbări cu noi reflexii asupra conceptului filosofiei. În ştiinţele particulare nu acesta a fost cazul, în acelaşi fel. Există nenumărate exemple care arată că oamenii de ştiinţă făceau ceva nou şi rămâneau în acelaşi timp, împreună cu profesioniştii teoriei ştiinţei, încă multă vreme, la o înţelegere depăşită a disciplinei lor. Interpretările metateoretice ale filosofilor s-au dovedit uneori a fi deosebit de îndărătnice; conceptul ştiinţei a lui Hegel, ce nu se mai încadra în ambianţa ştiinţifică a vremii (*v.* Schnädelbach, 1983, capitolul 3, p. 89 şi urm.), este un exemplu drastic în acest sens. Pentru filosofia însăşi, acest lucru înseamnă însă că nu putem defini ce este filosofia independent de anumite concepte filosofice. Nu putem de aceea introduce în filosofie fără a indica cel puţin implicit acea înţelegere a filosofiei pe care o are cel ce face introducerea. Nu se poate de aceea introduce în filosofare făcându-se abstracţie de context; căci şi perspectiva metodologică se schimbă odată cu imaginea generală despre filosofie. Acesta este, de altfel, adevăratul temei pentru mult deplânsa lipsă de unitate de vederi între filosofi. Nu este adevărat că ei ar fi atât de „dezbinaţi", ca bunăoară psihologii şi cercetătorii din ştiinţele sociale, ci problema lor este aceea că punctele de vedere asupra a ceea ce ar fi filosofia şi cum ar trebui determinate obiectele şi metodele ei, trimit întotdeauna la o concepţie filosofică în ansamblu.

Pentru o prezentare a conceptului filosofiei rezultă de aici două consecinţe. Datorită schimbării în timp a acestui concept, el nu poate fi prins decât cu mijloace istoric-conceptuale. Dacă aşa stau lucrurile, nu ajunge însă să enumerăm doar ceea ce a fost definit ca filosofie în fiecare moment, ci trebuie avut în vedere contextul corespunzător al acestor definiţii, ceea ce înseamnă că trebuie pusă în lumină — cel puţin în linii mari — istoria fiecărei concepţii de ansamblu despre filosofie faţă de care însăşi istoria conceptului de filosofie este doar un aspect. Şi în filosofie se poate arăta că practica ei şi conceptul ei despre această practică nu concordă întotdeauna. Astfel, unii filosofi ai secolului al XIX-lea şi al XX-lea au rămas ataşaţi încă mult timp unui model de filosofie sistematică pe care nu îl satisfăceau sau nu îl puteau satisface în opera lor; expresiile „idee" a sistemului sau sistem „deschis" scot la iveală, uneori, această inconsecvenţă.

În cele ce urmează , după câteva observaţii asupra începuturilor, se va încerca să se descrie cele trei mari concepţii despre filosofie ce pot fi distinse în tradiţia noastră, arătându-se că întotdeauna s-a pornit de la un anumit concept explicit al filosofiei pentru ca apoi să se treacă la ceea ce s-a socotit de fiecare dată a fi obiectul, metoda şi împărţirea corectă a filosofiei. Concepţiile despre filosofie schiţate în acest fel sunt numite, aplicând termenul lui Thomas S. Kuhn (Kuhn, 1967), „paradigme". O paradigmă cuprinde întotdeauna, împreună, reprezentări despre obiectul cercetării, despre formulări corespunzătoare ale problemelor, şi rezolvări exemplare de probleme ale unei discipline, ceea ce înseamnă atât o ontologie (în greacă *tò ón* — existenţa), cât şi o metodologie a ştiinţei. Va trebui să fie distinse, în acest sens, o paradigmă ontologică, una mentalistă (în latină *mens* — conştiinţa) şi o paradigmă lingvistică.

Din cele spuse rezultă că procedeul de a înfăţişa aşa, şi nu altfel, conceptul de filosofie implică el însuşi o anumită poziţie filosofică, care este prin aceasta supusă discuţiei. Acest lucru este valabil pentru afirmaţia că cele trei paradigme s-au înlocuit una pe alta cu o necesitate ce poate fi susţinută cu argumente. Ceea ce se are în vedere nu este „necesitatea istorică"; căci aceasta poate fi probată numai cu referire la corelaţii din domeniul istoriei

ideilor şi al istoriei reale. Se susţine doar că sub aspect istoric s-a trecut, cu tensiuni, de la o paradigmă la alta; provenienţa acestor tensiuni nu trebuie să fie una pur şi simplu intern filosofică. Kuhn a arătat, cu referire la istoria ştiinţei în ansamblu ei, cât de puternice au fost în fapt motivele externe pentru schimbarea paradigmei şi s-au exprimat de aceea cu bune motive îndoieli cu privire la faptul că ştiinţa în general are „o" istorie şi că există ştiinţă în genere. Înfăţişarea istoric-paradigmatică a conceptului filosofiei este, de aceea, doar o reconstrucţie „ideală" a istoriei ei, ce nu poate fi realizată fără o puternică tipizare şi simplificare. Avantajul ei metodologic constă însă în faptul că din ea se poate dobândi mai întâi un model de ansamblu structurat, care poate fi apoi precizat şi criticat în lumina unor cercetări istorice amănunţite. În acest sens, istoria ideală a conceptului filosofic este întotdeauna şi o istorie ipotetică.

În capitolul doi s-a distins între „filosofie ca ştiinţă" şi „filosofie ca luminare". Dacă conceptul luminării nu este luat într-un sens prea larg, se poate spune că filosofia a luat naştere în Apus ca ştiinţă. O altă teză fundamentală, în cele ce urmează, este că filosofia ca ştiinţă a trecut de la o paradigmă la alta întotdeauna prin demersuri de luminare, dacă considerăm doar conţinutul argumentativ al unor asemenea tranziţii. Ar fi o simplificare să vorbim aici de „dezvoltare", căci orice progres are întotdeauna un preţ şi nu se poate exclude că ceea ce se înfăţişează, pe de o parte ,ca un progres, apare, dintr-o altă perspectivă, ca regres, ca uitare sau pierdere a esenţialului. Acesta este de altfel şi temeiul înclinaţiei filosofiei spre renaşteri: dacă se ia drept pildă aristotelismul Evului Mediu, platonismul Renaşterii, stoicismul şi epicurismul începutului Epocii Moderne, dar şi neokantianismul, neotomismul, neohegelianismul şi alte neo... isme, este clar că reamintirea productivă a ceea ce este presupus învechit ţine evident, în mod necesar, de progresul filosofic; în nici o altă disciplină nu se întâmplă aşa ceva. Din aceasta rezultă, de asemenea, că filosofia trebuie să întreţină un alt raport cu istoria ei decât ştiinţele particulare. Deoarece discuţia critică a înseşi ideii de progres ţine de îndatoririle ei, în conştiinţa ei de sine epistemologică ea nu poate accepta în mod necritic această idee; ea trebuie să dispună mereu, în acelaşi timp, de un concept al filosofiei şi de un concept despre istoria acestui concept.

3.1.1. Începuturile

Şi „filosofia" este un exemplu în sensul că nu ajungem prea departe cu etimologia şi că istoria cuvintelor nu poate înlocui istoria conceptelor. Textual, filosofia înseamnă ceva ca „iubire de înţelepciune" (în greacă *philía* — prietenie, iubire; *sophía* — înţelepciune), dar nici unul dintre cei ce se interesează astăzi de filosofie nu va indica, drept raţiune a acestui interes, iubirea sa de înţelepciune. Căci cine este deja „înţelept" ? În greacă, *sophía* înseamnă la început orice fel de ştiinţă, instrucţie, iscusinţă, îndemânare, şi în acest sens vorbesc Herodot şi alţii despre „cei şapte înţelepţi", dintre care cel mai cunoscut, Solon, nu a fost nici om de ştiinţă, nici filosof, ci om politic şi legiuitor. Filosofia înseamnă la început orice interes pentru ştiinţă şi pricepere ce depăşeşte practica nemijlocită a vieţii. Heraclit spune:

„De foarte multe lucruri cunoscători trebuie să fie bărbaţi iubitori de adevăr" (Diels, *Fragm.* 35). În ce fel erau preţuite o asemenea ştiinţă şi pricepere o arată propoziţia pe care Tucidide o atribuie lui Pericle: Iubim frumosul (*philokaloûmen*) cu cumpătare şi filosofăm (*philosophoûmen*) fără moliciune (*Războiul peloponeziac*, II, 40). Cel ce se consacra filosofiei era, în epoca clasică, supus presiunii legitimării; doar politica şi războiul erau pe atunci demne de un om liber, în timp ce „instrucţia", ca lux, era suspectă. Uneori era şi ridicolă, cum arată anecdota despre servitoarea tracă care îşi râde de Thales când cu capul îndreptat spre cer cade în groapa cu apă; aici grecii râdeau, cu o persoană situată pe treapta cea mai de jos a scării prestigiului, de strămoşul spiritului filosofic.

Restrângerea *sophiei* la ştiinţa teoretică este atribuită, deja în istoria antică a filosofiei, lui Protagoras; el ar fi opus năzuinţei spre faimă şi bani cercetarea esenţei lucrurilor. Este subliniat astfel foarte devreme sensul contemplativ al cuvântului grec *sophía*, şi numai aşa putem înţelege că ea a fost opusă mai întâi, ca îndeletnicire teoretică sistematică, activităţii practice, cu deosebire celei politice. Încă Aristotel evaluează în *Etica* sa viaţa politică (*biós politikós*) prin raportare la cea teoretică (*bíos theōrētikós*) şi ajunge la concluzia, foarte necaracteristică pentru greci, că teoria i-ar oferi omului fericirea desăvârşită.

Istoria cuvântului „filosofie" arată, aşadar, că expresia a fost la început orice altceva decât un termen. El devine aşa ceva, în cursul naşterii a ceea ce noi desemnăm terminologic în mod univoc drept *filosofic*, abia de la Aristotel. Teza iniţială, teza că noţiunea de filosofie nu poate fi explicată independent de conceptul filosofiei într-o anumită epocă, este valabilă şi pentru începuturile filosofiei. Trebuie, prin urmare, să schiţăm ceea ce au făcut „filosofii" pentru a dobândi un prim concept al filosofiei. Operelor lor, ce nu aveau în mod sigur titluri, posteritatea le-a atribuit întotdeauna acelaşi titlu: „Despre natură (*perì phýseōs*). Ele tratau despre *phýsis*, ceea ce pentru greci însemna despre ceea ce există independent de oameni, ca întreg. Acest întreg ei îl înţelegeau, în acord cu religia lor a naturii, ca pe ceva dumnezeiesc, frumos şi pe deplin ordonat (*kósmos* — ordine, podoabă, ordine a lumii), faţă de care se poate adopta doar o atitudine teoretică (de la *theōría* — a fi privitor, privire, contemplare). Deoarece ei ofereau un *lógos* (cuvânt,vorbire, ştire, relatare, temei, *v.* subcap. 3.2.1) despre acest *phýsis* sau despre *kósmos*, au fost numiţi „fiziologi" sau „cosmologi".

Pentru naşterea filosofiei ca ştiinţă s-a consacrat, de la lucrarea lui Nestle, formula „Vom Mythos zum Logos" (1940). Această formulă este derutantă cel puţin în măsura în care Hesiod, în calitate de creator de mituri, a dat şi un *lógos* al mitului, adică o sistematizare cvasi-teoretică al stocului tradiţional al miturilor, cu aspiraţia spre o explicaţie universală a lumii. Nu mitul şi *lógos*-ul sunt termenii opuşi, ci mitul şi cosmologia, unde mitologia este o treaptă intermediară. Diferenţa esenţială dintre mitologie şi cosmologie priveşte obiectul a ceea ce este prins în *lógos*. Odată acest obiect este acţiunea zeilor şi eroilor, de cealaltă dată, fiinţa şi schimbarea, ca principii impersonale ale lumii — aşa cum este apa lui Thales sau aerul lui Anaximene. Hesiod povesteşte o cosmogonie (naştere a lumilor) ca teogonie, ca istorie integrală a lumii zeilor. Cosmologii, dimpotrivă, nu povestesc istorii (*mýthos* — legendă, relatare, istorisire), ci prezintă fiinţa cosmică, devenirea şi trecerea ca stăpânite şi determinate printr-un *archḗ* obiectual. (Cuvântul înseamnă la început „domnie", iar apoi, în sens figurat, primul, începutul, primul temei, principiul). Depersonalizarea temeiului lumii aduce apoi foarte repede la ordinea zilei critica antropomorfismului religiilor populare, şi deja Xenofan îşi râde de ele, în 540 î.Hr., scriind că animalele,

dacă ar putea să picteze, şi-ar reprezenta zeii lor într-un fel ce le seamănă (Diels, *Fragm.* 15). Că asemenea teze au justificat adesea prigonirea filosofilor ca „intelectualitate ce distruge, este de înţeles, deşi atunci, ca şi astăzi, se confundă cauza cu efectul. Căci nu intelectualii creează irelegiozitatea, ci ei înregistrează doar scăderea puterii de convingere a religiei şi o exprimă, ceea ce întăreşte, desigur, acest proces; ei nu ar fi fost însă niciodată ascultaţi şi luaţi în serios dacă ceea ce observaseră nu ar fi fost real. — Faptul că temeiul lumii a fost gândit drept impersonal duce foarte repede la deplina golire de senzorialitate a *archè*-ului; căci deja apa lui Thales nu este una obişnuită, ci *apa-archè*. Anaximandru (la 560 î.Hr.) determină principiul lumii ca nemărginitul (*ápeiron*) şi demonstrează că ceea ce este lumea în mod originar nu poate fi prins decât prin gândire, şi nu cu cele cinci simţuri, ca un obiect obişnuit. La Parmenide (la 500 î.Hr.), acest proces de golire de senzorialitate şi de abstractizare prin raportare la *archè* este deja desăvârşit. El gândeşte conceptul „fiinţei" în genere (*eînai*) şi îl identifică cu gândirea (*Fragm.* 3), în sensul că, după el, ceea ce este adevărul coincide cu ceea ce poate fi doar gândit, sau nu este accesibil decât gândirii pure.

A doua rădăcină a filosofiei este sofistica. Utilizarea depreciativă, până în zilele noastre, a cuvintelor „sofistic" şi „sofistică" provine, din punct de vedere istoric, de la Platon, care îşi dobândeşte propria filosofie în confruntare cu sofistica, confruntare pe care o lasă condusă de profesorul său Socrate. La început *sophistés* este un învăţat, maestru sau profesor într-un anumit domeniu, cu precădere în unul teoretic (*sophía*). Astfel, din perspectiva contemporanilor, graniţa dintre cosmologie şi sofistică este mişcătoare, aşa cum o arată cuvântul de apărare a lui Socrate. Acolo găsim ceea ce poporul atribuie tuturor sofiştilor: „Ei cercetează ceea ce este deasupra şi sub pământ, nu cred în zei şi ajută prin arta vorbirii ce le este proprie izbânda răului (Platon, *Apologia*, 23 *d*). Faptul că cercetează şi nu cred în Dumnezeu li s-a reproşat, în mod sigur, dintotdeauna filosofilor timpurii, şi nu numai sofiştilor. Nou în sofistică este un al treilea lucru: angajarea ştiinţei în slujba unor scopuri practice; satisfacerea cererii de asemenea ştiinţă, care a crescut puternic în democraţia *polis*-ului, prin învăţământ (cu plata); sublinierea retoricii ca mijloc de influenţare a opiniei în faţa adunării poporului, care era, în acelaşi timp, parlament şi tribunal. Ştiinţa devine factor relevant din punct de vedere social — această sophia nu este în mod primar *theoria*, ci iscusinţă (*aretè*) — iar sofiştii sunt în spiritul timpului şi prin aceea că ei afirmă, într-o epocă post-aristocratică, că *aretè* poate fi învăţată, şi că poate fi învăţată de la ei, în timp ce până atunci se crezuse că ea este privilegiul înnăscut al celor mai buni (*áristoi*), adică al nobilimii.

Cu ţelul de a preda iscusinţă, sofiştii au deplasat *kósmos*-ul din centrul interesului teoretic. Protagoras (acuzat şi condamnat în 420 Atena ca ateu, moare în fuga spre Sicilia, pentru ca apoi să i se ardă public cărţile) începe cartea sa „Despre adevăr" cu propoziţia: „Omul este măsura tuturor lucrurilor: a celor ce sunt că sunt, a celor ce nu sunt, că nu sunt. — Fiinţa este identică cu ceea ce apare cuiva " (Diels, *Fragm.* 1). Acest „relativism" nu are intenţii teoretice şi nici nu a fost apărat ca poziţie teoretică; ţinta lui este îndepărtarea *theoriei* în genere din domeniul activităţilor intelectual relevante pentru a se putea începe nestânjenit cu retorica. Întoarcerea hotărâtă spre problemele omeneşti, sub semnul iscusinţei practice, ar fi fost însă imposibilă dacă acest câmp al celor omeneşti şi politice ar fi fost ceva de felul *phýsis*-ului, faţă de care ne putem raporta doar teoretic. Că acest câmp, aşa cum este el, nu este dat de natură (*phýsei*), ci este pus (*thései*), făcut de oameni sau creat prin legi

(*nómō*) — a dovedi aceasta este de aceea una dintre străduinţele cele mai generale ale sofiştilor. Ei au redus naşterea religiei, a statului, a limbajului, înainte de toate moravurile şi normele de drept, la activitatea omenească şi le-au înfăţişat ca născociri omeneşti în vederea anumitor scopuri. Faptul că ei s-au ridicat astfel împotriva conştiinţei de sine a culturii greceşti, înainte de toate împotriva bazelor tradiţionale ale legitimării dominaţiei din religie şi din moravuri, i-a făcut să apară în faţa contemporanilor tradiţionalişti ca răufăcători intelectuali: soarta lui Protagoras, care a fost apoi şi cea a lui Socrate, nu a rămas de aceea un caz izolat.

Datorită acestei întoarceri spre lumea omului cu intenţie practică şi de critică a tradiţiei, se vorbeşte, cu referire la sofistică, în mod îndreptăţit de „luminare sofistică". Dacă orice progres al cunoaşterii se numeşte „luminare", atunci şi cosmologia greacă şi desprinderea ei de mit trebuie să fie numită luminare. În sensul celor schiţate în subcapitolul 2.4, se poate vorbi de luminare numai acolo unde cunoaşterea se apleacă spre cel ce cunoaşte şi spre situaţia lui, unde ea primeşte o structură reflexivă şi schimbă imaginea despre sine a celui ce cunoaşte. Tocmai acest lucru s-a întâmplat în sofistică. De aceea opoziţia dintre filosofie ca ştiinţă şi ca luminare s-a conturat pe deplin, pentru prima oară, în relaţia dintre cosmologie şi sofistică iar istoria filosofiei nu a putut de atunci niciodată să o depăşească cu totul. Pe de altă parte, se poate stabili o relaţie între cele două direcţii de gândire şi ceea ce s-a distins mai târziu ca filosofie teoretică şi filosofie practică; *kósmos*-ul şi problemele omeneşti (*tà anthrópina*) sunt încă la Aristotel, care a făcut cu adevărat pentru prima dată această distincţie, domeniile corespunzătoare ale celor două discipline. Important este însă să reţinem că filosofia teoretică şi cea practică nu se raportează una la alta aşa cum se raportează una la alta filosofia ca ştiinţă şi ca luminare; şi teoria poate să aibă o acţiune de luminare, iar despre practică există de asemenea ştiinţă.

A fost oare Socrate un sofist ? El a fost văzut în acest fel de contemporanii săi, cum o probase actul său de acuzare: „Socrate acţionează, mai întâi, contrar legii deoarece nu crede în zeii pe care îi recunoaşte statul, ci introduce noi zeităţi: el acţionează, în al doilea rând, contrar legii deoarece strică tinerii" (Platon, *Apologia* 23 *b* şi urm., Xenofan, *Memorabile*, I, 1). Reproşul de ateism este cel obişnuit; stricarea tinerilor este văzută în pretinsa lui activitate de profesor al tineretului. Faptul că, în apărarea sa, Socrate însuşi prezintă prejudecăţile curente cu privire la sofişti arată că el se ştie acuzat drept sofist. El subliniază şi ceea ce are în comun cu ei: că nu este interesat de ştiinţele cosmologice şi că ceea ce îl preocupă este *aretḗ*. Mai departe însă deosebirile nu pot fi trecute cu vederea. Socrate nu este un *sophistés* deoarece el cunoaşte ignoranţa sa; în aceasta stă înţelepciunea lui, despre care Oracolul din Delfi a spus că nimeni nu îl întrece în această privinţă. Din cunoaşterea ignoranţei rezultă că Socrate nu învaţă pe alţii, ci întreabă şi pleacă întotdeauna de la presupunerea că partenerul său de dialog, care este pe deplin sigur în toate privinţele, ştie precis ce este acel lucru privitor la care el pare atât de sigur. Aceasta se numeşte ironie socratică (de la grecescul *eirōneia* — prefăcătorie; este controversat dacă ea a fost doar prefăcătorie). În dialogurile timpurii ale lui Platon, care îl înfăţişează pe acest Socrate „ironic", convorbirea se termină întotdeauna aporetic, adică într-o înfundătură şi doar cu rezultatul că în cele din urmă Socrate nu se înfăţişează ca fiind înţeleptul; căci el şi-a cunoscut de la început ignoranţa sa. Astfel se confirmă continuu ceea ce a afirmat Oracolul.

Socrate nu este, aşadar, condamnat ca profesor ce amăgeşte, ci ca unul ce ispiteşte la gândire proprie, cunoaştere de sine şi autoevaluare. Sentinţa „Cunoaşte-te pe tine însuţi !" de deasupra intrării sanctuarului din Delfi este citată de el în mod explicit. De aceea el trebuia să apară atenienilor, în epoca agitată din punct de vedere politic după pierderea războiului peloponeziac, ca un primejdios „demolator al încrederii" semenilor săi. La aceasta se adaugă faptul că Socrate a vorbit întotdeauna despre al său *daimónion* ca despre o voce interioară dumnezeiască, care a fost reluată în mod denunţător, drept născocire a unui zeu, în acuzarea lui. *Daimónion*-ul nu este însă un zeu, nici cel puţin „vocea conştiinţei"; căci el îl sfătuieşte pe Socrate întotdeauna doar să nu facă un anumit lucru, nu îl confirmă însă în deciziile sale. Astfel, el nu limitează libertatea lui de decizie şi nu stă niciodată împotriva a ceea ce Socrate declara drept principiul său în conducerea vieţii: „Căci nu numai acum, dar şi întotdeauna îmi este propriu că nu ascult de nimic altceva decât de principiul (*lógos*) care mi se arată în cercetare drept cel mai bun" (Platon, *Apologia*, 46 *b*). Socrate caută orientarea obligatorie în viaţă în *lógos*, ca rezultat al propriei sale cercetări — nu în *daimónion* sau într-o idee obiectivă a religiei sau a ştiinţei — şi această năzuinţă spre autonomie în cunoaştere a fost ceea ce a dus la condamnarea lui; *daimónion*-ul a fost printre contemporani doar un simbol mitic pentru această năzuinţă. Nu într-un nou zeu al unui Socrate, recunoscut de altfel drept pios, ci în pretenţia de autonomie individuală faţă de direcţiile de acţiune tradiţionale stătea ceea ce acuzatorii au socotit şi au trebuit să socotească drept o ameninţare de moarte a ordinii politice a Atenei. Hegel afirmă că lucrurile au fost văzute în mod obiectiv, iar Socrate a fost pe drept condamnat deoarece al a susţinut deja principiul subiectivităţii ca distrugător al moralităţii antice (Hegel, *V.G.*, p. 71 şi urm.).

Deoarece însă Socrate, spre deosebire de sofiştii retorici, orienta nu spre succesul practic, ci spre cel mai bun *lógos*, şi, pe deasupra — cum spune Aristotel despre el — a năzuit să prindă acest *lógos* în definiţii generale (evlavia, frumosul, dreptatea ş.a.m.d), Socrate trebuie socotit în acelaşi timp drept primul filosof care a încercat să unească în gândirea lui cele două figuri fundamentale, „filosofia ca ştiinţă" şi „filosofia ca luminare". Filosofia trebuie să fie cunoaştere; prin aceasta ea este determinată ca ştiinţă. În acelaşi timp, ea trebuie să se raporteze la noi şi să corespundă sentenţei „Cunoaşte-te pe tine însuţi !"; prin aceasta ea este luminarea. Cuvântul „filosofie" în sens etimologic explicit, ca năzuinţă spre sophia, şi în opoziţie subliniată cu pretenţia de posesiune a acesteia proprie sofiştilor, i-a fost atribuit lui Socrate abia de un Platon târziu, în *Phaidros* (*v.* 278 *d*); este mai mult decât îndoielnic că Socratele istoric însuşi l-ar fi folosit vreodată în acest înţeles.

3.1.2. Paradigma ontologică

Ceea ce este filosofia ontologică va fi explicat în acest subcapitol cu referire la Platon şi Aristotel, prin trimiteri la conceptul, obiectul, metoda şi diviziunea filosofiei în sensul lor. Modelul platonic-aristotelic este cel al metafizicii clasice, care a determinat până la începutul epocii moderne întreaga filosofare. Totodată trebuie să distingem întotdeauna între un fir al tradiţiei platonice şi unul al tradiţiei aristotelice; în paradigma ontologică,

platonismul şi aristotelismul au stat întotdeauna în opoziţie. În timp ce în patristică şi în Evul Mediu timpuriu a precumpănit influenţa lui Platon, în învesmântare neoplatonică, Evul Mediu de vârf şi târziu, de la Albert Magnus şi Toma din Aquino, a stat sub semnul lui Aristotel, care a devenit cu adevărat cunoscut Occidentului creştin abia prin arabi. Învăţaţii refugiaţi din Constantinopolul, cucerit de turci în 1453, l-au adus pe Platon în Vest şi au provocat o nouă asimilare a filosofiei sale, independent de reformularea ei neoplatonică şi pe baza tuturor textelor (şi nu numai al lui „*Timaios*", singurul aflat până atunci la dispoziţie). Dacă, totuşi, putem vorbi, cu referire la modelul ontologic al filosofiei, de metafizica platonic-aristotelică, faptul îşi are temeiul în comunitatea interogaţiilor principale şi al convingerilor fundamentale; ele ne îngăduie să considerăm platonismul şi aristotelismul drept variante ale unei şi aceleiaşi paradigme. În plus, influenţa istorică a „întemeietorilor" metafizicii clasice a fost atât de puternică, încât putem califica, fără prea mare exagerare, orice metafizică până la Hegel, şi chiar până în zilele noastre, drept platonică sau aristotelică; în privinţa temeiurilor pentru aceasta vom reveni mai târziu. Expresiile „metafizică" şi „ontologie" nu survin, desigur, la Platon şi Aristotel. În timp ce cuvântul „metafizică" a fost consacrat deja în secolul I î.Hr., „ontologia" este un termen ce provine din secolul al XVI-lea. El desemna în scolastica târzie, metafizica generală, ca învăţătură despre existenţă ca atare şi în general. Alături de această *metaphysica generalis* stăteau teologia, cosmologia şi psihologia, ca discipline ale unei *metaphysica specialis*. Şi Kant se orienta încă după această diviziune.

La Platon pot fi distinse două semnificaţii generale ale filosofiei. O dată, prin aceasta se înţelege orice cunoaştere teoretică practicată în mod sistematic — de exemplu geometria (v. *Theaitetos*, 143 *d*); şi posesiunea unei asemenea cunoaşteri va fi numită la Platon filosofie (v. *Euthydemos*, 288 *d*). În asemenea pasaje, filosofia este sinonimă cu „ştiinţa". Aici Platon pregăteşte acea stipulare a lui Aristotel care a determinat fără excepţie înţelegerea filosofiei până la Hegel: filosofia este ştiinţă şi orice ştiinţă, în sens apăsat, este filosofie. Încă Hegel determină filosofia drept „cunoaştere ştiinţifică a adevărului" şi el repetă prin aceasta textual definiţia aristotelică potrivit căreia filosofia ar fi *epistême tês alêtheias* (cunoaştere ştiinţifică a adevărului, *Metaphysik*, 993 *b*, p. 20). Invers, orice prezentare sistematică a unui domeniu al ştiinţei în care faptele nu sunt doar adunate, ci şi explicate, va fi numită, până în secolul al XVIII-lea, *filosofie*. Newton dă operei sale principale din 1687 titlul *Philosophiae naturalis principia mathematica* (*Principiile matematice ale filosofiei naturale*). Voltaire schiţează, în acest sens, o filosofie a istoriei, şi a existat, în acea vreme, chiar şi o „filosofie a peştilor". Şi Kant distinge încă între filosofia pură şi empirică (v. *Critica raţiunii pure*, B 868) şi recunoaşte astfel, de exemplu mecanicii clasice, ceea ce noi nu am fi gata astăzi să-i recunoaştem, şi anume, un statut filosofic. Conceptul opus „filosoficului" în acest sens larg, era „istoricul"; cunoaştere istorică era (deja la Aristotel) simplă cunoaştere despre fapte, ca istoria naturală, în opoziţie cu ştiinţa naturii. Încă bunicii noştri au învăţat „istorie naturală", ceea ce nu însemna însă „teorie a evoluţiei", ci *historia naturalis*.

Cealaltă semnificaţie a filosofiei la Platon, deja amintită, este cea antisofistică : „Dacă i-am zice cuiva *înţelept* (*sophós*), ni s-ar părea că-i dăm un mult prea mare nume, vrednic numai de divinitate. În schimb, spunându-i *filosof*, adică iubitor de înţelepciune, ori vreun alt chip asemănător, i-am da un nume care i s-ar potrivi mai bine şi ar suna mai nimerit"

(*Phaidros* 278 *d*). În „Symposion", Platon leagă gândul *philía* (prietenie) cu învăţătura despre eros. „Căci înţelepciunea (*sophía*) aparţine grupei celor mai frumoase lucruri, astfel încât eros este în mod necesar iubitor de înţelepciune (*philósophos*) şi, ca ceva filosofic, ia loc între cei înţelepţi şi cei ce nu sunt înţelepţi" (204 *b*). Această poziţie intermediară a filosofiei va fi întemeiată de Platon, într-un alt loc, în mod ontologic; aici este la început important doar faptul că filosofia este determinată prin înţelepciune (*sophía*), chiar dacă se distinge de ea; abia când şi-a atins ţelul, *philosophia* se confundă cu *sophía,* şi atunci ea este şi după Platon *epistéme* (ştiinţă; v. *Theaitetos*, 145 *e*). La Aristotel, motivul *philía* intră în umbră şi continuă să acţioneze doar în caracterizarea ocazională a filosofiei ca cercetare (*zétesis*); simpla diferenţă între filosofie ca posesiune a cunoaşterii şi ca practică a cunoaşterii este însă mult prea slabă pentru a restitui accentul antisofistic al lui Platon. Întotdeauna când în istoria filosofiei a fost vorba de a trezi din nou la viaţă gândul filosofic, în opoziţie cu sisteme filosofice pietrificate şi cu pretenţiile lor de stăpânire, filosofii şi-au adus aminte de *philía* lui Platon şi au stăruit asupra faptului că filosofia nu ar fi posesia adevărului, ci străduinţa neîncetată de a ajunge la adevăr. Criticul lui Platon, Popper, care în zilele noastre nu oboseşte să sublinieze acest lucru, stă la capătul unui lung şir de strămoşi.

Dacă cineva se întreabă, acum, de ce filosofia a fost determinată aşa şi nu altfel, paradigma ontologică îl va trimite la obiect; filosofarea ontologică este întotdeauna filosofare pornind de la obiect. Acest fel de a gândi este plauzibil; căci cum ar putea fi cunoaşterea caracterizată mai de aproape decât întrebând despre ce anume este ea cunoaştere: „Cel care cunoaşte, cunoaşte el ceva sau nimic ? Aş spune, zise el, că el cunoaşte ceva. — Ceea-ce-este sau ceea-ce-nu-este ? — Ceea-ce-este; căci cum poate să fie cunoscut ceea-ce-nu-este ? — Acest lucru îl ştim noi, aşadar, îndestulător şi atunci când îl considerăm din oricât de multe părţi, şi anume că existentul desăvârşit este şi desăvârşit cognoscibil, ceea-ce-nu-este în nici un fel existent este însă şi pe deplin incognoscibil. — Da, şi cu totul îndestulător. (Platon, *Republica,* 476 *e.f.*). Cunoaşterea trebuie să fie cunoaştere despre *ceva* şi acest ceva trebuie să *fie,* şi nu poate să *nu* fie; cunoaşterea despre nimic ar fi nimic. Dar cunoaşterea existentului (*tò ón*) este cunoaştere ontologică. Ea este produsă de existentul însuşi; de aceea începutul ei stă în mirare (*thaumázein*). Întrebarea fundamentală a filosofiei, ca ontologie, sună astfel: ce este ? Demn de atenţie e că Platon pleacă de la grade de desăvârşire a existenţei existentului. Ceea ce este poate *fi* desăvârşit sau nedesăvârşit, cunoaşterea desăvârşită – adică *sophía* — fiind determinată drept cunoaştere a existentului desăvârşit. Existentul desăvârşit nu este nemijlocit desăvârşirea ce există, adică „desăvârşit" nu trebuie înţeles adjectival, ci adverbial: ca determinare mai precisă a felului de a fi al existentului. Astfel, Platon vorbeşte de asemenea de existentul desăvârşit ca de „existentul ce există" (*óntōs ón* — în limbajul curent *óntos* înseamnă „real", „de fapt"). Aceasta explică diferenţa ce există între acest concept despre fiinţă şi conceptul nostru de existenţă. Existenţa înseamnă „a fi sau a nu fi", şi aici nu există grade; pentru Platon, dimpotrivă, ca şi, după aceea, pentru întreaga ontologie, *ón* e întotdeauna în acelaşi timp „că este" şi „ce este" (*existentia* şi *essentia),* şi aici pot interveni trepte intermediare. În acest sens dublu al lui „a fi", Aristotel determină „esenţa" (*ousía* ţine de *einai*, ca şi *essentia* latinescului *esse*) drept obiect al filosofiei, pentru a formula apoi, cu referire la acest obiect, celelalte distincţii ce aparţinuseră repertoriului conceptual general a ceea s-a numit *metaphysica generalis* (*v.* în această privinţă Aristotel, *Metaphysik*, p. 1017 şi urm.).

Încă Parmenide a înţeles fiinţa pură ca obiect al filosofiei şi a încercat să elimine din acest obiect orice nefiinţă, cu rezultatul că acele lucruri despre care trebuie să se spună „Nu este ...", „Nu este încă ...", „Nu mai este..." ş.a.m.d. trebuie să fie aparenţă şi obiect al simplei opinii (*dóxa*): adică ceva determinat în raport cu altceva determinat, devenit, trecător, schimbător. Când Platon îl pune pe Socrate să spună: „Aceasta să rămână acceptat în privinţa firilor filosofice, cum că ele iubesc statornic învăţătura ce le-ar face vădită acea esenţă permanentă şi neschimbătoare prin naştere ori pieire ..." (*Republica*, 485 *a.ff.*), atunci el este de acord cu Parmenide în ceea ce priveşte ţelul cunoaşterii; se spune prin aceasta în ce sens existentul poate fi desăvârşit sau nedesăvârşit.

Două distincţii sunt încă importante. Platon determină mai întâi expresia *óntos ón* nu ca „fiinţă" (*eînai*) ci ca idee (*idéa*, *eîdos*), şi devine astfel întemeietorul a ceea ce se numeşte, cu un termen echivoc şi de care s-a abuzat adesea, „idealism". Cealaltă diferenţă priveşte raportul dintre fiinţă şi nefiinţă. Dacă Parmenide nu a cunoscut aici decât alternativa simplă şi a raportat fiinţa pură la gândirea pură, Platon reabilitează în schimb lumea opiniei (*dóxa*) prin aceea că îi atribuie posibilitatea de a participa în grade de mai mult şi mai puţin la fiinţa cea adevărată şi prin aceasta să fie mai desăvârşită sau mai puţin desăvârşită, respectiv să fie cunoscută mai desăvârşit sau mai puţin desăvârşit. Cu aceasta îi este distribuit şi filosofiei, ca *philia* al lui *óntōs ón*, locul ei între fiinţă şi nefiinţă; ea nu are pur şi simplu de ales între a fi doar gând al purului *eînai* sau nimic, ci poate deveni, creşte şi năzui spre *sophía* „la mijloc între înţelept şi cel ce nu e înţelept". Când Aristotel determină însă generalul, necesarul şi eternul neschimbător ca obiect al filosofiei, în calitate de ştiinţă teoretică (v. *Metafizica*, 980 *a. ff.*), el rămâne pe de-a întregul în tradiţia parmenidiano-platonică. El îl urmează pe Platon şi în identificarea obiectului astfel înţeles cu prototipul temeiurilor şi cauzelor a tot ce este. Şi la Platon ideea, ca prototip al lucrurilor, era principiul existenţei ei. Aristotel se îndepărtează însă de profesorul său atunci când se pune întrebarea unde e de căutat *óntōs ón* şi confirmă prin aceasta observaţia generală că deosebirile ce decid totul între poziţii filosofice rezultă adesea din pure nuanţe. El îl critică cu argumentul că Platon a strămutat esenţa lucrurilor într-o altă lume şi, prin aceasta, nu a făcut decât să dedubleze lumea lucrurilor; aceasta se întâmplă în mod necesar atunci când, de exemplu, ideea calului nu este doar distinsă de calul real, ci este despărţită, ca fiind ceva ce există separat. După Aristotel, noi trebuie să căutăm esenţele lucrurilor în lucrurile însele, ca temeiuri ale fiinţării lor şi ale fiinţării lor într-un anume fel, şi în acest caz, desigur, ceea ce ni se înfăţişează mai întâi, la prima vedere — prima *ousía* —, nu este deja esenţa. Mai degrabă va trebui să descoperim în paşi metodici, prin cercetare (*zētêsis*), această a doua *ousía*, dar nu avem nevoie pentru aceasta să părăsim cercul lucrurilor însele pentru a urca într-un cer separat al ideilor. — Există astăzi un acord cuprinzător că această critică a concepţiei lui Platon nu îşi nimereşte cu adevărat ţinta, ci se raportează mai întâi la o anumită formă a platonismului care a fost susţinută în Academia platonică, în numele lui Platon. De altfel este necesară o anumită doză de injustiţie hermeneutică atunci când un discipol — Aristotel a aparţinut oricum aproape 20 de ani Academiei — se desprinde de un învăţător însemnat.

Dacă, în modelul ontologic, filosofia se concepe pe sine prin raportare la obiectul ei, atunci acest lucru este de aşteptat şi pentru modul cum îşi înţelege metoda. Considerată etimologic, metoda ţine de grecescul *hodós* (calea) şi înseamnă textual „urmarea unei căi".

Pentru ontologie, metodologia nu este în fapt nimic altceva decât indicarea drumului spre adevăr, care este deschis celui ce cunoaşte în existentul însuşi. Aceasta corespunde cerinţei, formulate adesea şi astăzi, că metoda trebuie să fie în acord cu obiectul şi să i se „acomodeze". Şi ce este, oare, mai plauzibil decât reprezentarea că metoda trebuie să se orienteze după obiect şi nu invers ? Platon a caracterizat metaforic, în vestita sa parabolă a peşterii, din cartea a VII-a a „Republicii", acest drum spre *óntos ón* prin patru stadii. El conduce cunoaşterea de la umbrele de pe peretele peşterii, pe care le percep cei înlănţuiţi în peşteră, la observarea a ceea ce aruncă umbrele în peşteră — un foc şi oameni ce se mişcă şi poartă obiecte — apoi la cunoaşterea lumii reale din afara peşterii şi, în cel din urmă, la contemplarea Soarelui ce le luminează pe toate şi de la care toate capătă viaţă şi căldură. Parabola Soarelui şi a liniilor de orizont desăvârşesc în imagini şi pilde metodologia lui Platon, care nu reprezintă doar o regulă de procedură pentru ştiinţă, ci vrea să arate sufletului calea din lumea umbrelor spre Soare, ca idee a binelui. Deoarece drumul ce duce afară din peşteră înseamnă, în acelaşi timp, cunoaştere şi, totodată, eliberare a sufletului, metoda filosofică a lui Platon trebuie să fie înţeleasă ca o cale de instruire a sufletului cu ţelul ridicării lui la condiţia divinului. Parabola peşterii nu poate să fie interpretată mai departe aici, căci întreaga istorie a filosofiei poate fi scrisă şi ca istorie a interpretării ei. Metafora luminii pătrunde de atunci întreaga conceptualizare a gândirii apusene; de la Isus ca „lumină a lumii", prin „luminare" („îmi apare evident" !), „lumina naturală" a raţiunii (*lumen naturale*), clarificare a „conceptelor", „luminism", „luminare a existenţei" (Jaspers) şi „reflexie" (ca metaforă a opticii), ea îşi împrumută forţa şi pregnanţa plastică din câmpul conceptual al simţului văzului: înţelegerea, părerile, punctele de vedere, privirile de ansamblu*, evidenţele (de la latinescul *video* = eu văd), intuiţiile (de la latinescul *intueor* = privesc la, zăresc, văd), precum şi „ochiul sufletesc" şi „fulgerul gândirii" nu au voie să fie uitate într-o asemenea enumerare. În parabola liniilor la orizont, Platon a precizat din punct de vedere „epistemologic" cele patru porţiuni ale drumului ce conduce afară din peşteră. Primele două stadii aparţin lumii *doxei*, adică aparenţei sensoriale şi opiniei, cele două faze ulterioare sunt trepte ale cunoaşterii în sensul propriu al cuvântului: forme ale cunoaşterii existentului adevărat în gândire. Geometria este treapta premergătoare spre cunoaştere filosofică a ideilor, căreia Platon îi subordonează dialectica, în calitate de gen de cunoaştere. Că trebuie să existe cunoaştere nesenzorială a aflat Platon din geometrie, ştiinţa care consideră ceea ce este desemnat doar un prilej pentru a vorbi apoi despre linii şi figuri pur şi simplu gândite „ideale" (De aceea deasupra intrării Academiei stătea scris: „Nu are voie să intre cine nu este geometru !"). Ne putem clarifica cum caracterizează Platon metoda filosofică, după felul cum determină cunoaşterea geometrică ca imagine sau copie a celei filosofice. Potrivit lui Platon, noi luăm lucrurile reale, ca obiect al *dóxei*, drept punct de plecare al unei cercetări ce înaintează prin argumentul şi contraargumentul dialectic (în greacă *dialégesthai* — a conversa) spre ceea ce există cu adevărat şi este adevăra. Cunoaşterea adevărului însuşi este însă o contemplare pe care dialectica o poate doar pregăti, şi nu înlocui. În realitate însă, după

---

* Toate echivalenţele germane ale acestor expresii conţin cuvântul *Sicht* = vedere. (*n.tr.*)

Platon, această contemplare este o reamintire (*anámnēsis*) a sufletului despre ceea ce a contemplat, şi anume în preexistenţa lui înainte de izgonirea în trup, când a putut vedea ideile în mod nemijlocit, cu „ochiul minţii". Modelul cunoaşterii ca reamintire a fost susţinut întotdeauna, într-o formă schimbată, în tradiţia platonică. Redus la nucleul său argumentativ, el spune că noi nu putem prinde adevărul cu mijloacele pe care ni le oferă simţurile noastre şi, deoarece simţurile ne îngăduie să ştim ceva despre lumea exterioară, urmează că noi trebuie să purtăm întotdeauna deja în noi cunoaşterea a ceea ce este adevărat; o asemenea cunoaştere nu poate să constea, aşadar, decât în clarificarea şi limpezirea a ceva ce este propriu-zis deja cunoscut. În scrierile şi exprimările metodologice ale lui Aristotel (*v.* înainte de toate *Metafizica* 980 *a ff* şi *Analitica secundă*) nu mai găsim asemenea imagini, ce provoacă gândirea, ca parabolele lui Platon. Aici demersul este foarte sobru. Mai întâi, Aristotel subliniază că filosofia, dacă ea este cu adevărat ştiinţa generalului, neschimbătorului, precum şi a temeiurilor şi cauzelor, trebuie să poată fi învăţată de toţi, căci toate acestea sunt accesibile tuturor. Pentru o comunitate „academică" elitară a filosofilor, al căror suflet este în mod deosebit pregătit să contemple adevărul, nu există loc la Aristotel. Deoarece esenţa tcăutată în lucrurile însele, putem începe liniştiţi cu percepţia lucrurilor, şi nu trebuie — ca la Platon — să ne strămutăm în gândirea pură. Ştiinţa ia naştere, după Aristotel, din percepţie (*aisthēsis*), amintire (*mnēme*) şi experienţă (*empeiría*); experienţa lumii exterioare, şi nu „reamintirea", este calea spre adevăr. — Apoi cel ce cunoaşte temeiurile poate oferi întemeieri. Putem caracteriza formal modul în care se întemeiază şi întemeierile valide prin ceea ce s-a numit, mult mai târziu, „logică formală". Aristotel a dezvoltat astfel o metodologie cuprinzătoare, care este expusă în scrierile reunite mai târziu sub titlul *Organon* (în greacă *órganon* = instrumentul). El a pornit în această privinţă de la dialectica lui Platon şi a derivat de aici, independant de modelul pe care îl oferă geometria, învăţătura despre raţionamentul corect (*syllogismós*), învăţătură ce furnizează baza metodologiei aristotelice. (Abia stoicii au numit această disciplină „logică", adică ştiinţă despre *lógos*.) Aristotel cunoaştea deja deosebirea dintre inducţie (*epagogḗ*) şi deducţie (*apódeixis*), adică dintre raţionamentul de la particular la general şi de la general la particular; el oferă o teorie a demonstraţiei şi preliminarii ale unei logici a modalităţilor (logică a posibilului, realului şi necesarului). Marea sa realizare constă în faptul că descoperă un calcul complet al raţionării deductive — şi anume silogismul — care a fost socotit până în secolul al XIX-lea ca prototip al logicii formale; şi Kant socotea logica formală drept o ştiinţă desăvârşită de Aristotel. Dacă cunoaşterea ştiinţifică trebuie să se orienteze din punct de vedere metodologic după modelul geometriei sau matematicii sau, dimpotrivă, după logica formală, a fost întotdeauna un punct de divergenţă între platonici şi aristotelici. Abia în secolul al XIX-lea disputa a devenit în mare măsură lipsită de obiect, deoarece a devenit plauzibil că matematica însăşi este o ramură a logicii. Pentru a ajunge aici a fost nevoie de o extindere cuprinzătoare a logicii clasice aristotelice, pe care Kant şi Hegel însuşi ar fi socotit-o drept imposibilă sau nepermisă.

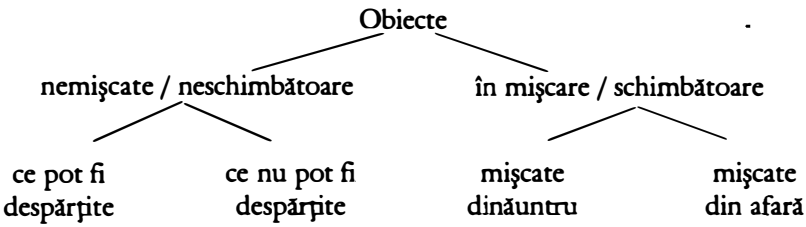
Că filosofia în întregul ei constă din diferite discipline parţiale este o teză ce a fost susţinută pentru prima dată de Aristotel în forma ei astăzi curentă. Este adevărat că şi potrivit lui Platon filosofii se ocupau cu lucruri diferite; filosofia însăşi este însă, după el,

doar *una* şi ea este în realitate filosofie, practică chiar şi acolo unde este vorba de probleme pur teoretice. Cicero spunea despre Socrate: „Socrate este primul care a coborât filosofia din cer, a aşezat-o în oraşe, a introdus-o chiar în case şi a silit-o să cerceteze viaţa, moravurile, binele şi răul" (*Convorbiri în Tusculum*, V 10). Nu a strămutat-o oare Platon din nou în cerul ideilor ? — Lucrurile par să stea aşa numai la prima vedere. În realitate, filosofia lui trebuie interpretată drept încercare de a scoate programul socratic al luminării din aporetică, sub semnul celui mai bun *lógos*, şi de a-l realiza în fapt. Generalul etic, acel general care l-a preocupat pe Socrate — evlavia, curajul, dreptul — devine astfel idee, punctul final de care încercăm să ne apropiem prin dialectică. Faptul că Platon examinează şi ideile neetice, iar în *Timaios* dezvoltă chiar şi o întreagă cosmologie, nu trebuie să ne împiedice să vedem că toate acestea au loc în „intenţie practică". Proiectul practic al filosofiei schiţat de Socrate urmează să fie înfăptuit cu mijloace pur teoretice. Nu în zadar poartă opera fundamentală a lui Platon numele „Politeia" (*Republica*); ideea cea mai înaltă este ideea binelui şi nu „fiinţa ca atare", iar filosofia nu este nicicând scop în sine, ci mediu de orientare pentru instituirea şi cârmuirea corectă a statului. Teorii filosofice exterioare eticii vor fi judecate de Platon în mod nemijlocit din punctul de vedere al acestei funcţii politice şi pedagogice. Căci Platon îl face pe Socrate să spună: „Dacă ori filosofii nu vor domni acum în cetăţi, ori cei ce sunt numiţi acum regi şi stăpâni nu vor filosofa în chip adecvat, şi dacă acestea două — puterea politică şi filosofia — n-ar ajunge să coincidă ... nu va încăpea contenirea relelor, dragă Glaucon, pentru cetăţi şi neamul omenesc..." (*Republica*, 437 *cf.*) Dacă menirea filosofilor este, în cele din urmă, să stăpânească, nu poate exista filosofie de dragul filosofiei; cel puţin din punct de vedere etic, ea nu ar fi permisă. Motivul filosofic al regelui filosof, care tinde până la urmă spre autoîmputernicirea filosofiei pentru exercitarea puterii, a rămas activ în vremea noastră, înainte de toate ca tentaţie a intelectualilor de a înţelege în mod greşit posesia cunoaşterii teoretice drept o legitimare a pretenţiilor lor de dominare. Kant a obiectat împotriva acestui punct de vedere: „Nu este de aşteptat ca regii să filosofeze sau ca filosofii să ajungă regi, dar nici nu este de dorit: căci posedarea puterii corupe inevitabil judecata liberă a raţiunii"*. Filosofi regi moderni — Friedrich al II-lea al Prusiei, Robespierre, Lenin, Mao, dar şi tehnocraţii în toate regiunile lumii — au făcut, din păcate, ca Immanuel Kant să aibă întotdeauna dreptate împotriva lui Platon.

Când Aristotel distinge între filosofia teoretică şi cea practică, aceasta înseamnă, în acelaşi timp, o justificare a teoriei ca atare şi o eliberare a practicii şi a raţionalităţii cuprinse în ea de dictatura teoreticienilor puri. Întemeierea pentru aceasta este din nou ontologică: există diferite feluri de obiecte şi diferite domenii de obiecte (*v. Metafizica* 994 *a* şi urm. şi 1025 *b* şi urm.). Aristotel le deosebeşte din două puncte de vedere: o dată după diferenţa „în mişcare/schimbător — nemişcat/neschimbător" — aici se resimte influenţa lui Parmenide şi Platon — şi apoi în funcţie de faptul dacă obiectele pot exista independent de principiul lor sau nu. De aici rezultă următoarea schemă:

---

* Imm. Kant, *Spre pacea eternă*, în Imm. Kant, *Scrieri moral-politice*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, p. 413. (*n.tr.*)



Ceea ce este nemişcat şi neschimbător (*akinēton*), care nu există separat de cel ce îl cunoaşte, este obiectul matematicii (geometriei). Dimpotrivă, ceea ce este în mişcare şi se schimbă (*kinēton*) — aşadar lumea *dóxei*, pentru Platon — trebuie împărţit, după Aristotel, potrivit punctului de vedere dacă ceea ce este în mişcare şi se schimbă are principiul mişcării şi schimbării în sine sau nu. În primul caz, el este obiectul fizicii, ca ansamblul ştiinţei naturii. (Ei îi aparţine şi psihologia, deoarece sufletul omenesc este, după Aristotel, ceva mişcat dinăuntru.) Ceea ce este în mişcare şi schimbător, dar nu are principiul mişcării şi schimbării în sine, este ceea ce e făcut de oameni: acţiunile lor şi urmările acestora. Faptul că există o filosofie a acestui domeniu — tocmai filosofia practică — nu reprezintă pentru Aristotel un temei al întoarcerii la unitatea platonică a filosofiei teoretice şi practice, în condiţiile primatului practicii. El insistă asupra faptului că lumea practicii este în aşa fel alcătuită încât ea nu permite o teorie cu un grad de exactitate propriu matematicii sau fizicii; el îi obiectează lui Platon că posesia ideii Binelui nu ne-ar ajuta câtuşi de puţin în practică; căci Binele este generalul, în timp ce acţiunea are loc întotdeauna într-un caz particular (*v. Etica nicomahică I*). Este evident că aceasta este o critică foarte virulentă la adresa ideologiei filosofilor-regi, o critică ce ţinteşte o reabilitare a simţului comun faţă de speculaţia filosofică. Totodată, Aristotel a acordat filosofiei practice o menire politică şi pedagogică însemnată; căci chiar dacă ea nu poate să conducă nemijlocit acţiunea, ea poate în genere clarifica condiţii ale practicii şi să promoveze o înţelegere sistematică a fiecăruia asupra etosului trăit. În acest sens, el afirmă că scopul filosofiei teoretice ar fi adevărul, cel al filosofiei practice, dimpotrivă, „opera" (*érgon*), şi că noi nu practicăm filosofia de dragul teoriei, ci pentru a deveni oameni mai buni.[1]

Ce este nemişcatul neschimbător care poate fi despărţit ? Nu este el, oare, din nou ideea platonică, adică *óntōs ón*, care există „despărţit" (*choris*) de lucrurile individuale reale? Aici trebuie amintit că Aristotel a determinat filosofia drept ştiinţa despre temeiurile şi cauzele a ceea ce există. Dacă există temeiuri şi cauze, atunci trebuie să existe şi *prime* temeiuri şi cauze, adică principii, căci un lanţ al întemeierii fără sfârşit (*regressus in infinitum*) duce la lipsa întemeierii. Ştiinţa despre aceste temeiuri şi cauze prime este numită de Aristotel „filosofie primă" (*prōtē philosophia*, latineşte *prima philosophia*) şi el o supraordonează fizicii, care e cea de a *„doua filosofie"*. Când Andronicus din Rodos a adunat, în primul secol dinainte de Hristos, scrierile lui Aristotel şi a vrut să le editeze, se impusese deja în general, sub influenţă stoică, împărţirea ştiinţei în logică, fizică şi etică. A apărut problema locului scrierilor despre „filosofia primă" şi Andronicus a decis să le aşeze după scrierile fizice (*metà tà physiká*), şi de aici s-a născut cuvântul „metafizică". În teza lui Aristotel potrivit căreia ceea ce este prim, ca obiect al „filosofiei prime", trebuie să existe

nemişcat şi neschimbător, despărţit de primele obiecte ale cunoaşterii, se poate vedea o moştenire platonică ce îndreptăţeşte să se vorbească, în ciuda tuturor deosebirilor, de o metafizică platonic-aristotelică. Aristotel argumentează însă altfel decât Platon. Mai întâi, el afirmă că principiul prim al mişcării/schimbării, a ceea ce este în mişcare şi schimbător în lume trebuie să fie el însuşi nemişcat şi neschimbător pentru a putea răspunde la întrebarea: ce anume determină mişcarea şi schimbarea ? Astfel el ajunge la cel „imobil care mişcă", acel ceva care a fost redat întotdeauna în operele gândirii teiste de mai târziu prin expresia „mobilul imobil", şi a fost identificat cu un Dumnezeu personal. Acest prim mobil este conceput de Aristotel ca fiind divinul şi, de aceea, el numeşte „filosofia primă" şi teologie (*theologikē*). Obiectul ei este primul existent în lanţul întemeierii celor existente, imobilul care mişcă, ceea ce există în sensul cel mai înalt şi mai desăvârşit. Cealaltă determinare, mai precisă, a obiectului „filosofiei prime" pe care o oferă Aristotel nu poate fi pe deplin armonizată cu aceasta. „Există o ştiinţă care consideră fiinţa ca fiind (*tò ón hē ón*), cât şi proprietăţile ei esenţiale. Ea nu se confundă cu nici o ştiinţă specială, căci nici una din acestea nu consideră Fiinţa ca atare, în general, ci fiecare din ele îşi asumă o parte din ea şi examinează însuşirile ei, cum fac, de pildă, ştiinţele matematice" (*Metafizica*, 1003 *a*). Existentul ca atare şi în general este ceva ce nu se mişcă şi nu se schimbă, într-un alt sens decât imobilul care mişcă; nemişcat/neschimbător este el ca totalitate a celor mai generale structuri ale lucrurilor individuale şi diferit de acesta este el numai într-un sens *metodic,* deoarece nu există nici o disciplină ce se ocupă cu el. Aceste două determinări ale filosofiei prime sunt transmise şi fixate mai târziu în deosebirea dintre teologia filosofică, ca discipină a *metaphysica specialis,* şi ontologie, ca *metaphysica generalis*. Întotdeauna a existat însă o relaţie tensionată între teologie şi ontologie. Nu stă oare teologia deasupra ontologiei, dacă Dumnezeu a creat toate lucrurile ? Sau nu este oare ontologia ştiinţa cea mai înaltă, căci Dumnezeu este totuşi şi el ceva ce există ?

Dacă se încearcă să se determine mai precis, într-o delimitare ce tipizează, elementele platonice şi aristotelice ale metafizicii clasice, este recomandabil să se pornească de la învăţătura despre *anámnesis*. Platonismul este convingerea că ceea ce este adevărat poate fi găsit nu în lumea sensorială interioară, ci numai în locul în care se află gândirea însăşi, adică înăuntrul sufletului sau al conştiinţei. Aristotelismul este, dimpotrivă, o filosofie a întoarcerii spre lume, determinată de siguranţa de a găsi în experienţa sensorială cel puţin puncte de contact pentru cercetarea a ceea ce este adevărat. Dacă considerăm expresiile epistemologice *a priori* (în latină, *mai întâi*, adică independent de experienţă) şi *a posteriori* (în latină, *după aceea*, pe temeiul experienţei), atunci putem numi platonismul o metafizică a aprioricului, iar aristotelismul o metafizică a aposterioriului sau a empiricului; întreg empirismul de mai târziu este determinat aristotelic.

Ceea ce înseamnă o astfel de deosebire în metafizica însăşi, aceasta o putem clarifica cu referire la dovezile în favoarea existenţei lui Dumnezeu. Platonicienii, Augustin, Anselm şi Descartes dovedesc existenţa lui Dumnezeu pornind de la simplul concept sau de la simpla idee de Dumnezeu, care nu ar fi desăvârşit dacă nu ar exista. Această dovadă, numită „ontologică", a existenţei lui Dumnezeu se sprijină pe temeiuri ce nu pot fi derivate din experienţă — înainte de toate pe conceptul fiinţei perfecte, despre care Descartes încearcă să arate că noi nu am fi putut nici să-l creăm, nici să-l luăm din experienţa noastră asupra lumii; prin anamneză luăm cunoştinţă de o „idee înnăscută" ce ne garantează existenţa a

ceea ce ea reprezintă. Dimpotrivă, aristotelicul Toma din Aquino — şi o mare tradiţie ce porneşte de la el — argumentează, în dovada existenţei lui Dumnezeu, „în mod cosmologic", adică existenţa lucrurilor finite, întâmplătoare, devine bază pentru a proba existenţa unei fiinţe necesare şi infinite ca temei al acestora; este vorba, de fapt, de o dovadă a existenţei lui Dumnezeu pe temelia experienţei exterioare. Şi în cearta medievală a universaliilor, în care se punea întrebarea dacă generalul, universalul pe care îl prindem în noţiuni generale, există ca atare sau numai ca o construcţie a gândirii noastre, realiştii erau de cele mai multe ori platonici, iar nominaliştii (latineşte *nomen* — numele; aici raportat la noţiune) aristotelici. Lucrul nu este surprinzător, dacă ţinem seama de asemănarea între teoria ideilor şi realismul universaliilor. Dacă cunoaşterea, inclusiv cunoaşterea generalului, este lăsată să înceapă întotdeauna cu percepţia, ca la Aristotel, putem presupune că şi în cazul acestui general nu este vorba până la urmă de nimic altceva decât de rezultatul unei abstracţii ce prelucrează materialul experienţei.

Platonic este drumul filosofic „spre interioritate" (*reditus in se ipsum*), aristotelic — cel „spre exterior"; platonismul este „apriorist", aristotelismul — „empirist". Această tipizare schematică trebuie să fie întregită prin evaluarea corespunzătoare a rolului percepţiei şi al gândirii. Platonice sunt toate metafizicile „ochiului minţii", adică ale unui model al cunoaşterii care atribuie gândirii înseşi capacitatea de a prinde ceva real în mod intuitiv (*v.* şi subcapitolul 3.2.2). Aristotel a restrâns, dimpotrivă, intuiţia la unele principii ale demonstraţiei înseşi ce nu mai pot fi la rândul lor demonstrate, de exemplu la principiul contradicţiei. În rest, după el, orice percepţie (*aisthēsis*) este sensorială, iar gândirea doar o prelucrare discursiv-operaţională a ceea ce a fost perceput. Aristotelismul opune de aceea întodeauna modelului intuitiv al raţiunii, propriu platonicienilor, un model discursiv-operaţional, şi este evident că de această poziţie se leagă şi critica pretenţiei elitare a acelora ce dispun de capacităţi intuitive deosebite, ce nu pot fi controlate intersubiectiv. Aristotelismul este în acest sens egalitarist; el concede fiecărui om înzestrat cu simţ comun şi având răgaz pentru reflecţie cunoaşterea filosofică, şi nu doar câtorva „suflete nobile", care ar fi astfel chemate să-i stăpânească pe ceilalţi. În acest fel aristotelismul a devenit una dintre temeliile culturii noastre burghezo-democratice.

Din perspectiva pe care o oferă „filosofia ca ştiinţă" şi „filosofia ca luminare" stăruie însă aici un ciudat conflict. „Drumul spre interioritate", introspecţia, reflecţia asupra a ceea ce este *a priori* presupus şi valid — tocmai acestea sunt figurile fundamentale ale luminării, dacă o distingem de simpla acumulare de informaţii. Luminarea eşuează adesea pe „drumul spre exterior"; în ştiinţa asupra existentului, ca lume a obiectului, subiectul se pierde prea uşor din ochi pe sine însuşi. Tocmai acest exterior reprezintă însă ceea ce este intersubiectiv accesibil, în timp ce introspecţia se expune riscului de a rămâne în interioritatea pur privată. Astfel, luminarea, ca model filosofic, pare să se coreleze în mod necesar cu privatismul elitar al intuiţiei, iar modelul filosofiei ca ştiinţă — cu intersubiectivismul egalitar al gândirii operaţional-discursive. Este, de fapt, o problemă fundamentală cum s-ar putea armoniza reflexia ce ţinteşte să realizeze luminarea, ce poate fi înfăptuită numai de fiecare om în parte, cu normele unei vieţi publice democratic-ştiinţifice; dar aceasta este, până la urmă, nu o întrebare metafizică, ci una etică.

3.1.3. Paradigma mentalistă

Faptul că filosofia doreşte să cunoască ceea ce este, pare să fie ceva de la sine înţeles. Filosofarea ontologică este atât de atractivă deoarece aici aflăm ceva despre lume. Împrejurarea că filosofia a devenit de la Descartes mentalistă şi s-a retras în interioritatea conştiinţei poate să apară, din această perspectivă, ca o mare pierdere, chiar ca o deformare a unei relaţii originar „sănătoase" dintre subiect şi obiect. Criticii marxişti ai filosofiei burgheze au încercat să demaşte această întoarcere spre ea a filosofiei ca ideologie burgheză şi unul dintre ei a mers chiar atât de departe, încât a pretins că filosofii moderni ai conştiinţei nu sunt în stare să explice îmbunătăţirea bruscă a imaginii televizorului prin schimbarea tuburilor, în loc de a o explica printr-o „însănătoşire" instantanee a ochilor (*v.* Narski, 1967, p. 512). Care este însă, oare, cauza reală a acestei întoarceri ?

Dificultatea celui ce vrea să cunoască ceea ce este, este că el trebuie să presupună că ceea ce este poate fi cunoscut. Pentru filosoful de orientare ontologică, cunoaşterea adevărată este posibilă doar în calitate de cunoaştere a ceea este adevărat; de unde ştim însă că ceea ce este adevărat, *óntōs ón*-ul, este în genere, cognoscibil ? Cum poate fi el sigur că ceea ce crede că a cunoscut e realmente ceea ce este adevărat ? Prin cunoaşterea însăşi nu putem stabili acest lucru, căci este tocmai ceea ce se pune aici sub semnul întrebării: nu putem cunoaşte că noi cunoaştem. Filosofarea ontologică devine imposibilă de îndată ce se pune la îndoială în mod fundamental posibilitatea cunoaşterii fiinţei adevărate. Filosofia nu mai poate începe, aşadar, cu mirarea şi să se lase pur şi simplu în seama fascinaţiei lumii exterioare, ci trebuie să ia în serios orice îndoială, odată ce ea s-a născut, să facă din ea obiect al reflexiei şi apoi să încerce să o domine în aşa fel, încât filosofia, ca ştiinţă a adevărului, să rămână posibilă. Întrebarea iniţială nu mai poate fi: „Ce este ?", ci trebuie să fie: „Ce putem cunoaşte ?" sau „Ce pot să ştiu ?" (*v.*, *Critica raţiunii pure*, B 833).

Din punct de vedere istoric, această schimbare a fost realizată cu mult înaintea filosofiei burgheze, în scepticismul antic (de la grecescul *sképtomai* — iscodesc, privesc în jur, reflectez); argumentele ambelor şcoli sceptice, dintre care una a dominat un timp academia platonică, au însoţit de atunci mereu filosofarea şi au constrâns-o să se confrunte cu ele. În ceea ce priveşte temeinicia şi caracterul lor concludent, obiecţiile lor împotriva posibilităţii de a cunoaşte fiinţa însăşi nu au fost depăşite nici în epoca modernă. Chiar Descartes, virtuosul îndoielii metodice, a putut numi argumentele sceptice „poveşti vechi", pe care le reia fără plăcere şi cărora le adaugă doar un singur argument (*v.*, *Meditaţii despre filosofia primă*). Ne întrebăm acum de ce începutul filosofării cu îndoiala cere schimbarea paradigmei de la filosofia ontologică la cea mentalistă. În acest punct, trebuie să ne amintim de definiţia clasică a adevărului drept concordanţă a obiectului şi conştiinţei cunoscătoare (*adaequatio rei et intellectus*). Odată ce această adecvare a fost pusă sub semnul întrebării, nu ne mai putem raporta nemijlocit la *res* (în latină lucrul, faptul, obiectul); căci noi avem mai întâi doar *intellectus* şi trebuie să încercăm să-l contrazicem pe sceptic reconstruind şi asigurând adevărul ca *adaequatio* pornind de pe terenul conştiinţei.

Devine astfel clar că „drumul spre interioritate" nu reprezintă pur şi simplu o preferinţă subiectivă pentru interioritate, ci este impus de presiunea scepticismului şi a argumentelor sale. De la scepticismul antic, orice filosofare temeinică începe cu îndoiala,

chiar dacă acesata nu este un început deosebit de atrăgător — căci cine acceptă cu plăcere să cadă într-o asemenea nesiguranţă – şi toţi filosofii, şi cei de orientare ontologică, au trebuit să reacţioneze faţă de ea şi s-au străduit mereu să dovedească mai întâi cognoscibilitatea a ceea ce este adevărat. Herbart scrie astfel: „Orice începător iscusit în filosofie este sceptic" (*Filex, Philosophie*, p. 33). Faptul că şi Academia platonică a devenit sceptică nu este uimitor, dacă ne amintim cum determină Platon relaţia dintre cunoaştere (*epistḗme*) şi opinie (*dóxa*). Platon a raportat cunoaşterea la reamintirea sufletului, deoarece el nu mai era dispus să pună pe acelaşi plan lumea *doxei* cu cea a lui *óntōs ón*; dacă acest scepticism cu privire la lumea exterioară este întregit printr-o îndoială asupra reamintirii înseşi, atunci nu mai există oprimare, iar cunoaşterea nu mai poate atinge solul sigur al fiinţei. Numai dacă izbutim să înlocuim învăţătura semimitică despre anamneză printr-un argument ce nu poate fi zdruncinat de scepticism, numai atunci filosofia va putea, după scepticism, să înceapă din nou ca ştiinţă.

Trebuie să-i fim rrecunoscători lui Augustin că a găsit o asemenea cale de ieşire din scepticism. După ce a susţinut mult timp el însuşi scepticismul, şi-a dat seama că există ceva ce nu poate fi pus la îndoială de cel ce se îndoieşte, şi acesta este faptul că el se îndoieşte şi că, pentru a se îndoi, trebuie să existe: „Mă îndoiesc, deci exist" (*dubito, ergo sum*) este argumentul (*De Trinitate*, X; *v.* şi Augustin, *De libero arbitrio*, cap. 3). Existenţa conştiinţei celui ce se îndoieşte nu poate fi pusă la îndoială de el şi este pentru el, prin aceasta, primul fapt neândoielnic. Astfel scepticismul poate fi învins cu propriile sale arme, ceea ce înseamnă însă că trebuie să începem cu conştiinţa şi trebuie să filosofăm mai întâi în mod mentalist.

Nu este, oare, „*dubito, ergo sum*" deja „*cogito, ergo sum*" („gândesc, deci exist") a lui Descartes ? Aici se confirmă din nou teza deja amintită cu privire la „nuanţă" în istoria filosofiei. Ceea ce este nou la Descartes nu este argumentul ca atare, nici cel puţin extinderea lui *dubito* asupra tuturor actelor conştiinţei — *cogito* nu înseamnă doar „eu gândesc", ci tot ce poate fi conştient, adică şi percepţii, senzaţii, sentimente ş.a.m.d. — ci priveşte ceea ce înţelege cel ce gândeşte „eu exist" prin eul său. Augustin se înţelege pe sine de la început, în mod teologic, drept creaţie a lui Dumnezeu, şi este de aceea sigur că va putea recunoaşte în ceea ce găseşte în el urmele lui Dumnezeu, semne ale gândurilor ce l-au inspirat pe acesta în creaţie şi în actele sale. Cu vestita frază „Nu merge spre în afară, întoarce-te spre tine; înăuntrul omului sălăşluieşte adevărul !" (*De vera religione*), el reaşează filosofia în cadrele unei metafizici a reamintirii restructurate neoplatonic, unde ideile devin „gânduri ale lui Dumnezeu" care îl călăuzesc în crearea lumii şi în acţiunile sale asupra oamenilor, gânduri pe care le-a revelat apoi — cum spune Biblia — prin Fiul său. Pe această cale, nu numai întreaga filosofie, dar şi scepticismul antic devin „slujnica teologiei" (*ancilla theologiae*). Descartes se deosebeşte de Augustin doar prin aceea că acest cadru teologic cade, iar *cogito*-ul se susţine pe sine, fără orice alte împrumuturi.„Discursul asupra metodei" indică şi autobiografic ce anume stă în spatele lui: nevoia subiectului modern de autonomie, de independenţă raţională, de certitudine în cunoaşterea pe care a dobândit-o singur — principiul filosofiei luminării (*v.* Krüger, 1962). Toate acestea trebuie stinse şi asigurate prin opoziţie faţă de autoritatea tradiţiei legitimate teologic în genere. De aceea Descartes atribuie „poveştile" pe care le reprezintă, după el, argumentele sceptice „geniului rău". S-ar putea ca şi ceea ce neoplatonismul creştin şi augustianismul au crezut că au găsit drept neîndoielnic „pe drumul spre interioritate" — aşadar toate adevărurile *a priori* — să fie

sugestii ale unui *genius malignus* (geniu rău). Dar chiar dacă un asemenea geniu înşeală, spune Descartes, el nu poate înşela în ceea ce priveşte faptul că exist atunci când gândesc că exist — atât de departe nu ajunge puterea lui. Preţul pentru aceasta este că cel ce gândeşte nu poate pretinde, la început, mai mult decât ceea ce este gândit şi implicat în *cogito ergo sum*; după scepticism şi după teologie, filosofia trebuie să înceapă ca filosofie pură a conştiinţei.

Schimbarea de paradigmă de la fiinţă la conştiinţă modifică în mod necesar şi conceptul filosofiei. Este adevărat că echivalarea filosofiei şi a ştiinţei este păstrată în genere până la Hegel — căci şi Descartes spune că „termenul filosofie desemnează studiul înţelepciunii, iar prin înţelepciune înţelegem nu numai perspicacitate în viaţa de fiecare zi, ci şi o cunoaştere desăvârşită a tuturor acelor lucruri pe care omul le poate cunoaşte" (Descartes, *Principiile filosofiei*, XXXI şi urm.) — dar după scepticism filosofia primă nu mai poate fi ontologie. „Metafizica" nu mai înseamnă după Descartes învăţătura despre ceea ce există ca atare şi în genere, ci ea conţine, ca primă parte a sistemului filosofic, „principiile cunoaşterii omeneşti". Faptul că trebuie să începem în filosofie nu cu cercetarea obiectelor, ci a posibilităţilor şi graniţelor cunoaşterii noastre asupra obiectelor, este şi punctul de plecare al lui Kant şi, din acest punct de vedere, el rămâne cartesian. Ceea ce s-a numit mai apoi, în secolul al XIX-lea, „teoria cunoaşterii", ia locul filosofiei prime. Pot fi trecute cu vederea orice posibilităţi şi limite ale cunoaşterii noastre, cât timp sunt stabilite în câmpul experienţei asupra obiectelor numai în punctul pe care îl reprezintă conştiinţa, iar îndoiala cartesiană, ca îndoială metodică, este tocmai metoda de a izola conştiinţa, ca principiu ce face posibilă cunoaşterea şi o limitează, de tot ce se constituie ca reprezentare despre obiect, abia prin conştiinţă.

Kant afirmă: „Orice filosofie este fie cunoaştere din raţiune pură, fie cunoaştere raţională din principii empirice. Prima se numeşte filosofie pură, a doua, filosofie empirică." Conceptul de filosofie empirică redă înţelegerea tradiţională a filosofiei de la Aristotel. Definiţia mai strictă a filosofiei este dimpotrivă: „Cunoaştere raţională pură din simple concepte este numită filosofie pură sau metafizică." „Pur" înseamnă aici „independent de şi neamestecat cu o cunoaştere empirică"; metafizica este cunoaştere raţională *a priori*, iar aceasta este tradiţia platonic-augustiniană. Kant procedează însă în mod cartezian atunci când scrie: „ţinta mea este de a-i convinge pe toţi cei ce cred că merită să te îndeletniceşti cu metafizica de faptul că este neapărat necesar ca ei să-şi întrerupă pentru o vreme orice activitate, să nu mai ţină seama de cele ce s-au înfăptuit până în prezent şi să-şi pună mai întâi de toate întrebarea: este metafizica în genere posibilă ?" * În locul îndoielii carteziene, care la Descartes trebuie să deschidă drumul spre metafizică, ca învăţătură despre principiile cunoaşterii omeneşti, la Kant apare interogaţia mai radicală dacă metafizica în genere există şi ce o face posibilă. Kant socoteşte că metafizicii, în calitate de „cunoaştere din raţiune pură", trebuie să-i premeargă „o critică a raţiunii pure", care trebuie să clarifice dacă şi în ce sens poate să fie raţiunea pură, independentă de experienţă, o facultate de cunoaştere în genere. Cercetarea integrală a condiţiilor subiective ale cunoaşterii, Kant o

---

* Imm. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa ca ştiinţă*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 46. (*n.tr.*)

numeşte „filosofie transcendentală", explicând termenul „transcendental" astfel: „Numesc transcendentală orice cunoaştere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaştere a obiectelor, întrucât acesta este posibil *a priori*".* Nu obiectul cunoaşterii, ci cunoaşterea obiectului este problema filosofiei transcendentale. Kant rămâne ataşat pe de-a întregul unui concept pozitiv al metafizicii; ea nu mai poate să fie însă filosofie primă deoarece orice „cunoaştere prin raţiune pură" trebuie să treacă mai întâi prin critica raţiunii pure. Kant recunoaşte că pentru metafizică „numai calea *critică* mai rămâne deschisă" (*op. cit.*, p. 632).

În formularea lui Kant, interogaţia privitoare la cunoaşterea raţională pură este echivalentă cu interogaţia: „Cum sunt posibile judecăţi sintetice *a priori* ?" Faptul că în metafizică trebuie să fie vorba de cunoaştere sintetică rezultă din aceea că judecăţi analitice, în care predicatul repetă doar ceea ce este spus în subiect — „Celibatarii sunt bărbaţi necăsătoriţi", „Toate corpurile sunt întinse" — sunt *a priori* adevărate în mod banal. Căci nu trebuie să recurgem la experienţă pentru ca în explicaţia „celibatarului" sau a „corpului" să putem spune ceea ce este deja conţinut în aceste concepte. Metafizica a vrut, dimpotrivă, întotdeauna să fie sintetică, să extindă şi să îmbunătăţească cunoaşterea noastră şi nu doar să explice ceea ce ştim deja. După scepticism, filosofia primă ca ştiinţă despre „principiile cunoaşterii omeneşti" (Descartes) poate, potrivit lui Kant, doar încearcă să explice dacă şi în ce condiţii sunt posibile judecăţi sintetice *a priori* şi astfel „numele mândre ale unei ontologii care pretinde să dea într-o doctrină sistematică cunoaşterii sintetice *a priori* şi astfel „numele mândre ale unei ontologii care pretinde să dea într-o doctrină sistematică cunoaşteri sintetice despre lucruri în genere, (de exemplu, principiul cauzalităţii, trebuie să facă loc titlului modest al unei simple analitici a intelectului pur." (*op. cit.*, pp. 249–250). Astfel, în locul unei *metaphysica generalis* a existentului ca atare şi în genere vine o analiză a gândirii noastre şi a conceptelor ei în măsura în care ele conţin *a priori* determinările generale a tot ceea ce poate fi obiect al cunoaşterii noastre.

Noua determinare a filosofiei prime ca ştiinţă despre principiile cunoaşterii omeneşti sau ca filosofie transcendentală are consecinţe considerabile pentru determinarea obiectului filosofiei. Kant ajunge la sfârşitul „Analiticii intelectului", a cărui parte centrală este „Deducţia conceptelor pure ale intelectului", la rezultatul: „Condiţiile *posibilităţii experienţei* în genere sunt în acelaşi timp condiţii ale *posibilităţii obiectelor experienţei* şi de aceea au valabilitate obiectivă într-o judecată ştiinţifică a priori (*op. cit.*, p. 187). Lucrurile nu stau, aşadar, aşa cum afirmă ontologia, şi anume că modul nostru de a cunoaşte trebuie să se orienteze după obiecte, că modurile şi posibilităţile noastre de a cunoaşte stabilesc *a priori* ceea ce poate şi nu poate fi obiect al cunoaşterii noastre. Astfel se răstoarnă ierarhia tradiţională şi în ceea ce priveşte raportul dintre obiect şi metodă, căci metoda nu se poate adecva unui obiect ce poate fi constituit abia urmând o metodă.

Metoda aparţine deja la Descartes „principiilor cunoaşterii omeneşti" şi precede orice cunoaştere a obiectului. În *Discursul asupra metodei*, Descartes o determină prin patru reguli: (1) nimic nu trebuie acceptat ca adevărat dacă nu se oferă spiritului atât de clar şi distinct

---

* Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 59. (*n.tr.*)

încât nu mai poate fi pus la îndoială; (2) toate problemele trebuie să fie descompuse în probleme componente elementare; (3) soluţia trebuie căutată în ascensiune ordonată de la simpu la complex: (4) prin enumerare şi revizuire complete trebuie să ne asigurăm că nu am uitat nimic.* Prima regulă priveşte punerea la început a îndoielii, precum şi izolarea a ceea ce nu mai poate fi pus la îndoială şi trebuie să reţinem că claritatea şi distincţia sunt cerinţe subiective pe care trebuie să le satisfacă obiectul cunoaşterii, şi nu invers. Regula a doua şi a treia stabilesc succesiunea analizei şi sintezei; considerându-le împreună se vorbeşte aici de metoda descompunerii şi compoziţiei (în latină *resolutio* — descompunere; *compositio* — compunere) sau, de asemenea, de metoda „analitică". Cea de a patra regulă presupune cunoaşterea unui ideal de completitudine, ce nu poate fi înfăptuit decât într-un sistem al cunoaşterii. Dacă întrebăm de unde are Descartes aceste reguli, el nu ne va trimite la natura obiectelor — acest lucru ar fi circular — ci la geometria euclidiană, a cărei procedură şi rezultate sunt singurele care l-au convins în lumina cerinţelor sale de claritate şi distincţie; nici o altă ştiinţă nu putea să concureze cu aceasta. Dacă geometrii procedează în mod resolutiv şi compozitiv şi ajung astfel la rezultate clare şi distincte, de ce nu ar proceda şi filosofia tot aşa şi nu ar putea să ajungă la rezultate asemănătoare ? De aceea Descartes, în opoziţie cu tradiţia silogismului aristotelic, restabileşte geometria în vechile ei drepturi platonice. Aplicată problemei cunoaşterii, îndoiala este *resolutio*; căci adevărul va fi descompus în elementele sale, *intellectus* şi *res*, şi prin aceasta *adaequatio* este problematizată. *Compositio* nu poate să derive atunci decât din *ego cogito* şi ea trebuie să încerce să reconstruiască clar şi distinct, în paşi controlabili, ceea ce numim *adaequatio*. În cele din urmă, filosofia reconstruită în acest fel trebuie să constituie un sistem; căci numai dacă ştiinţa este completă putem fi siguri că am înlăturat pe deplin îndoiala. Faptul că filosofia este posibilă numai ca sistem este o reprezentare ce deosebeşte filosofia modernă de cea antică; în acest sens, toţi filosofii până la Hegel au fost cartesieni. Astfel, Kant scrie că „sistemul oricărei cunoaşteri filosofice este filosofie" (*op. cit.*, p. 621), ceea ce înseamnă că *filosofia* merită acest nume doar ca sistem al cunoaşterii filosofice. Încă în *Enciclopedia ştiinţelor filosofice* a lui Hegel (1830) se spune: „O filosofare fără sistem nu poate avea nimic ştiinţific."**

Astfel, filosofia cea nouă începând cu Descartes poate considera drept obiect al ei numai ceea ce corespunde anumitor cerinţe metodologice, cerinţe ce preced cunoaşterea obiectului şi o determină. Deoarece Descartes îşi împrumută metodologia din geometrie, nu este de mirare că singurul lucru ce poate fi cunoscut cu claritate şi distincţie despre obiectele din lume, în afara existenţei lor, sunt însuşirile lor geometrice; natura este *res extensa*, lume întinsă a corpurilor şi nimic altceva. Şi Kant afirmă că „în orice teorie a naturii nu este conţinută decât atâta ştiinţă a naturii câtă matematică" (*Metaphysiche Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, A VIII). Inversarea relaţiilor tradiţionale şi nemijlocit plauzibile dintre concept şi obiect este ceea ce se numeşte, prin raportare la caracterizarea dată de Kant propriului său demers, „răsturnarea copernicană". Kant se întreabă, ca

---

* Vezi R. Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce raţiunea bine şi de a căuta adevărul în ştiinţă*, Editura Academiei, Bucureşti, 1990, p. 122. (*n.tr.*)

** G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, Editura Academiei, Bucureşti, 1962, p. 55. (*n.tr.*)

şi Descartes, cu privire la condiţiile „oricărei metafizici viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă" (titlul *Prolegomenelor*) şi spune în această privinţă: „Aici se petrece acelaşi lucru ca şi cu prima idee a lui Copernic, care, văzând că explicarea mişcărilor cereşti nu dădea rezultate dacă admitea că toată armata stelelor se învârte în jurul spectatorului, încerca să vadă dacă nu s-ar reuşi mai bine lăsând spectatorul să se învârtă iar stelele să stea pe loc." (*op. cit.*, p. 24). Pentru metafizică aceasta înseamnă: „Până acum se admitea că toată cunoaşterea noastră trebuie să se orienteze după obiecte; dar, în această ipoteză, toate încercările de a stabili ceva despre ele *a priori* cu ajutorul conceptelor pe care cunoaşterea noastră ar fi fost lărgită, au fost zadarnice. Să încercăm deci o dată dacă n-am reuşi mai bine în problemele metafizice presupunând că lucrurile trebuie să se orienteze după cunoaşterea noastră, ceea ce concordă mai bine cu posibilitatea dorită a unei cunoaşteri a lor *a priori*, menită să stabilească „ceva asupra lucrurilor înainte de a ne fi date" (*op. cit.*, pp. 23–24). „Cunoaşterea raţională pură din concepte pure" în sensul judecăţilor sintetice *a priori* despre lume poate fi gândită ca posibilă numai atunci când — potrivit formulării celebre a lui Kant — „intelectul prescrie raţiunii legile sale" (*v. Prolegomene* § 36), şi nu natura intelectului.

Preţul pentru această cotitură, şi pentru avantajele ce pot rezulta pentru metafizică ca ştiinţă, este mare: căci faptul că natura, aşa cum există ea independent de noi, nu îngăduie să-i prescriem legi este de la sine înţeles. Trebuie, aşadar, să distingem între lucruri, aşa cum sunt ele „în sine", şi lucrurile aşa cum ne apar sau aşa cum le cunoaştem. Prin urmare, metafizica, ca totalitate a judecăţilor sintetice *a priori* şi ca ştiinţă în genere, este posibilă numai în domeniul experienţei posibile, adică despre obiecte ca aparenţe. Prin aceasta cad drept indemonstrabile toate enunţurile metafizice ce nu se pot sprijini pe experienţă: despre suflet şi nemurirea lui, despre lume ca întreg şi libertate omenească, înainte de toate despre Dumnezeu şi existenţa lui. Kant şi-a impresionat contemporanii în mod deosebit prin critica sa nimicitoare a dovezilor existenţei lui Dumnezeu. A contribuit la tragedia vieţii lui Kleist[2], iar Heine îl compară pe Kant cu Robespierre şi afirmă că critica sa a dovezilor existenţei lui Dumnezeu ar fi o faptă mult mai radicală şi bogată în urmări decât întreaga Revoluţie franceză. Francezii au decapitat doar un rege, însă „Immanuel Kant a ... luat cu asalt cerul, el a omorât cu spada întreaga garnizoană ... stăpânul suprem al lumii înoată nedovedit în sângele său" (Heinrich Heine, *Sämtliche Werke*, ed. H. Kaufmann, vol. IX, München, 1964, p. 241).

Dacă, însă, intelectul prescrie legi naturii, aceasta nu înseamnă că el le creează din nimic. (O asemenea *creatio ex nihilo* a non-eului de către eu în acţiune faptică pură a propovăduit abia Fichte.) Metafizica, în calitate de ştiinţă, nu mai poate fi gândită ca pe timpul lui Aristotel, ca ştiinţă a ceea ce este în mod obiectiv general, necesar şi neschimbător, ci acum se consideră invers, că numai ceea ce poate fi obiectul unor judecăţi general valabile, demonstrabile şi susceptibile să fie reunite într-un sistem, poate fi obiect al metafizicii. Totuşi, şi aceste judecăţi trebuie să se sprijine pe ceva care este obiect al judecăţii şi nu se epuizează în judecăţile însele. În acest punct trebuie să se amintească că şi filosoful platonic-augustinian-creştin, în drumul lui spre interioritate, găseşte mai mult decât doar faptul filosofării sale şi a existenţei sale; căci toate gândurile sunt gânduri despre ceva: *cogitata* lui *cogito*, conţinuturi ale unor *cogitationes*. Aceste conţinuturi ale conştiinţei nemijlocit preexistente, Descartes le numeşte „idei" (*ideae*), ceea ce am putea traduce mai

bine prin „reprezentări". (Nu avem voie să le confundăm cu ideile platonice, care sunt prototipuri obiective ale lucrurilor.) „Prin «idee» înţeleg forma oricărei conştiinţe, forma prin a cărei prindere nemijlocită eu devin conştient tocmai de această conştiinţă; de aceea este cert orice exprim prin cuvinte, dacă gândesc ceea ce spun, căci în mine există ideea a ceea ce este desemnat prin aceste cuvinte" (*Meditaţii despre filosofia primă*). Noţiunea subiectivă a ideii este astfel fundamentul a ceea ce se numeşte „idealism subiectiv", şi, în acest sens, toţi filosofii conştiinţei sunt idealişti. Dacă ei filosofează cu adevărat în mod cartezian, nici nu pot începe altfel decât în felul idealiştilor; căci despre obiectele reale sau materiale nu este cunoscut, mai întâi, nimic; dacă reprezentărilor noastre le corespund obiecte, adică dacă există adevăr în sens de *adaequatio*, trebuie întotdeauna să fie mai întâi arătat. Problema lumii exterioare este astfel problema epistemologică fundamentală a noii filosofii. După ce a intervenit îndoiala, nu mai putem înlocui reprezentările noastre despre lucruri cu lucrurile însele; a le socoti imagini ale lucrurilor ar fi pur dogmatism. Cum se arată, aşadar, că reprezentările, conceptele şi metodele noastre au o raportare la obiecte reale şi în acest sens pot fi obiective ? Descartes produce, în acest loc, dovezile sale ale existenţei lui Dumnezeu; în sistemul său, Dumnezeu are doar îndatorirea să asigure obiectivitatea străduinţelor noastre de cunoaştere subiective. Faptul că ne putem ruga lui este o chestiune privată. Kant oferă, după critica dovezilor existenţei lui Dumnezeu, celebra sa „deducţie a conceptelor pure ale intelectului", deducţie ce trebuie să justifice reprezentarea potrivit căreia conceptele noastre a priori despre lucruri sunt adecvate lucrurilor şi posedă obectivitate. Rezultatul a fost deja citat: deoarece „condiţiile posibilităţii experienţei sunt totodată condiţii ale posibilităţii obiectelor experienţei", conceptele noastre au „valabilitate obiectivă într-o judecată sintetică *a priori*". Important este, din nou, că ele au valabilitate obiectivă numai în calitate de concepte despre obiecte ale experienţei, adică despre fenomene.

Kant şi-a desemnat poziţia, în sensul conceptului subiectiv al eului, drept „idealism transcendental" şi a afirmat că ea este, totodată, „realism empiric". Fichte realizează apoi trecerea la idealismul absolut, pe care îl dezvoltă mai departe Schelling şi Hegel. Idealismul absolut este o poziţie filosofică ce afirmă că absolutul este ideea, ca unitate a subiectului şi obiectului, a gândirii şi realităţii, adică Ideea absolută. Acest idealism se deosebeşte de cel al lui Platon prin aceea că el pleacă, cu Descartes şi Kant, de la subiectivitatea conştiinţei şi rezistă tentaţiei de a vedea ideea ca obiectivitate pură; se pretinde însă că, fără a părăsi cercul subiectivităţii, se pot depăşi graniţele trasate de Kant metafizicii şi se poate câştiga un concept nu pur subiectiv al Absolutului. Filosofia lui Hegel poate fi privită astfel ca încercarea unei restaurări a ontologiei şi metafizicii pe teren cartezian-kantian.

Nu putem prezenta aici această încercare, căci trebuie să ne concentrăm asupra istoriei conceptului filosofiei. Important este doar că idealismul absolut german rămâne mentalist; căci el respectă explicit întoarcerea carteziană spre *cogito* — Hegel caracterizase odată dialectica lui drept „scepticismul înfăptuit" — şi nu susţine în esenţă un alt concept al filosofiei decât cel al paradigmei mentaliste în ansamblu.

Mai rămâne problema diviziunii filosofiei în paradigma mentalistă. Opoziţia clasică „monism platonic versus dualism aristotelic" în ceea ce priveşte raportul filosofiei teoretice şi practice este continuat în mod făţiş în întreaga perioadă. Descartes scrie: „Întreaga filosofie este ... asemănătoare unui copac ale cărui rădăcini sunt metafizica, al cărui trunchi este fizica şi ale cărui ramuri sunt toate celelalte ştiinţe, ce pot fi reduse la trei, principale,

şi anume, la medicină, mecanică şi etică. Prin etică înţeleg cea mai înaltă şi desăvârşita învăţătură a moravurilor, care, presupunând întreaga cunoaştere a celorlalte ştiinţe, reprezintă ultima şi cea mai înaltă treaptă a înţelepciunii" (Descartes, *Principiile filosofiei*, XLII). Acesta este un model monist, deoarece fizica şi etica cresc din una şi aceeaşi rădăcină, şi anume din metafizică, din învăţătura despre „principiile cunoaşterii omeneşti"; în acest sens, etica pare să rezulte, în cele din urmă, din cunoaşterea lumii — Kant, dimpotrivă, susţine un model dualist; căci el contestă că, chiar şi dacă am fi cunoscut totul despre noi şi despre natură, am şti ce trebuie să facem. Fizica şi etica nu sunt ca trunchiul şi coroana unui copac, ci au rădăcini diferite. Filosofia teoretică şi filosofia practică se sprijină pe două „legislaţii" pe de-a întregul diferite ale raţiunii; dacă, în calitate de intelect teoretic, ea prescrie legi naturii, ea este ca raţiune practică origine a legilor proprii ale libertăţii, care nu sunt legi ale ceea ce există, ci ale ceea ce trebuie să fie. Cea mai înaltă lege a ceea ce trebuie să fie (*Sollengesetz*) este imperativul categoric. Fichte a transformat acest dualism al lui Kant într-un monism al raţiunii practice. Căci Eul absolut în acţiunea sa trebuie gândit în mod practic; oricum, el putea să se refere, în acest punct, la teza lui Kant despre „primatul raţiunii practice". Hegel, în cele din urmă, a înfăţişat Ideea absolută ca unitate a ideii teoretice şi practice, ceea ce, ţinând seama de afirmaţia că, în dialectică, contradicţiile sunt „depăşite", adică nu numai negate, ci şi conservate, conduce la unitatea monismului şi dualismului filosofiei teoretice şi practice.

3.1.4. Paradigma lingvistică

Ar fi trebuit să devină clar că trecerea de la paradigma ontologică la cea mentalistă — dacă este considerată doar din perspectiva temeiurilor argumentative — s-a produs printr-un demers de luminare. Atitudinea sceptică relevă pierderea încrederii naive; el este rezultatul introspecţiei, a unei noi reflecţii asupra a ceea ce a fost socotit până atunci ca fiind de la sine înţeles. Scepticismul înseamnă reflecţie pentru că în el gândirea şi cunoaşterea se raportează la ele însele şi la posibilitatea lor şi astfel, atât în scepticismul antic cât şi în cartezianism, a fost problematizat tocmai acel lucru de la care se aştepta în paradigma ontologică rezolvarea tuturor problemelor: cunoaşterea fiinţei însăşi. De la Descartes, îndoiala a fost „instituţionalizată" metodic şi a fost socotită drept începutul oricărei filosofări raţionale, în timp ce dogmatismul, care respinge îndoiala, şi scepticismul, care stăruie în îndoială, constituie tocmai alternativele printre care trebuie să-şi croiască drum „calea critică" a lui Kant. Cât de durabile sunt efectele scepticismului, ca demers de luminare, o putem aprecia după faptul că până astăzi mulţi filosofi cochetează cu scepticismul, dar nimeni nu vrea să fie socotit dogmatic.

Cea de a treia paradigmă a filosofiei, ce urmează să fie schiţată aici, paradigma lingvistică, se leagă de numele lui Ludwig Wittgenstein (1889–1951). Ea a luat naştere datorită faptului că dinamica luminării, care a făcut necesară o nouă constelaţie a ştiinţei şi luminării în modelul mentalist, împinge acum mai departe, dincolo de mentalism, şi cere

filosofiei noi performanţe reflexive, dacă ea vrea să rămână mai departe pe calea critică, între dogmatism şi scepticism. La Kant filosofia critică este critică a cunoaşterii în mediul conştiinţei, adică critică a raţiunii; la Wittgenstein, dimpotrivă, filosofarea critică apare drept critică a sensului în mediul limbajului: „Orice filosofie este o critică a limbajului" (4.0031)*. Întrebarea iniţială a lui Kant era: „Ce pot să ştiu ?". Wittgenstein, dimpotrivă, caută graniţa dintre ceea ce poate fi spus clar şi nonsens şi astfel problema lui este: „Ce pot să înţeleg ?" Dacă în mentalism filosofia începe cu îndoiala, experienţa de la care pleacă filosofia de tip lingvistic este prăbuşirea înţelegerii, confuzia: O problemă filosofică are forma: „Nu mă descurc" (L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 123). Pentru o privire de ansamblu poate servi schema următoare:

Paradigma	ontologică	mentalistă	lingvistică
Domeniu	fiinţă	conştiinţă	limbaj
Obiect	ceea ce există	reprezentări	propoziţii/exprimări
Început	mirare	îndoială	confuzie
Întrebare iniţială	Ce este ?	Ce pot să ştiu ?	Ce pot să înţeleg ?

Wittgenstein scrie: „Scopul filosofiei este clarificarea logică a gândurilor. Filosofia nu este o doctrină, ci o activitate. O operă filosofică constă în esenţă din explicaţii. Rezultatul filosofiei nu sunt «propoziţiile filosofice», ci clarificarea propoziţiilor. Filosofia trebuie să clarifice şi să delimiteze riguros gândurile, care altfel sunt, ca să zicem aşa, tulburi şi confuze" (4.112, *op. cit.*, p. 62). Idealul cartezian al claritãţii şi distincţiei este, aşadar, păstrat; el este însă raportat nu la cunoştinţe, ci la gânduri. Gândurile devin clare şi distincte prin clarificarea propoziţiilor, care, la rândul ei, este rezultatul activităţii clarificatoare a filosofiei. La această caracterizare a filosofiei, pe care Wittgenstein nu a schimbat-o, în ciuda marilor deosebiri dintre *Tractatus* şi opera mai târzie, atrag atenţia două lucruri: că nu trebuie să existe propoziţii filosofice de sine stătătoare şi că munca de clarificare a gândurilor este identificată cu clarificarea propoziţiilor.

Întemeierea primei teze stă în *Tractatus* nemijlocit înaintea pasajului citat mai sus: „Totalitatea propoziţiilor adevărate constituie întreaga ştiinţă a naturii (sau totalitatea ştiinţelor naturale). Filosofia nu este o ştiinţă a naturii. (Cuvântul filosofie, ceva ce stă sub sau deasupra, dar nu alături de ştiinţele naturale.)" (4.11 şi 4.111, *op. cit.*, pp. 61–62), Wittgenstein filosofează într-o situaţie istorică în care vechea unitate dintre filosofie şi ştiinţă s-a destrămat. Lumea — „lumea este tot ce se petrece" (*op. cit.*, p. 37) — este de domeniul ştiinţelor care s-au eliberat de sub tutela filosofiei; filosofia a rămas astfel cu mâna goală şi, într-adevăr, secolul al XIX-lea, după Hegel, reprezintă — privit din perspectivă istorică — perioada unei crize profunde de identitate a filosofiei, o criză ce durează până astăzi . În ce sens este şi filosofia ştiinţă ? Care este domeniul ei propriu, neocupat deja de ştiinţe ? Poate ea vrea să se instituie din nou ca ştiinţă a spiritului (*Geisteswissenschaft*) şi să salveze astfel cel puţin resturi ale vechiului ei renume ? Wittgenstein răspunde în mod

* L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 55. (*n.tr.*)

radical la aceste întrebări. Nu există ştiinţă a spiritului, căci toate propoziţiile adevărate ale ştiinţei sunt propoziţii ale ştiinţelor naturii şi deoarece filosofia nu este una dintre ştiinţele naturii, ea nu poate dori să formuleze propoziţii susceptibile să fie adevărate. Ca activitate de clarificare, ea poate sta deasupra sau sub ştiinţele naturii: ca pregătire sau întregire, dar nu în concurenţă cu ele.

Întemeierea celei de a doua teze face clară schimbarea de paradigmă care a avut loc în perioada ce se întinde între Kant şi Wittgenstein. Clarificarea gândurilor înaintea sau după ştiinţă — şi în acest fel poate fi înţeleasă „Critica raţiunii pure" a lui Kant, care, în calitate de explicare a condiţiilor posibilităţii judecăţilor metafizice şi ştiinţifice, nu poate emite o pretenţie de adevăr în acelaşi sens ca şi aceste judecăţi. Noul constă în faptul că, în activitatea de clarificare a gândurilor, Wittgenstein înlocuieşte conştiinţa cu limbajul, ca mediu al explicaţiei. Despre *Tractatus*, el scrie: „Întregul sens al cărţii poate fi comprimat în cuvintele: ceea ce se poate spune în genere se poate spune clar, iar despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă. Cartea urmăreşte, deci, să traseze gândirii o limită, sau, mai degrabă, nu gândirii, cât expresiei gândurilor: căci pentru a trasa o limită gândirii ar trebui să putem gândi amble părţi ale acestei limite (ar trebui, deci, să putem gândi ceea ce nu se poate gândi). Limitele vor putea fi tratate, aşadar, numai în cadrul limbajului, iar ceea ce se află de cealaltă parte a limitei va fi pur şi simplu nonsens" (*Prefaţă*). Trasarea de către Kant a graniţei între ceea ce putem cunoaşte şi incognoscibil este aici reluată, dar în câmpul a ceea ce poate fi gândit şi nu poate fi gândit; şi, deoarece nu putem gândi ceea ce nu se lasă gândit, trebuie să trecem în câmpul limbajului, ca expresie a gândurilor, şi să trasăm acolo, în limbaj, graniţa între ceea ce poate spune cu sens şi nonsens. Sigur că nici noi nu putem spune ceea ce nu se lasă spus, căci „despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă", dar limbajul, ca expresie a gândurilor, oferă posibilitatea de a scoate la iveală nonsensul, ca nonsens. „Metoda corectă a filosofiei ar fi propriu-zis aceasta: a nu spune nimic altceva decât ceea ce se poate spune, deci propoziţii ale ştiinţelor naturii — deci ceva ce nu are de-a face cu filosofia — şi apoi, întotdeauna când un altul ar vrea să spună ceva metafizic să i se demonstreze că nu a dat nici o semnificaţie semnelor respective din propoziţiile sale. Această metodă ar fi nesatisfăcătoare pentru altul — el nu ar avea sentimentul că îl învăţăm filosofia — însă *aceasta* ar fi singura metodă întru totul corectă" (*Tractatus*, 6.53, pp. 123–124). Dacă tot ce se lasă spus sunt propoziţii ale ştiinţei naturii şi filosofia nu posedă, prin urmare, propoziţii proprii ce pot fi spuse, atunci filosofarea va consta doar în asemenea acţiuni clarificatoare şi explicative şi în nimic altceva.

Cu acestea este legată teza ce duce mult mai departe, şi anume că toţi cei care au vrut să „spună ceva metafizic" au fost mereu în acea situaţie pe care o depăşeşte cel ce filosofează corect: „Cartea tratează probleme filosofice şi dovedeşte, după părerea mea, că formularea acestora se bazează pe înţelegerea greşită a logicii limbajului nostru" (*Tractatus*, Prefaţă). „Cele mai multe propoziţii şi întrebări care au fost scrise despre obiecte filosofice nu sunt false, ci nonsensuri. Deci nu putem răspunde deloc la astfel de întrebări, ci putem doar constata nonsensul lor. Cele mai multe probleme şi propoziţii ale filosofiei se bazează pe faptul că nu înţelegem logica limbajului nostru. (Ele sunt de genul întrebării dacă binele este mai mult sau mai puţin identic decât frumosul.) Şi nu e de mirare că cele mai profunde prbleme filosofice *nu* sunt propriu-zis probleme" (*Tractatus* , 4.003, p. 55). Atunci când Kant a declarat probleme metafizice, ca cea a existenţei lui Dumnezeu, drept indecidabile

şi depăşind puterile noastre de cunoaştere, el nu a afirmat prin aceasta că asemenea probleme ar fi lipsite de sens şi, deja din acest motiv, indecidabile. Wittgenstein, dimpotrivă, situează filosofia în întregul ei sub bănuiala nonsensului. Nu avem nevoie, de regulă, să ne ocupăm mai întâi de problema epistemologică; căci noi putem stabili mai înainte nonsensul interogaţiilor şi aserţiunilor filosofice, şi dacă am stabilit-o atunci se vede că „cele mai profunde probleme *nu* sunt propriu-zis probleme". Astfel, Wittgenstein pune sistematic critica sensului înaintea criticii cunoaşterii, iar această critică nu trebuie, la rândul ei, să considere lumea sau capacitatea de cunoaştere a conştiinţei noastre. Este suficient să punem în lumină confuziile logicii limbajului nostru pentru a face să dispară cele mai multe dintre problemele noastre filosofice sau ceea ce socotim a fi aşa ceva.

Indicarea graniţei dintre ceea ce se poate spune cu sens şi nonsens şi corectarea înţelegerii logicii limbajului nostru sunt pentru Wittgenstein acelaşi lucru. Toate acestea ar mai putea fi înţelese însă în mod mentalist, ca şi cum critica limbajului ar fi doar un mijloc de clarificare a gândurilor, căci Wittgenstein însuşi vorbeşte despre limbaj ca „expresie a gândurilor". Despărţirea deplină de filosofia conştiinţei se realizează în propoziţia 4 din *Tractatus*: „Gândul este propoziţia cu sens". Limbajul şi conştiinţa nu stau, aşadar, într-o relaţie exterioară de exprimare, ci gândirea este vorbire, iar ceea ce nu putem spune nu putem nici gândi, şi despre aşa ceva trebuie să tăcem. Cotitura filosofiei în direcţia criticii sensului este totodată o cotitură spre critica limbajului — aşa-numita *lingvistic turn* (cotitură lingvistică).

Întrebarea dacă gândirea este întotdeauna şi în mod necesar vorbire nu poate fi urmărită mai departe aici (*v.* şi subcapitolul 3.2.6); nu este însă nici necesar să decidem aici acest lucru. Important este doar că, în momentul în care bănuiala de nonsens, întemeiată pe o critică a limbajului, cu privire la filosofie, există deja, aveam de-a face cu un scepticism nou, mult mai radical decât cel antic şi modern, şi, odată cu aceasta, cu o nouă calitate a luminării. Până acum toţi scepticii au avut încă încredere în limbaj; nici unul dintre ei nu a pus la îndoială în mod serios că noi ne putem face înţeleşi cu îndoiala noastră, căci îndoiala însăşi se referea doar la cognoscibilitatea obiectelor. Dacă ea se extinde însă nu numai asupra calităţii de a fi adevărate, ci şi a calităţii de a fi înţelese a propoziţiilor noastre filosofice, atunci filosofia trebuie să înceapă ca „critică a limbajului" şi să încerce să slăbească scepticismul orientat spre critica sensului indicând condiţiile în care propoziţiile pot să aibă sens şi semnificaţie. Abia atunci când putem fi siguri că propoziţiile au sens putem decide asupra adevărului sau falsităţii lor; după Wittgenstein, acest lucru se petrece însă nu în filosofie, ci în ştiinţe.

Wittgenstein este întemeietorul filosofiei analitice moderne; pentru a exclude orice neînţelegere, ar trebui să vorbim mai bine de filosofia analitică lingvistică. Cuvântul „analiză" s-a încetăţenit prin lucrarea lui deoarece, în *Tractatus*, Wittgenstein spera să câştige „clarificările", din care ar trebui să constea în mod esenţial o operă filosofică, cu mijloacele logicii limbajului nostru; modelul metodologic pentru o asemenea analiză era marea lucrare a lui Russell şi Whitehead *Principia mathematica* (1910—1913), care cuprinde o întemeiere logică a matematicii şi, în acest scop, o nouă formulare a întregii logici formale. În opera sa mai târzie, Wittgenstein s-a detaşat de acest ideal metodologic, ceea ce explică, în ceea ce este esenţial, deosebirea dintre *Tractatus* şi ale sale *Philosophische Untersuchungen*. (Nu se poate spune că Wittgenstein ar fi schimbat două filosofii cu totul deosebite, aşa cum

se afirmă în diferite moduri — *v.* Stegmüller, 1969.) Cele două mari direcţii ale filosofiei analitice se raportează la Wittgenstein cel tânăr şi la cel de mai târziu. Pe *Tractatus* se sprijină analiştii limbajului formal, adică ei măsoară obiectul analizei prin raportare la un ideal logic de univocitate şi corectitudine ce nu poate fi formulat şi satisfăcut decât în limbaje formale, cum este cel al logicii formale. Celălalt fir al tradiţiei urmează detaşarea lui Wittgenstein de acest ideal şi întoarcerea lui spre limbajul cotidian, drept mediul ultim şi fundamental al clarificărilor filosofice, tradiţie numită şi *„ordinary language philosophy"*. Opoziţia dintre cele două şcoli, care era foarte pronunţată în anii '50 şi '60, este astăzi pe cale să se şteargă; acum se procedează pur pragmatic şi se caută metodele ce par cele mai adecvate cercetătorului în raport cu o anumită punere a problemei. Cu toate acestea, în alternativa „limbaj formal sau limbaj cotidian" se ascunde o problemă majoră a filosofiei analitice a limbajului în întregul ei, cea a fundamentelor ei.

S-a încercat adesea să se critice filosofia analitică a limbajului cu argumentul că ea reduce toate problemele filosofice la probleme ale limbajului şi transformă filosofia într-o ramură a lingvisticii. În timpurile „eroice" ale filosofării de tip analitic putem găsi, ca probă, şi exprimări de acest fel — bunăoară atunci când Rudolf Carnap anunţă, într-un articol celebru „depăşirea metafizicii prin analiza logică a limbajului" (1931). Reproşul distrugerii filosofiei ar fi putut însă să fie făcut cu tot atâta îndreptăţire de către ontologi mentaliştilor: ei au redus toate problemele existenţei la probleme ale conştiinţei; or, filosofia nu este pur şi simplu psihologie. Tot aşa cum Descartes şi Kant, în întoarcerea lor spre conştiinţă, nu au pierdut din vedere niciodată problema cunoaşterii şi a adevărului — căci ei au dorit să o soluţioneze tocmai pe această cale — tot aşa Wittgenstein este preocupat în *Tractatus*, şi mai târziu, de cunoaşterea lumii şi, în cele din urmă, de lumea însăşi. El scrie despre propoziţiile *Tractatus*-ului: „Propoziţiile mele explică lucrurile în aşa fel încât cel care mă înţelege le recunoaşte la sfârşit drept nonsensuri, dacă prin intermediul acestora — pe baza lor — a reuşit să le depăşească. (El trebuie, ca să spunem aşa, să arunce scara pe care s-a urcat.) Trebuie să depăşească aceste propoziţii, apoi vede lumea corect." (6.54, *op. cit.*, p. 124) Critica limbajului nu este un scop în sine, ci scara ce ne ridică la ceea ce a aspirat, de la Parmenide orice filosofie: înţelegerea adevărată a lumii. Ceea ce a recunoscut Wittgenstein a fost faptul că, fără o critică a limbajului, noi nu putem fi siguri că vom înţelege în mod adevărat lumea şi că trebuie să facem acest lucru, dacă ne interesează în mod serios filosofia.

Astfel, filosofia analitică a limbajului nu este o poziţie ce poate fi sau nu adoptată; celui ce crede asta trebuie să i se amintească că în paradigma lingvistică au reapărut şi au fost reprezentate toate poziţiile filosofice clasice — platonismul, aristotelismul, scepticismul, criticismul ş.a.m.d. Acest lucru este valabil şi pentru divizarea tradiţională a filosofiei în discipline speciale, care în secolul al XIX-lea s-a accentuat în mod deosebit ; ea nu va fi schimbată în mod esenţial, ci doar transformată. Ceea ce s-a numit mai înainte „teorie a cunoaşterii" se înfăţişează, după Wittgenstein, şi ca „analiză logică a limbajului ştiinţei" (Carnap), pentru a fi dezvoltată mai departe ca „teorie analitică a ştiinţei"; şi contraprogramul constructivist al „Şcolii de la Erlangen" începe cu reflecţii de teorie a limbajului. De la G.E. Moore a devenit obişnuit ca, înaintea unor discuţii moral-filosofice, să fie făcută o analiză a „limbajului eticii" (Hare), care (prin imitaţia „meta-matematicii" şi a altor expresii asemănătoare) va fi numită de îndată matematică; uneori ea a fost considerată chiar

drept adevărata etică. „Filosofia analitică a istoriei" (Danto) este cercetarea structurii şi semnificaţiei propoziţiilor, povestirilor şi explicaţiilor istorice. Estetica se concentrează asupra „limbajului artei" (Goodman) şi este dezvoltată ca o teorie a discursului estetic (Zimmermann). (Şirul explicaţiilor ar putea fi continuat.) Filosofia analitică a limbajului nu vrea să abandoneze pur şi simplu problemele existenţei şi ale cunoaşterii în favoarea analizei limbajului: ea este mai degrabă un program metodologic care ne cere să formulăm mai întâi toate problemele filosofice pozitive ca probleme ale limbajului pentru ca să devină clar că aici nu este vorba doar de probleme aparente (*Scheinprobleme*), produse prin confuzii care ţin de domeniul logicii limbajului. Este vorba, potrivit scepticismului orientat spre critica sensului, de a asigura mai întâi condiţiile elementare ale înţelegerii în discursul filosofic însuşi, înainte de a ne întoarce spre problemele de cunoaştere şi spre „lucrurile însele". Filosofarea analitic-lingvistică singură nu rezolvă de regulă probleme, dar ne permite să le punem în mod mai exact; şi, în acest sens, „numai calea critică mai rămâne deschisă".

Note

[1] Vezi pasajele citate în text, ca şi Otfried Höffe, *Etik und Politik*, § 2. *Etik als praktische Philosophie — Die Begründung durch Aristoteles*, Frankfurt/M., 1979, p. 38 şi urm.

[2] Cu privire la împrejurările sinuciderii sale, v. Curt Hohoff, Heinrich von Kleist în *Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg, 1958; în special p. 147 şi urm.

Bibliografie citată

ARISTOTEL, *Metaphysik* (trad. de Bonitz). Hamburg, 1966.

DESCARTES, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen* (Med.) (trad. de Buchenau), Hamburg, 1954.

— *Die Prinzipien der Philosophie* (Prinz.) (trad. de Buchenau), Leipzig 1908.

— *Abhandlung über die Methode* (Abh.) (trad. de Buchenau), Hamburg 1957.

DIELS, H. (ed.), 1957: *Fragmente der Vorsokratiker* (Fragm.), Hamburg.

DIEMER/FRENZEL (ed.), 1967: *Fischer Lexikon* (FiLex), *Philosophie Neuausgabe*. Frankfurt/M.

HEGEL, G. W. F., *Die Vernunft in der Geschichte* (VG), Hamburg 1952.

— *Phänomenologie des Geistes* (PhdG) (ed. J. Hoffmeister), Hamburg, 1952.

KRÜGER, G., 1962: *Die Herkunft des philosophischen elbstbewusstseins*, Darmstadt.

KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (KdrV), Akademie–Ausgabe, vol. 3.

— *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (MAN), Akademie-Ausgabe, vol. 4.

— *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Prol. Akademie-Ausgabe, vol. 4.

KUHN, Th.S., 1962/1967: *Die Struktur wissenschaftlichter Revolutionen*, Chicago Frankfurt/M.

NESTEL, W., 1940: *Vom Mythos zum Logos*. Ed. a 2-a, Stuttgart.

NARSKI, I.S., 1967: *Positivismus in Vergangenheit und Gegenwart*, Berlin.

PLATON, *Apologie* etc. — citată după PLATON, *Sämtliche Werke* (trad. de Schleiermacher). Reinbek bei Hamburg 1957 şi urm.

POPPER, K.R., 1982: *Logik der Forschung*. Ed.a 7-a, Frankfurt/M. (înainte de toate § 80).

SCHNÄDELBACH, H., 1983: *Philosophie in Deutschland 1831–1933.* Frankfurt/M.
STEGMÜLLER, W., 1969: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie.* Ed. a 4-a, Stuttgart.
WITTGENSTEIN, 1960–1980: *Tractatus logico-philosophicus* (T), în: *Wittgenstein Schriften.* Frankfurt/M.
— *Philosophische Untersuchungen* (PU), în aceeaşi serie.

Bibliografie suplimentară

La 3.1.0

Artikel „Philosophie", în KRINGE *şi alţii.* (ed.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe.* München, 1973, 1071 şi urm.
SCHNÄDELBACH, H., 1977: *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie.* Frankfurt/M. (îndeosebi Cap I).

La 3.1.1

SCHADEWALDT, W., 1978: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen.* Frankfurt/M.
RÖD, W., 1976: *Die Philosophie der Antike 1. Von Thales bis Demokrit.* München.
MARTIN, G., 1976: *Sokrates in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* Reinbek bei Hamburg.

La 3.1.2

BORMANN, K., 1973: *Platon* Freiburg/München.
ALLAN, D.J., 1955: *Die Philosophie des Aristoteles,* Hamburg.
MARTIN, G., 1967: *Platon in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* Reinbek bei Hamburg.
ZEMB. J.M., 1961: *Aristoteles in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* Reinbek bei Hamburg.

La 3.1.3

SEXTUS EMPIRICUS, 1967: *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis* (ed. de M. Hossenfelder). Frankfurt/M.
SCHÖPF, A., 1970: *Augustinus. Einführung in sein Philosophieren.* Freiburg/München.
SPECHT, R., 1966: *Descartes in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* Reinbek bei Hamburg.
RÖD, W., 1971: *Descartes'Erste Philosophie,* Bonn.
SCHULTZ, U., 1965: *Kant in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* Reinbek bei Hamburg.
DELEKAT, F., 1969: *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften.* Ed a 3-a, Heidelberg.
HÖFFE, O., 1983: *Immanuel Kant.* München.

La 3.1.4

TUGENDHAT, E., 1977: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachananalytische Philosophie.* Frankfurt/M.
KENNY, A., 1974: *Wittgenstein.* Frankfurt/M.
WUCHTERL/HÜBNER, 1979: *Wittgenstein in Selbstzeugnissen und Bilddokumteneten.* Reinbek bef Hamburg.

Herbert Schnädelbach

3.2. Raţiunea

3.2.0. Introducere

Faptul că „raţiunea" este un concept filosofic de bază pare a fi valabil doar pentru filosofia modernă, caracterizată prin reorientarea interesului filosofic de la existenţă spre conştiinţă, căci noi luăm cunoştinţă de „raţiune" mai întâi doar ca un concept ce desemnează ceva ce ţine de conştiinţă. Pentru modul nostru uzual de a vorbi, raţiunea reprezintă ceva ce oamenii au sau, dimpotrivă, ceva de care sunt lipsiţi, iar atunci când le cerem să revină în cele din urmă la raţiune nu ne aşteptăm să se îndrepte spre ceva exterior lor, ci doar să uzeze de ceea ce se află deja în ei, anume de capacitatea lor de a fi raţionali. Îndeobşte avem dificultăţi cu substantivul „raţiune"; căci ce-ar putea să fie raţiunea? Adjectivul raţional ne este mult mai familiar şi, de altfel, ceva adjectival avem noi în vedere când vorbim despre raţiune: nu o substanţă sau un obiect, ci proprietăţi, calităţi, posibilităţi sau cerinţe care ni se par a fi caracteristice raţionalităţii. De aceea nu este întâmplător faptul că, în limbajul de specialitate, cuvântul raţiune începe a fi înlocuit prin cel de raţionalitate; întrucât acest termen nu conduce în aceeaşi măsură la neînţelegeri legate de ipostazierea a ceea ce este avut în vedere.

Doar în filosofie se mai menţine vechiul mod de vorbire, ceea ce de altfel nu e întâmplător, dat fiind că aceasta a fost la începuturi — cel puţin în tradiţia noastră — filosofie a raţiunii, a logosului sau filosofie „raţionalistă". Desigur, au existat întotdeauna şi curente opuse, iar după sfârşitul idealismului (în jurul anului 1830) şi al mişcării burgheze a luminilor, în secolul nostru, se pune pe bună dreptate întrebarea, dacă prin aceasta raţionalismul filosofic nu şi-a epuizat cu desăvârşire resursele (*v.* subcap. 3.2.4). Cu toate acestea, filosofia raţiunii a fost mereu tema specifică tradiţiei filosofice occidentale şi aceasta datorită caracterului fundamental raţional al culturii

occidentale în genere. Cultura noastră este „logocentrică" încă din momentul ieşirii ei din mit, iar istoria ei este în esenţă istorie a raţionalizării[1]. Nu trebuie să înţelegem aceasta ca o apreciere pozitivă, ca şi cum în trecutul nostru am fi devenit din ce în ce mai raţionali şi astfel mai buni. Se are în vedere mai degrabă faptul că interpretarea occidentală a lumii şi forma de viaţă occidentală în dezvoltarea ei, în ciuda tuturor deosebirilor interne evidente, sunt impregnate de un model fundamental, pentru care deocamdată raţionalitatea nu-i decât un simplu cuvânt. Însă acesta ne trimite cu gândul deja la o serie de caracteristici ce sugerează o imagine de ansamblu: generalitate în loc de particularitate, universalitate în loc de individualitate; legitate, regularitate, posibilitatea de a anticipa corect, în loc de întâmplare, arbitrar sau haos; preferinţa acordată stabilului, durabilului, ordinii faţă de ceea ce este efemer nestatornic, nearticulat ; neîncredere faţă de ceea ce este exclusiv natural şi deci incontrolabil, iar în om aceasta înseamnă: faţă de sentimente şi afecte.

Acest raţionalism fundamental al culturii noastre a ajuns astăzi în criză, fapt ce se vădeşte prin aceea că „raţionalism" a devenit aproape un cuvânt de ocară. Teza „sfârşitul luminării" (*Ende der Aufklärung*; v. Lubbe, 1980) are în orice caz de partea sa faptul că, pentru mulţi contemporani, lumina raţiunii pe care luminismul voia să o răspândească, şi-a pierdut forţa de iradiere şi de fascinaţie. În locul acesteia, lumea se orientează spre ceea ce a fost în mod evident uitat în numele raţiunii şi care trebuie acum reabilitat: elementul străin raţiunii, „celălaltul raţiunii" (*das Andere der Vernunft*), poate chiar iraţionalul. Totodată raţiunea este în multe privinţe bănuită a fi solidară cu ideologia, în sensul complicităţii ei cu puterea politică şi cu distrugerea tehnico-industrială a naturii. Teorema raţiunii instrumentale, ca principiu al stăpânirii naturii, ce-l subjugă chiar şi pe om, oferă un temei în acest scop. Dacă Adorno şi Horkheimer, atunci când au formulat această teoremă în cartea lor *Dialectica luminării* (*Dialektik der Aufklärung*, 1969), aveau drept scop ca printr-o autocritică a raţiunii să ducă mai departe programul luminismului, astăzi ea nu mai este apărată de pericolul de a servi mişcarea potrivnică luminării (*Gegenaufklärung*). Multora li se pare acum că trebuie să ia apărarea naturii şi libertăţii împotriva raţiunii, în timp ce în mişcarea burgheză a luminării ele erau socotite ca fiind parteneri fireşti. Această criză a raţionalismului este accentuată de acuzaţia de imperialism, căreia i se vede expusă acum şi cultura occidentală în lume. Perspectiva exterioară asupra a ceea ce este propriu „este, cel puţin de la Rousseau încoace, un instrument de bază al criticii culturale, astfel încât nu-i de mirare că această acuzaţie este susţinută în primul rând de intelectualii occidentali, şi aceasta cu atât mai legitim cu cât luminismul burghez s-a afirmat în istorie în numele libertăţii şi al drepturilor egale ale oamenilor.

Dacă filosofia vrea să rămână ataşată ideii de luminare (*Aufklärung*) şi, cel puţin în acest sens, „principiului raţiunii", ea nu poate rezista altfel acestor provocări decât făcând din critica raţiunii şi din luminarea ce are ca obiect luminarea (*Aufklärung über Aufklärung*) propria ei cauză, fără să se lase dominată de iraţionalism şi de mişcarea potrivnică luminării (*Gegenaufklärung*). Aceasta îi va reuşi doar atunci când ea va dispune de o teorie convingătoare asupra raţiunii, care să facă posibilă respingerea atacurilor nejustificate şi globale din partea iraţionalismului şi combaterea fascinaţiei pe care o exercită acesta.

Pentru aceasta e nevoie mai întâi de o diferenţiere internă chiar în conceptul de raţiune, pentru a nu oferi nici un teritoriu de atac condamnării în bloc a raţionalităţii, care este astăzi la modă. Reconstrucţiile istorico-conceptuale şi analizele câmpurilor de probleme sunt mijloacele metodologice necesare pentru a înzestra cu suficientă complexitate o teorie a raţionalităţii care ar fi în pas cu timpul. Chiar şi intuitiv ne dăm seama cât de diferenţiată este imaginea în care ne apare raţiunea, atunci când trecem în revistă adjectivele cele mai uzuale şi termenii antinomici ce sunt legate de obicei de cuvântul „raţiune".

În prezentarea ce urmează, pentru a structura întregul domeniu, am ales trei perechi de opoziţii interne şi trei externe. „Intern" semnifică, în acest caz, faptul că opoziţiile în cauză privesc diferenţierea interioară a conceptului raţiunii: raţiune obiectivă şi raţiune subiectivă, raţiune şi intelect, raţiune practică şi raţiune teoretică. Obiectele „externe" au în vedere acele realităţi faţă de care raţiunea se află neîncetat în raporturi de tensiune: iraţionalul, istoria, limba. Dacă aceste opoziţii conduc la contradicţii sau pot fi aplanate, rămâne de cercetat mai în amănunt în continuare. N-avem pretenţia epuizării punctelor de vedere; ele sunt astfel alese încât prin expunerea lor să devină vizibile liniile de bază ale unei teorii actuale a raţionalităţii.

3.2.1. Raţiune obiectivă şi raţiune subiectivă

Într-o primă aproximaţie putem determina raţiunea obiectivă ca fiind aceea care este prezentă în lume: ca o raţionalitate a lumii înseşi şi ca principiu al acestei raţionalităţi. Curentul principal al metafizicii occidentale de până la Hegel a fost raţionalist şi în sensul că ea socotea că „ceea ce ţine lumea laolaltă din interior" este ceva raţional şi accesibil raţiunii. Raţiunea obiectivă poate fi astfel determinată ca totalitate a structurilor inteligibile ale lumii, adică a acelora care pot fi recunoscute prin intelect. Raţiunea subiectivă în schimb este raţionalitatea oamenilor: capacitatea lor de a cunoaşte şi de a acţiona în mod raţional. Conştiinţei actuale i-a devenit străină ideea unei raţiuni obiective. Atunci când Hegel, în introducerea la *Filosofia dreptului* (1821), anunţa raţionalitatea realului şi realitatea raţionalului, s-a produs o furtună de indignare ce se poate resimţi şi astăzi în filosofie. Reproşul legitimării stării de lucruri existente a fost de atunci de nenumărate ori ridicat şi repetat împotriva lui Hegel şi a metafizicii; acela pentru care realitatea este raţională e privit înainte de orice drept un conservator din punct de vedere politic, ba chiar drept un reacţionar, unul care nu numai că vede schimbările raţionale ca fiind inutile, ci şi ca unele ce trebuie să fie anulate. Raţiunea subiectivă în schimb este temeiul luminării şi al tuturor programelor reformiste sau revoluţionare din lume, în măsura în care ele sunt în general compatibile cu raţiunea: aici raţiunea este socotită ca fiind ceva ce trebuie mai întâi introdus în lume şi pe care noi trebuie s-o introducem pentru ca ea să existe în lume. De aceea noi trebuie să dispunem de ea deja (măcar ca predispoziţie), întrucât doar subiecţii raţionali sunt în măsură să dea realitate raţiunii.

Raţiunea subiectivă este principiul epocii moderne în istoria filosofiei; pentru Antichitate şi Evul Mediu acest principiu n-a avut nici o valabilitate. Întrucât acolo se proceda în gândire pornind mereu de la existenţă (*v.* cap. 3.1), raţiunea apare deopotrivă mai întâi ca fiind ceva obiectiv, căruia oamenii trebuie să i se adapteze prin cunoaştere şi acţiune spre a fi raţionali şi ca subiecţi. Faptul că, în această privinţă, Antichitatea gândea raţiunea obiectivă, de regulă, ca fiind ceva impersonal, ca o lege structurală a cosmosului, iar Evul Mediu creştin o interpreta pornind de la un Dumnezeu creator personal, nu schimbă nimic esenţial în ceea ce priveşte primatul raţiunii obiective.

Pentru a putea determina mai exact ce trebuie să înţelegem prin aceasta, e nevoie să ne îndepărtăm mai întâi de câmpul semantic german al cuvântului „raţiune" (*Vernunft*), care-şi datorează poziţia centrală în discursul filosofic abia secolului al XVIII-lea. Raţiunea obiectivă a metafizicii este Logosul (*v.* Schadewaldt 1978, p. 182 şi urm.). Termenul grec *lógos* aparţine vorbirii uzuale anterioare filosofiei, acoperind un domeniu larg de semnificaţii, pe care le putem descoperi pornind de la cele două sensuri de bază al verbului *légo* : 1) a strânge, a aduna; 2) a spune, a numi, a vorbi. *Lógos* înseamnă în primul rând cuvântul şi astfel apare el la începutul *Evangheliei după Ioan*: „La început a fost cuvântul" (lat. *verbum*). Dar strădaniile de traducător ale Faustului goethean (*v.* vers. V 1210 şi urm.) vădesc faptul că prin acest termen nu putem avea în vedere exclusiv ceva lingvistic, ci şi ceea ce se exprimă prin cuvinte: concept, sens, discurs, teorie (de pildă socio-logie) etc. O importantă lărgire a câmpului de semnificaţii rezultă din luarea în considerare a echivalentului elin pentru expresia germană de modă veche. *Rede stehen*: *lógon didónai*, înseamnă a da socoteală, a produce temeiuri, a argumenta, aşa încât pornind de aici adesea Logosul a fost înţeles şi ca temei sau principiu, iar pentru Ioan în acest sens totul a fost creat prin Logos, care era la Dumnezeu şi care era Dumnezeu. O suită de derivaţii secundare ale cuvântului (*logízomai* — a socoti, a cântări, a cumpăni, *logismós* — calcul, apreciere până la termenul familiar nouă de logaritm) ne trimit înapoi la un aspect al semnificaţiei de bază a termenului *lógos*, pe care-l putem traduce cel mai bine prin „a socoti", şi astfel se lămureşte de ce, mai târziu, în terminologia latină de la Cicero încoace, *ratio* (originar însemnând „calcul"), iar nu *verbum*, va fi echivalentul *lógos*-ului. Astfel, iată, am realizat şi un contact cu istoria cuvântului atât de familiar nouă: „raţionalitate". Ceea ce spunea Aristotel despre om — anume că el este acea fiinţă ce are logos (în dubla accepţiune de capacitate de a vorbi şi de a fi raţional; Aristotel, *Politica* 1253 *a* şi urm.) — este redat apoi în tradiţia latină până în epoca modernă prin formula *animal rationale*, iar cuvântul german *Vernunft* (raţiune) apare apoi, cel puţin din secolul al XVIII-lea, ca traducere a lui *ratio*.

Important este însă ca, în temeiul unor asemenea derivări etimologice, subiectivismul modern să nu fie proiectat asupra gândirii antice. Omul *are* Logos, potrivit lui Aristotel, dar el nu este Logosul sau principiul său. Ceea ce el posedă odată cu Logosul, a spus-o întâia dată Heraclit, în modul său obscur de a se exprima: „Oamenii se arată neputincioşi să pătrundă sensul acestui *Logos* care există din totdeauna fie înainte, fie de îndată ce-au auzit despre el; deşi toate se petrec pe potriva acestui *Logos*, oamenii seamănă cu nişte nepricepuţi când fac pe pricepuţii în asemenea cuvinte şi lucruri ca acelea pe care le

descriu eu..." (*Fragm.* 1, traducere de A. Piatkowski şi Ion Banu)*. Heraclit nu are desigur în vedere faptul că lumea este condusă de cuvântul său, ci că teoria sa prezintă Logosul ce guvernează lumea: legitatea lumii, structurile de bază, normele sau regulile existentului, despre care interpreţii au făcut plauzibilă ideea că ele ar fi gândite de către Heraclit ca fiind acele proporţii ce permit menţinerea unui univers dinamic şi plin de antagonisme (*cf.* Schadewaldt, 1978, p. 351 şi urm.). Această legitate universală este socotită a fi deopotrivă temeiul lumii şi este reprezentată prin foc (*Fragm.* 30). Stoicismul grec şi cel latin s-au raportat în învăţătura lor despre *Logos* tocmai la această idee, iar prin acest ocol vom regăsi Logosul mai apoi şi-n *Evanghelia după Ioan. Logosul,* ca raţiune obiectivă, este astfel principiul ordinii universale ce face apoi posibilă cunoaşterea raţională a lumii şi activitatea raţională înlăuntrul lumii.Chiar şi Hegel afirmă că noi putem cunoaşte prin raţiune doar ceea ce putem cunoaşte ca *fiind* raţional; de aceea, spre a fi capabili de o filosofie raţională, ar trebui să purtăm mereu cu noi gândul că raţiunea guvernează lumea (Hegel, *V.G.*, p. 28 şi urm.). Astfel Hegel este unul dintre ultimii discipoli ai lui Heraclit şi ai teoriei sale despre Logos.

Mai clar ne apare acest concept al raţiunii obiective dacă luăm în considerare concepte opuse celui de Logos. *Lógos* şi *mýthos* (textual: ştirea tainică, povestirea) reprezintă pentru întrega gândire greacească o opoziţie fundamentală; întotdeauna faţă de povestirile şi istoriile fără de număr şi adeseori întortocheate despre zei şi lume, de care e plină religia populară, în Logosul filosofilor apare ceva clar, univoc, ceva ce vizează esenţialul şi stabilul: o învăţătură „raţională" despre esenţa lumii (*v.* subcap. 3.1.1). Critica miturilor şi a imaginii divinităţii aşa cum este ea reprezentată în ele, revine ca un motiv permanent în filosofie încă de la Xenofan. Astfel, Logosul filosofilor stă în opoziţie de cele mai multe ori cu *dóxa*, adică cu părerea celor mulţi şi a „simţului comun". Poemul teoretic al lui Parmenide alături de ezoterismul heraclitic, ce porneşte de la ideea inaccesibilităţii adevărului pentru cei mai mulţi dintre oameni, reprezintă exemplul cel mai timpuriu. Pentru Parmenide, drumul spre adevărul Fiinţei începe lăsând deoparte modul uzual de a interpreta lumea la care facem apel zi de zi; căci acesta este simplă părere: o cunoaştere aparentă. Teza conform căreia trebuie să ne desprindem de convingerile noastre cotidiene, dacă vrem să cunoaştem adevărul, n-a fost abandonată nici până astăzi în istoria filosofiei: Mitul peşterii al lui Platon, dialectica lui Hegel şi criptica lui Heidegger o dovedesc îndeajuns.

În acest fel am atins şi cea de-a treia opoziţie pe care trebuie s-o formulăm acum: cea dintre Logos şi *aísthēsis*, percepţia sensibilă. După Heraclit, Logosul nu ne stă la îndemână în aşa fel încât să-l poată pricepe oricine; el descrie tot timpul conştiinţa obişnuită a oamenilor despre lume ca pe un somn. Parmenide va da apoi replica terminologică: ceea ce există într-adevăr poate fi conceput numai prin gândire (*noeín*), în timp ce *dóxa* se sprijină doar pe aparenţă. Renumita lui propoziţie: „E tot una a gândi şi gândul că «ceva» este" (*Fragm.* 8, *ed. cit.*) nu trebuie interpretată, în mod anacronic, drept principiul idealismului. „Fiinţa" este ceea ce „există" într-un sens deplin, adică, pentru gândirea greacă, ceea ce este mereu,

---

* Vezi *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979 (*n.tr.*)

fără să se transforme, identic sieşi, fiind astfel în concepţia lui Parmenide, ca şi a lui Platon mai târziu, inaccesibilă simţurilor, care ne prezintă întotdeauna doar schimbarea şi schimbătorul. Acest specific al ontologiei greceşti (de la grecescul *tò ón* — existentul) explică asocierea cvasinaturală a Fiinţei adevărate (*eînai*), cu raţiunea obiectivă (*lógos*) şi cu activitatea subiectivă de gândire (*noeîn*), care determină până la Hegel curentul principal al metafizicii occidentale.

Cea dintâi propoziţie a Evangheliei după Ioan indică schimbarea la care ne-am referit deja: personificarea raţiunii obiective prin asocierea *Logosului* Dumnezeului personal al tradiţiei iudeo-creştine. Ce-i drept, şi aici creştinismul primitiv se putea ralia unor elemente de gândire precreştină; stoicismul a socotit întotdeauna posibilă invocarea Logosului divin ca pe un zeu, aşa cum se întâmplă în celebrul imn al lui Cleantes.[2] Totuşi „Dumnezeul filosofilor" a fost întotdeauna clar deosebit de zeităţile religiei populare pe al cărei teren se mişca Pavel atunci când în cuvântarea sa din Atena vorbeşte despre altarul închinat „zeului necunoscut" (*Faptele apostolilor*, 16, 17 şi urm.). În polemicile sale cu filosofia elenistă, teologia creştină se străduieşte să-l interpreteze pe Hristos contemporanilor, ca fiind cuvântul întrupat al lui Dumnezeu, respectiv ca adevăr al *Lógosului*: ea se socoteşte pe sine drept împlinirea şi depăşirea filosofiei Logosului. Putem denumi acest procedeu subiectivizare obiectivă a raţiunii obiective; ceea ce era gândit înainte ca lege, structură, sens, normă sau esenţă a lumii dobândeşte acum un subiect personal. În platonismul creştin, care a rămas până la receptarea lui Aristotel din secolul al XII-lea filosofia dominantă a evului de mijloc, Ideile platonice sunt înţelese permanent ca fiind gândurile divinităţii, iar Hegel se mişcă încă în această tradiţie atunci când îşi caracterizează *Ştiinţa logicii* după cum urmează: „Logica trebuie concepută ca fiind sistemul raţiunii pure, ca imperiu al gândului pur. Acest imperiu este adevărul, aşa cum este el în şi pentru sine, fără nici un alt înveliş. Putem spune de aceea că acest conţinut îl înfăţişează pe Dumnezeu aşa cum este el în esenţa lui eternă anterior creării naturii şi a spiritului limitat" (Hegel, *WL*, vol. I, 31). Logica, ca ştiinţă despre *Lógos*, reuneşte aici încă o dată raţiune pură, gândire pură (adică desprinsă de senzaţii), adevăr, esenţă veşnică şi Dumnezeu într-o unică construcţie a gândirii.

Rezultatul subiectivizării subiective este ulterior acela că în filosofie nu se mai ia în considerare o raţiune superioară celei omeneşti. Putem utiliza pentru acest proces formula „secularizare", prin care se înţelege transferul unui conţinut religios în domeniul intramundan, cu modificările de rigoare; însă ea nu este tocmai potrivită pentru interpretarea istoriei raţiunii obiective. Oamenii au creat la început imaginea lor despre *Lógos*, după aceea a propriei lor raţiuni, fapt confirmat paradoxal mai ales de doctrina teologică despre om ca fiind făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Întrucât aceasta a interzis însă oamenilor să-şi facă o imagine a lui Dumnezeu, nu s-a putut porni decât de la chipul omului, pentru ca apoi să se afirme că trăsăturile pe care acesta le posedă există în Dumnezeu într-o perfecţiune pe care nu ne-o putem închipui. De altfel această antropomorfizare a raţiunii obiective se întinde departe înapoi încă în Antichitate până la Anaxagoras deja afirma că *noûs*-ul (din greacă textual: sensul, gândirea, intelectul, spiritul) guvernează lumea. Deja aici apare alături de Lógosul obiectiv un principiu universal cvasisubiectiv pe care cei ce gândesc îl puteau pune în legătură cu propria raţiune. Şi

acest ***noûs*** a fost „creştinizat", care apărând în teologia creştină ca ***intellectus Dei,*** cel care gândeşte *Lógosul* prin care lumea a fost creată. Astfel oamenii au aşezat mereu în raţiunea lui Dumnezeu propria lor identitate raţională.

Modelul simplu al secularizării este nepotrivit şi pentru că reducerea raţiunii divine la cea umană nu era un procedeu exterior, ci deja unul intrinsec teologiei. Aici trebuie menţionată lunga controversă dintre intelectualism şi voluntarism în concepţia cu privire la Dumnezeu, o controversă ce are ca obiect faptul dacă voinţa lui Dumnezeu este subordonată raţiunii lui ori, dimpotrivă, supraordonată. Concepţia creaţionistă, a creaţiei din nimic (*creatio ex nihilo*), printr-un simplu *fiat* (să fie, să se facă), dar şi teoria paulină a alegerii ce nu poate fi întemeiată în cadrul predestinării divine a oamenilor pentru mântuire sau pentru pierzanie, erau argumente importante în tradiţia teologică platoniciano-augustiniană în favoarea acceptării primatului voinţei divine, în timp ce aristotelismul creştin (mai cu seamă la Toma din Aquino) acorda întâietate raţiunii divine. El contesta că Dumnezeu ar putea voi ceva iraţional sau potrivnic raţiunii, în timp ce voluntariştii socoteau aceasta ca fiind o limitare neîngăduită a atotputerniciei sale. Faptul că, mai târziu, prin Johannes Duns Scotus, s-a impus teologia voinţei, a avut urmări deosebite pentru interpretarea naturii şi interpretarea de sine a omului. Dacă Dumnezeu, în decizia lui impenetrabilă minţii noastre, poate realiza lucruri care încalcă legile naturii stabilite de către el, dacă poate să nu ţină seama de nimic din ceea ce nouă ni se pare a fi raţional, atunci natura şi istoria depun, ce-i drept, mărturie despre voinţa sa atotputernică, însă nu şi despre un *lógos* pe care să-l putem înţelege prin raţiunea noastră. Raţiunea obiectivă dispare astfel din lumea devenită iraţională, iar oamenii sunt limitaţi acum la propria raţiune subiectivă. În acest fel se separă definitiv credinţa de ştiinţă, revelaţia de cunoaştere; nu teologia, ci ştiinţele, în care Dumnezeu nu mai apare, sunt, de-acum înainte, sediul şi garanţia unui raţionalism devenit subiectiv.

Un alt fir tradiţional al raţiunii subiective este teoria despre ***lumen naturale***, adică teoria raţiunii ca lumină naturală. Ea îşi are rădăcina în metafora heracliteană şi stoică a *Logos*-ului ca foc originar din care în orice suflet omenesc se mai păstrează încă o scânteie. După revoluţia voluntaristă în concepţia despre divinitate, şi ***lumen***-ul ***naturale*** a fost desprins de dependenţa sa de un ***intellectus dei*** insondabil şi aşezat pe propria sa bază antropologică. Aici ***lumen***-ul ajunge baza retoricii luminii din cadrul mişcării luministe: căci lumina pe care aceasta vrea s-o răspândească nu-i alta decât cea care-şi are originea în facultăţile naturale ale raţiunii omeneşti; imaginea lui Iisus ca lumină a lumii este, aici, într-adevăr secularizată. (De altfel istoria raţiunii s-ar putea scrie şi mergând pe firul metaforelor legate de lumină şi al tradiţiei acestora.) ***Lumen naturale*** ajunge astfel în filosofia modernă principiul ce se opune tuturor argumentelor bazate pe autoritatea tradiţiei şi a religiei revelate. Fundarea filosofiei de către Descartes, în care nu trebuia recunoscut ca fiind adevărat şi obligatoriu decât ceea ce se dovedeşte a fi ca atare în lumina propriei reflecţii şi cunoaşteri, devine apoi până la Kant şi Hegel modelul obligatoriu.

Astfel filosofia hegeliană a raţiunii absolute, ca unitate dintre raţiunea subiectivă şi cea obiectivă, nu este câtuşi de puţin o simplă revenire la vechea metafizică a Logosului. Mai degrabă ea ridică pretenţia de a atinge această unitate prin mijlocirea şi înlăuntrul gândirii şi a cunoaşterii subiective, deci prin mijloace carteziene; principiul filosofării critice (*v.* subcap. 3.1.3) nu trebuia subminat. Simplificând lucrurile, am putea spune că ideea lui Hegel

se sprijină pe o critică de sine a raţiunii subiective, prin care aceasta din urmă trebuie să devină conştientă de dependenţa sa faţă de obiectivitatea raţională. Fireşte că aceasta nu conduce înapoi la ideea unei raţiuni obiective pure, întrucât şi raţiunea obiectivă depinde de subiectivitate. Adevăratul Logos este prin urmare deplina corelaţie dintre raţiunea obiectivă şi cea subiectivă, aşa cum se manifestă el în istorie şi natură, doar astfel fiind el Absolutul, Ideea, Dumnezeu.

Sfârşitul idealismului după Hegel a pus capăt definitiv logocentrismului ce reînviase în acest fel. Odată cu înrâurirea istorică a lui Schopenhauer, care mai durează şi astăzi, iraţionalismul devine curentul dominant al metafizicii. Schopenhauer afirmă că nu raţiunea sau Logosul reprezintă esenţa lumii, ci voinţa, ca un elan obscur şi orb, care sub forma voinţei de a trăi, domină în natură şi în om, orice altceva, dar mai ales, raţiunea subiectivă a omului (*v.* Schnädelbach, 1983 cap. 5, p. 174). Prin „voinţa de putere" a lui Nietzsche, această idee ajunge principiul filosofiei vieţii (*Lebensphilosophie*), ducând mai departe până la existenţialism. Schopenhauer reia aici vechiul voluntarism, într-o formă ce pune însă sub semnul întrebării înţelegerea de sine a omului ca ***animal raţionale***; mai înainte fusese vorba doar de raţiunea obiectivă. Interpretarea raţiunii de către Schopenhauer, ca simplu instrument al voinţei de viaţă, a determinat mai apoi o reînnoire a obiectivismului în teoria raţiunii. «Concepţia obiectivă a intelectului» pe care o propune el (*v. Die Welt als Wille und Vorstellung,* vol. II, cap. 22) este modelul unei perspective asupra raţiunii în care ea apare ca simplu fenomen ce însoţeşte procese de bază din sfera naturii, a psihicului sau a socialului. Psihanaliza lui Freud, sociologia raţionalităţii a lui Max Weber şi teoria raţionalităţii sistemice a lui Luhmann ar putea fi aduse aici ca exemple. O problemă fundamentală a filosofiei raţiunii constă astăzi în faptul că ceea ce noi socotim cu mândrie, pe linia tradiţiei luministe, a fi raţiunea noastră subiectivă, pare să nu aibă nici un loc într-o nouă imagine a lumii explicată ştiinţific: ca şi când luminarea de sine a raţiunii s-ar fi autodepăşit.

3.2.2. Raţiune şi intelect

Această pereche conceptuală are în vedere o diferenţiere în domeniul raţiunii subiective înseşi. Ambii termeni desemnează laolaltă ceea ce, potrivit unei păreri tradiţionale, ne deosebeşte de animale: spiritualul sau, altfel spus, capacitatea de gândire; şi asta spre deosebire de sensibilitate. Cuvântul „spirit" (*Geist*) sună astăzi cam demodat; în afară de faptul că mai vorbim uneori despre oameni „plini de spirit" (*geistvoll*), acest termen abia dacă mai este folosit astăzi pentru indicarea unei caracteristici umane esenţiale. Motivele acestui fapt trebuie căutate în istoria teologică şi metafizică a acestui concept în care „spiritul" a fost mereu asociat spiritului divin şi reprezentării unei substanţe spirituale nemuritoare. Aceasta explică reţinerea demnă de amintit a filosofiei moderne în ceea ce priveşte utilizarea cuvântului „spirit". Hegel şi filosofia sa, ce are ca obiect spiritul subiectiv, obiectiv şi absolut, au determinat o scurtă renaştere a acestui termen, care abia dacă mai supravieţuieşte astăzi în sintagma „ştiinţe ale spiritului" (*Geisteswissenschaften*), de altfel şi ea pe cale de a se

demoda. Alte încercări de a reabilita conceptul de spirit nu au reușit să se impună. „Spirit" nu poate fi luat prin urmare ca un gen comun pentru „rațiune" și „intelect". Din alte motive, acest lucru este valabil și pentru termenul de „gândire". În timp ce Kant mai făcea o deosebire clară între gândire și capacitățile noastre sensibile, precum senzație, percepție și intuiție, iar Hegel caracteriza gândirea în mod nemijlocit drept specific al omului, mai târziu „gândirea" este tot mai des utilizată astfel încât să cuprindă toate formele de reprezentare, deci și pe cele sensibile. Deja John Locke a definit gândirea ca posesie a reprezentărilor (*ideas*), fără a indica însă despre ce reprezentări este vorba (Locke: *Eseu asupra intelectului omenesc,* vol. 2, cartea 1). Atunci când spunem în vorbirea curentă: „aceeest lucru îl pot gândi (înțelege)" ori „mă gândesc cu plăcere la ultimul meu concediu", avem în vedere de fapt reprezentarea, actualizarea unui conținut mental în genere, iar nu ceva specific rațional. Psihologia modernă, în fine, concepe gândirea mai ales ca pe un comportament inteligent, fiind gata să o atribuie și animalelor — cel puțin în forme incipiente (*v.* Furth, 1972). Prin urmare termenul de gândire nu se mai potrivește astăzi nici ca un concept pentru *specificum humanum* și nici ca noțiune contrară facultăților sensibile sau corporale ale omului.

Dacă facem abstracție de termenul artificial mai nou de „raționalitate", rezultă că noi nu dispunem de un câmp semantic unitar în măsură să caracterizeze ceea ce noi am numit în subcapitolul 3.2.1 „rațiune subiectivă„; „rațiune„ și „intelect„ se concurează aici reciproc. Din punct de vedere etimologic, rațiune ține de „a distinge", iar intelect de „a înțelege": istorico-terminologic, în schimb, rațiune și intelect sunt, de la Meister Eckhard și Martin Luther încoace, traduceri pentru *ratio*, respectiv *intellectus*, intelectul = *intellectus* având până la Kant valoarea facultății „superioare" de gândire și cunoaștere. După o îndelungată preistorie, ce se întinde până la Nicolaus Cusanus, Kant va așeza apoi rațiunea = *ratio* în mod definitiv deasupra intelectului, determinând astfel limbajul modern al filosofiei. Curioasa pereche conceptuală „rațiune-intelect", își datorează, deci, existența faptului că, deja în terminologia latină, care a marcat și în Germania filosofarea până în secolul al XVIII-lea, sunt prezenți doi termeni, ceea ce-și are iarăși temeiul în limbajul filosofiei clasice grecești de la care a pornit Cicero în crearea terminologiei latinești: *ratio* stă pentru *diánoia*, iar *intellectus* pentru *noûs*. Această istorie a termenilor relevă deopotrivă de ce noțiunea de raționalitate se lovește astăzi în multe privințe de neîncredere: ea are la bază *un* singur trunchi lingvistic (*ratio*) și pare să procure intelectului o poziție privilegiată în câmpul „raționalului", în dauna rațiunii.

Noûs și *diánoia* fac parte în limba greacă din același grup de cuvinte având-și originea în verbul *noeín* (a gândi, a cunoaște, originar, a cugeta, a avea de gând ceva — corespunzător lui *dia-noéomai* — mă gândesc, reflectez cu privire la ceva, meditez la) care era un termen obișnuit al vorbirii cotidiene. În calitate de termeni filosofici cu semnificație precisă, ei apar prima dată la Platon. În cadrul parabolei statului, *nóēsis*-ul (adică activitatea *noûs*-ului) este exemplificată prin cunoașterea filosofică a ideilor, iar *diánoia* prin geometrie (*v. Republica*). *Noûs*-ul este „ochiul spiritului", iar *nóēsis*-ul capacitatea de a contempla cu mijloace nonsensibile Ideile, socotite a fi existentul „ce există" cu adevărat (*ónтōs ón*); *diánoia,* în schimb, nu este contemplare, ci operare; nu este înțelegere, ci analiză; nu este intuiție nemijlocită ci progres metodic. Terminologia latină de mai târziu a determinat noeticul și dianoeticul așa cum îl concepeau Platon și Aristotel, ca fiind *intuitivul* și *discursivul*, respectiv *operaționalul*;

intuiţia ca o capacitate de înţelegere pur spirituală a fost atribuită *intellectus*-ului (= *noûs*), în timp ce discursivitatea (respectiv „parcurgerea" determinărilor conceptuale) şi capacitatea operatorie urmau să caracterizeze pe *ratio*. (Semnificaţia de bază pentru *ratio* = socotire, este reţinută în acest fel, chiar dacă într-o altă formă.)

Temeiul cel mai limpede al distincţiei intelect-raţiune este, prin urmare, sesizarea unui fapt, care a fost doar prezentat şi a rezistat, în istoria conceptelor, şi anume că noi, atunci când facem experienţa gândirii, trebuie mereu să ne atribuim cel puţin *două* facultăţi „spirituale": a „avea" ceva în gândire şi a opera prin gândire cu ceva. Impresiile senzoriale le receptez doar, fără să le pot modifica, în timp ce gândirea este capabilă a-şi ordona conţinuturile, a le transforma şi a le regândi. Invers, această operare trebuie să se raporteze mereu la un conţinut al gândirii, întrucât o gândire goală, fără gânduri, nu mai este gândire. Sesizarea acestui aspect a fost ceea ce i-a convins pe filosofii de după Parmenide, că noi posedăm capacitatea de a pătrunde un anumit conţinut independent de sensibilitate, prin pură gândire, respectiv că *noûs*, *intellectus*, raţiune trebuie să fie o „percepţie" spirituală.

Fireşte, acest punct de vedere nu a rămas necontestat. Deja în antichitate Democrit, Epicur şi alţii au afirmat că în gândire nu există nimic care să nu fi fost mai întâi sesizat prin simţuri; această poziţie o numim senzualism (lat. *sensus* = simţ), spre deosebire de raţionalism (în sensul epistemologic al termenului), care concepe raţiunea ca pe un organ de cunoaştere autonom. Şi Aristotel se află foarte aproape de această opinie, întrucât el afirmă că ştiinţa (*epistḗmē*) provine din experienţă (*empeiría*), care se reduce la amintire (*mnḗmē*) şi percepţie (*aísthēsis*) (*v.* Aristotel, *Metafizica* 980 *a* şi urm.). Dacă Platon a despărţit riguros atât *diánoia* cât şi *nóēsis*-ul de experienţa sensibilă legată de lume, interpretându-le ca modalităţi prin care sufletul îşi reaminteşte (*anámnēsis*) ideile pe care le-a contemplat înaintea alungării sale în corp, Aristotel îşi construieşte conceptul ştiinţei în continuarea experienţei ce-o avem despre lume; în comparaţie cu Platon, el este primul „empirist", în timp ce Platon rămâne „raţionalist". Empirismul se deosebeşte de senzualism prin aceea că el nu contestă pur şi simplu cunoaşterea raţională, ci o interpretează altfel decât raţionalismul (*v.* Specht, 1984). În concepţia empiristă, cunoaşterea care depăşeşte domeniul a ceea ce poate fi perceput empiric — cunoaştere conceptuală, teoretică, întemeiată pe principii — se bazează totuşi pe ceea ce este perceptibil prin simţuri; iar empirismul afirmă că putem reconstitui cunoaşterea pornind de la această bază. Intelect şi raţiune joacă în acest proces un rol important, chiar dacă ele nu oferă nici un conţinut cognitiv propriu; ele participă la dobândirea cunoaşterii sub forma prelucrării operaţionale a „materialului" sensibil al experienţei: ca analiză, asociere, abstractizare sau sistematizare.

Interpretarea pur operaţională a gândirii — Thomas Hobbes identifică gândirea cu calculul, sprijinindu-şi argumentele pe etimologie (*v. Leviatan,* cap. 5) — se anunţă deja la Aristotel atunci când el determină capacităţile cognitive ale sufletului ca fiind „capacităţi" dianoetice, adică modalităţi pentru ceea ce Platon a numit *diánoia*. Cu toate acestea *nóēsis*-ul *noûs*-ului se păstrează ca una din aceste capacităţi, însă tocmai ca o modalitate a *diánoei* (*v.* Aristotel, *Etica nicomahică*, VI 3 şi urm., 1139 *b* şi urm.). Ştiinţa (*epistéme*) şi înţelegerea spirituală (*noûs*) ca facultăţi raţionale teoretice se deosebesc în sensul că, ştiinţa aduce dovezi, în timp ce înţelegerea spirituală oferă numai temeiurile dovezilor ştiinţei, ele însele neputând fi dovedite, întrucât orice demonstraţie le presupune: principiul noncontradicţiei de pildă; *noûs*-ului nu-i revine nici o altă sarcină. În fapt, *epistéme* şi *noûs* stau într-un raport

complementar şi conduc împreună la înţelepciune (*sophía*) (*v.* Aristotel, *EN*, VI, 3 şi urm.). Empirismul modern (Bacon, Hobbes, Locke etc.) nu este în propria-i epistemologie decât o radicalizare a teoriei aristotelice; ultimele resturi ale „raţionalismului" platonic (adică ale unei teorii a cunoaşterii raţional-noetice de sine stătătoare sau intuitive) sunt eliminate.

Din perspectiva istoriei ideilor, aceasta se întâmplă prin critica teoriei „ideilor înnăscute" (*ideae innatae*) a lui John Locke, teorie ce stă la baza sistemului metafizicii raţionaliste moderne (Descartes, Spinoza, Leibnitz, Christian Wolff şi alţii) — (*v. Eseu asupra intelectualului omenesc*, Cartea 1). În linia tradiţiei platonice, a neoplatonismului şi a lui Augustin, aceasta credea că a descoperit un domeniu al *nóësis*-ului pur spiritual, lăsând deoparte lumea simţurilor, pe „drumul către sinele lăuntric" (*reditus in se ipsum*) şi prin aplicarea gândirii asupra ei înseşi, şi anume în câmpul reprezentărilor (*ideae*) ce nu pot să provină din simţuri sau din propriile noastre operaţii, dar pe care le sesizăm în noi nemijlocit ca „adevăruri necesare". Leibniz spune despre ele: „Tot prin cunoştinţa adevărurilor necesare şi prin abstracţiile lor suntem ridicaţi până la actele reflexive, care ne fac să cugetăm la ceea ce numim „eu" şi să ne dăm seama că aceasta sau altă determinaţie se află în noi; şi astfel cugetăm la noi, cugetăm la fiinţă, la substanţă, la ce este simplu, şi ce este compus, la ceea ce e imaterial şi la Dumnezeu el însuşi, concepând că ceea ce în noi e mărginit, într-însul este fără margini. Iar actele reflexive ne procură principalele obiecte ale raţionamentelor noastre" (*Monodologia,* §. 30). „ Actele reflexive" care ne fac să cugetăm la ceea ce numim „eu", deschid prin urmare accesul la un domeniu obiectual ce nu-şi poate avea originea „în afară", respectiv în simţuri, şi anume: Fiinţa, substanţa, simplu, compus, imaterial, Dumnezeu; potrivit acestei teorii, noţiunile de mai sus nici nu pot fi produse de către noi prin gândire: prin urmare în cazul lor este vorba despre obiecte ale cunoaşterii raţionale pure. Forţa de convingere a acestei argumentări depinde, firește, de posibilitatea de a arăta că acele obiecte noetice ce urmează a fi socotite înnăscute, nu pot fi într-adevăr interpretate ca rezultate ale experienţei sensibile şi ale gândirii operaţionale. Or, tocmai aceasta încearcă empiriştii să demonstreze sistematic de la John Locke încoace, ei ajungând chiar până la a interpreta eul însuşi, conştiinţa care face experienţe şi care, de aceea, ar trebui să fie anterioară experienţei, ca rezultat al experienţei. „Actele reflexive" ale lui Leibniz sunt reinterpretate ca experienţă internă, astfel încât nu mai rămâne loc pentru cunoaşterea raţională autonomă ce poate fi delimitată de experienţa sensibilă.

Datorită reinterpretării pur operaţionale a gândirii, deosebirea dintre raţiune şi intelect a devenit lipsită de obiect pentru tradiţia empiristă, căci orice intuiţie este apreciată ca fiind sensibilă. Într-o formă ce va avea urmări importante şi fără a reveni la metafizica ideilor înnăscute, Kant a restabilit apoi în *Critica raţiunii pure* vechea distincţie. El concede raţionalismului că nu toate reprezentările provin din simţuri, aşa cum afirmă empirismul; însă ele nu sunt nici obiecte ale cunoaşterii, ci doar forme ale cunoaşterii obiectelor pe care noi le utilizăm în mod *a priori* atunci când realizăm cunoaşterea. Aceste forme sunt pe de o parte forme ale sensibilităţii (spaţiu şi timp) şi forme ale gândirii (categorii: unitate, diversitate, substanţă, cauzalitate etc.), formele gândirii fiind interpretate operaţional ca forme ale activităţilor de gândire. Intelectul (*intellectus*) nu este nimic altceva decât capacitatea de a gândi în acord cu aceste forme, adică, pentru Kant, capacitatea de a *judeca* pe baza regulilor, în timp ce raţiunea (*ratio*) este explicată conform modelului oferit de *raţionamentul logic*. Deci şi raţiunea este interpretată operaţional, încât intelectul şi raţiunea se

deosebesc numai după tipurile de operaţii specifice. Important este aici că raţionamentul este o operare cu judecăţi; căci cine afirmă că „Toţi oamenii sunt muritori, Caius este om, deci el este muritor" — trebuie să presupună cele două afirmaţii ce premerg concluziei ca fiind adevărate. Kant concepe deci raţionamentul ca pe un act de judecată secundar, ce poartă asupra judecăţilor şi a corelaţiei dintre ele. Astfel el ajunge la o reconstrucţie operaţională a ideilor raţiunii, care aveau în metafizica raţionalistă semnificaţia unor principii şi dovezi irefutabile ale cunoaşterii raţionale pure: Dumnezeu, lumea ca întreg şi eul. Kant le explică prin ridicarea anumitor cunoştinţe despre lume la perspectiva totalităţii şi a necondiţionatului, fapt ce trebuie înţeles pornind de la nevoia raţionamentului logic de completitudine în ceea ce priveşte premisele şi concluziile. „Adevărurile necesare" (*vérités de raison*) ale lui Leibniz sunt astfel reinterpretate de către Kant ca rezultate subiectiv-necesare ale operaţiilor gândirii, cărora însă nu le revine nici un fel de obiectivitate. Consecinţa acestui concept al raţiunii[3] este respingerea de către Kant a argumentelor în favoarea existenţei lui Dumnezeu.

Dar nu simpla analogie cu diferenţa dintre judecată şi raţionament a fost cea mai plină de urmări pentru distincţia kantiană dintre intelect şi raţiune, ci ideea ce rezultă de aici: anume că raţiunea se raportează reflexiv la intelect şi la operaţiile acestuia. Raţiune şi intelect nu sunt însă două facultăţi separate ci una şi aceeaşi gândire având funcţii diferite astfel încât atunci când raţiunea se aplică asupra intelectului, ea se aplică în fond asupra ei înseşi printr-o anumită funcţie. Această autoreferinţă a gândirii este, după Kant, tocmai ceea ce formează raţionalitatea raţiunii, în timp ce raţiunea ca intelect se orientează către experienţă, obiecte şi lume. Ceea ce Leibniz numea „reflexie" şi concepea ca fiind o intuiţie interioară, este prin urmare reinterpretat ca o gândire neintuitivă a gândirii, prin care raţiunea se actualizează şi depăşeşte funcţia specifică intelectului. Acesta este momentul ce face legătura cu filosofia idealismului german — Fichte, Schelling, Hegel. Autotematizarea gândirii în reflecţie este de-acum înţeleasă ca fiind temeiul oricărei obiectualităţi prin care gândirea se cuprinde pe sine şi obiectele sale în mod *a priori*. — Fichte interpretează operaţiile intelectului kantian ca pure activităţi ale eului, iar actul de judecată secund al raţiunii devine la el facultatea de a conştientiza acele activităţi: el numeşte aceasta „intuiţie intelectuală". Este uimitor să vezi cum în perimetrul interpretării pur operaţionale a raţiunii de către Kant se restabileşte *nóesis*-ul platonic. Schelling va face din asta fundamentul propriei filosofii speculative a naturii, iar Hegel afirmă, urmând acelaşi gând, identitatea dintre „încordarea conceptului" şi „intuiţia pură"[4], ceea ce înseamnă că dianoeticul şi noeticul par astfel, în fine, a fi puse în concordanţă. Preţul ce trebuia totuşi plătit a fost idealismul absolut: teza că nu există nici o altă obiectualitate în afara rezultatelor ce decurg din propria obiectivare. Odată cu „prăbuşirea idealismului", în secolul al XIX-lea, trebuia să se revină iarăşi, şi în această privinţă, la Kant.

Independent de problema idealismului, determinarea de către Kant a specificului raţiunii ca reflexie a produs două consecinţe ce sunt actuale şi astăzi: ideea de raţiune *critică* şi ideea de *dialectică*. La Kant, raportarea la sine a raţiunii este temeiul nu doar al sistematizării actelor intelectului, ci şi al criticii acestora. Critica intelectului, respectiv determinarea limitelor posibilităţilor sale, este în fond o autocritică a raţiunii, aşa cum o indică dublul sens al titlului *Critica raţiunii pure* : raţiunea ce critică şi cea care este supusă criticii nu sunt

deosebite. Astfel, facultatea critică este deja, la Kant, un indiciu esenţial al raţiunii ce se înţelege pe sine, şi nu abia în teoria critică, în care raţiunea instrumentală ocupă locul sistematic ce revine la Kant intelectului „pur". Critica de sine a raţiunii ca remediu împotriva propriei ei orbiri şi prostiri, împotriva autodistrugerii şi a autosuprimării — aceasta este poate moştenirea cea mai importantă a conceptului kantian al raţiunii pentru contemporaneitate.

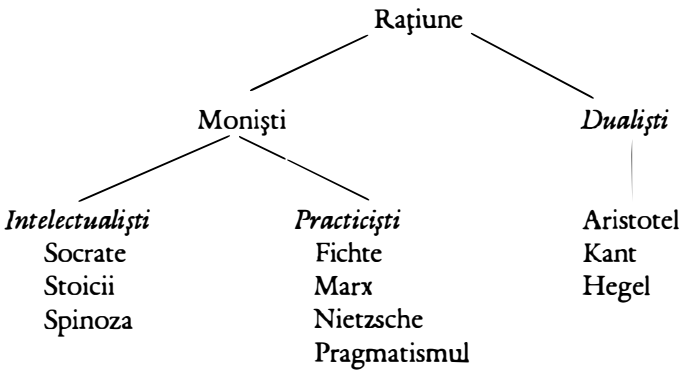
Dialectica, în sensul hegelian al termenului, este cealaltă consecinţă a încercării de a căuta specificul raţiunii în reflexie. Deja Kant a observat că o autoraportare totalizatoare a gândirii conduce la contradicţii numite de către el „antinomii". Astfel, el a arătat, de pildă, că se poate demonstra cu ajutorul instrumentelor raţiunii, în acelaşi timp, că trebuie să existe libertate şi că nu poate să existe libertate, ci doar necesitate naturală. Kant socotea aceste contradicţii ca fiind insolubile, şi arăta doar cum pot fi ele evitate. Hegel, în schimb, a făcut din „antinomiile raţiunii pure" mediul şi organonul gândirii filosofice speculative, redând astfel dialecticii, care pentru Kant era un semn al rătăcirii intelectuale, semnificaţia pozitivă pe care ea a avut-o odinioară la Platon în descrierea *nóesis*-ului. Hegel corelează astfel motivul critic al raţiunii cu modelul dialectic, prin aceea că prezintă dialecticul ca pe un rezultat necesar şi inevitabil al criticii de sine a raţiunii în calitate de intelect : de aceea nu trebuie să ne fie frică de contradicţii, ci să gândim în interiorul lor şi prin ele. Dialectica este unul dintre cele mai controversate concepte în filosofia post-hegeliană; ceea ce unuia îi apare ca fiind culmea capacităţii raţionale a omului, este pentru alţii reprobabil din perspectivă spirituală şi periculos din cea politică.[5] După cum se vede, sfârşitul procesului „raţiune şi intelect" rămâne în continuare deschis.

3.2.3. Raţiune teoretică şi raţiune practică

Cea de-a treia diferenţiere internă a conceptului de raţiune ce urmează a fi discutată în continuare corespunde diferenţei dintre teorie şi praxis. Ea nu se identifică cu aceasta întrucât nu este sigur că raţiunea se poate raporta în acelaşi fel la teorie şi la practică. În ceea ce priveşte teoria, nu vom avea prea multe dificultăţi; dar ne putem îndoi pe bună dreptate de ideea că domeniul acţiunii umane poate fi vreodată atins de către raţiune. S-ar putea să fie totuşi adevărat ceea ce Sigmund Freud a formulat ca o bănuială generală: anume că activitatea noastră practică urmează în fapt cu totul alte impulsuri, iar raţiunea vine întotdeauna prea târziu, şi atunci, pentru a da o formă raţională — adică pentru a raţionaliza ceea ce nu era decât manifestare instinctuală. Acest tip de scepticism faţă de posibilitatea raţiunii de a fi şi practică şi de a ne determina activitatea îl regăsim în întreaga istorie a filosofiei, iar cea dintâi sarcină a filosofiei practice a fost mereu de a invalida îndoiala cu privire la ideea raţiunii practice. Deosebirea dintre raţiunea teoretică şi cea practică nu trebuie însă confundată cu cea dintre filosofia teoretică şi cea practică. Filosofia practică este filosofarea ce are ca obiect *praxis*-ul, teoria *praxis*-ului, şi tot aşa precum ideea raţiunii practice conţine deja o anumită poziţie în ceea ce priveşte raportul

raţiunii cu *praxis*-ul, simpla echivalare a raţiunii practice cu filosofia practică conduce la reprezentarea că e suficientă o teorie raţională despre *praxis* pentru a acţiona raţional. Acest punct de vedere a fost mereu susţinut de către filosofi, ceea ce nu înseamnă că el n-a fost şi contestat.

Distincţia „raţiune teoretică şi raţiune practică" se mişcă deci între perechile conceptuale: „teorie şi praxis" şi „filosofie teoretică şi filosofie practică", iar raporturile dintre diferitele planuri pun probleme filosofice diferite. Dacă presupunem mai întâi că raţiunea poate fi practică, se pune întrebarea dacă în teorie şi în praxis e vorba de aceeaşi raţiune (sau despre raţiune luată în acelaşi sens) sau nu; se ajunge astfel fie la o poziţie monistă, fie la una dualistă. Monismul raţiunii îngăduie iarăşi două posibilităţi. Pe de o parte, el înseamnă teza că raţiunea practică nu este alta decât cea teoretică, care prin faptul că face cu putinţă teoria despre *praxis*, este un temei suficient pentru *praxis*-ul raţional (putem numi aceasta „intelectualismul raţiunii"). Pe de altă parte, se poate gândi un monism pornind de la cadrul în care se manifestă raţiunea practică; se argumentează astfel că raţiunea umană aparţine întotdeauna unor contexte practice de viaţă şi că teoria este ea însăşi o formă a *praxis*-ului,încât nu poate exista o teorie independentă de praxis. (Aceasta poate fi caracterizată ca „practicism sau pragmatism al raţiunii".) În sfârşit, dualismul în ceea ce priveşte raţiunea constă în faptul că atunci când e vorba despre teoria raţională şi praxisul raţional, raţiunea trebuie luată de fiecare dată în alt sens, fără însă a fi nevoie de contestarea principială a unităţii raţiunii; dualistului îi este suficient să demonstreze deosebirea dintre funcţiile raţiunii în domeniul teoretic şi în domeniul practic. Dacă vrem să atribuim acestor trei „tipuri pure" ale raţiunii practice poziţii istorice, rezultă următoarea schemă:



Aceasta este firește doar o clasificare aproximativă; toate numele menţionate desemnează filosofii ce sunt mult prea complexe pentru a fi într-adevăr caracterizate prin mijloace atât de simple.

Se discută mult în jurul chestiunii dacă filosofia practică a fost fundamentată de către Socrate sau de către Aristotel. Dacă înţelegem prin „filosofie practică" a gândi sistematic asupra problemelor *praxis*-ului, vom înclina spre primul răspuns, fără însă a-i uita desigur pe sofişti (*v.* subcap. 3.1.1). Dacă însă filosofia practică este concepută ca un domeniu

teoretic separat de cel al filosofiei teoretice, atunci Aristotel a fost întemeietorul ei. (Pentru Platon întrega filosofie era, în cele din urmă, filosofie practică, iar acestei idei i s-a opus Aristotel.) În schimb, faptul că rațiunea poate fi în genere practică n-a fost contestat niciodată serios în Antichitate. Întrebarea cheie a oricărei filosofii a fost cum trebuie omul să trăiască; de la filosofie se aștepta tocmai acea orientare ce se pierduse prin ruperea tradițiilor și transformările modului de viață. Că și în filosofia anterioară sofiștilor, altfel spus în filosofia presocratică, era vorba în cele din urmă tot despre orientarea activității, ne putem da seama din faptul că Logosul heraclitic ca legitate a lumii, și *noûs*-ul ce guverna lumea potrivit lui Anaxagoras, sunt gândiți sociomorf, adică în analogie cu legea și autoritatea politică, ca directive ale acțiunii sociale (*v. Topitsch*, 1958, p. 18 și urm.). Faptul că sofiștii și Socrate s-au aplecat mai apoi teoretic asupra *praxis*-ului a fost doar consecința aprecierii lor conform căreia *theōria* (în greacă — perspectivă, contemplare) naturii nu este suficientă pentru a soluționa rațional problemele omenești; iar simpla raportare intuitivă a sufletului la cosmosul bine ordonat, în cadrul teoriei, a fost resimțită ca insuficientă pentru rezolvarea problemelor *praxis*-ului. Nimeni nu s-a îndoit în epoca următoare de nevoia unei teorii a *praxis*-ului, doar aprecierea semnificației acestei teorii pentru praxis a fost judecată diferit.

Teza Socratelui platonician după care virtutea este știință, iar răul provine din eroare sau amăgire de sine, reprezintă forma clasică a intelectualismului rațiunii (numit și „intelectualism etic"). Socrate pornește de la ideea că nimeni nu-și face rău de bunăvoie; de aceea, cel care comite răul ignoră faptul că astfel el își pricinuiește sieși răul — a face ceea ce e nedrept este mai rău decât a suferi ceea ce este nedrept — iar dacă s-ar ști aceasta, nimeni n-ar acționa astfel. Platon a modificat această teorie în mod considerabil prin psihologia sa, care, odată cu imaginea „vehiculului sufletesc", admite că rațiunea, înțeleasă doar ca facultate de cunoaștere, nu determină suficient acțiunea. Platon aseamănă sufletul omenesc unui atelaj cu doi cai înaripați, struniți de către un vizitiu: unul dintre cai este bun, celălalt rău. Vizitiul este partea rațională a sufletului (*logistikón* — ceea ce cumpănește), iar caii simbolizează părțile iraționale ale sufletului: calul cel bun, ce ascultă de vizitiu, este curajos, îndrăzneț, zelos, se mânie (*thymoēidés*), calul cel rău este plin de pofte, supus instinctelor (*epithymētikón*) și provoacă vizitiului dificultăți, trăgând întregul vehicul sufletesc spre pământ și împiedicându-l astfel să se îndrepte spre cer (*v. Phaidros* 2.4.6 *a* și urm.). Platon nu mai este intelectualist în această parabolă, întrucât face o deosebire clară între forța care trage vehiculul și cea care îl conduce. Ceea ce mai târziu Aristotel va critica la Platon (*v. Etica nicomahică* I și VI) este afirmația că *logistikón*, cel ce conduce vehiculul sufletesc, este identic cu rațiunea ca subiect al teoriei: această parte a sufletului el o numește *epistēmonikón* (ceea ce cunoaște), în timp ce *logistikón* este limitat la domeniul *praxis*-ului. *Logistikón* este cea dintâi formă a rațiunii practice în istoria filosofiei; rațiune practică (*phrónēsis* — judecată practică, inteligență; în latină, *prudentia*) posedă, după Aristotel, acela care știe să cumpănească bine. Critica intelectualismului nu devine astfel la Aristotel un soi de iraționalism al *praxis*-ului, ci relevă faptul că teoria simplă — fie ea și cea a praxisului — nu are nici o semnificație nemijlocită pentru *praxis*-ul însuși. Și asta este așa nu doar din rațiuni ale practicii, deoarece acțiunea are loc întotdeauna în cazul individual, în timp ce teoria se ocupă cu generalul, ci și datorită diferenței dintre reflexie și cunoaștere. Pentru Aristotel, obiectele cunoașterii — de pildă, mersul stelelor — nu sunt obiecte ale reflexiei, pentru că nimeni nu se întreabă dacă soarele răsare mâine. Reflexia își are temeiurile sale,

ceea ce nu înseamnă că filosofia practică în forma teoriei *praxis*-ului, este lipsită de importanţă din punct de vedere practic. Ea posedă o forţă orientativă de trasformare morală, dar ea nu poate înlocui raţiunea practică. Cu distincţia dintre *logistikón* şi *epistēmonikón*, Aristotel a formulat pentru prima dată terminologic diferenţa dintre raţiunea practică şi cea teoretică (*v.* Bien, 1973, mai ales partea a II-a).

Poziţiile intelectualist-moniste şi cele dualiste ale epocii ce urmează pot fi prezentate în întregime ca variaţii ale teoriilor lui Socrate şi Aristotel. Pentru stoici, înţelegerea structurii lumii, respectiv cunoaşterea legităţii universale impuse de către divinitate, reprezintă imboldul nemijlocit pentru o viaţă bună şi fericită (*v.* Forschner, 1981). Spinoza îşi numeşte opera sa metafizică de bază *Etica*, exprimând astfel convingerea că binele nu are nevoie de nici o altă condiţie, în afară de cunoaşterea adevărului. Dualiştii, în schimb, se orientează mereu spre teza lui Aristotel, anume că pentru acţiunea corectă este nevoie de cooperarea dintre partea ce năzuieşte a sufletului (*orektikón*) şi cea care reflectează; întrucât reflexia singură nu poate pune nimic în mişcare — aşa precum vizitiul nu trage el însuşi vehiculul —, ci numai năzuinţa, care este în stare să „asculte" de partea reflexivă a sufletului, respectiv se lasă strunită (Aristotel, *Etica nicomahică*, III). Deosebirea dintre monişti şi dualişti vizează nu doar „ascultarea" părţii iraţionale a sufletului de cea raţională, ci mai ales întrebarea, faţă de care instanţă poate reacţiona aceea: faţă de teoria pură sau faţă de reflexia în perimetrul a „ceea ce ne stă în putere". Dacă intervine numai cel de-al doilea caz, atunci teoria raţiunii este dualistă.

Ceea ce s-a întâmplat cu ideea raţiunii practice în epoca modernă se poate explica dacă luăm în considerare alte două teoreme ale lui Aristotel. El a sesizat în domeniul raţiunii practice şi o altă deosebire care urmează diferenţei dintre acţiune (*prâxis*) şi producere (*poiesis*). Îndemânarea dianoetică de a urma în acţiune adevărul şi dreptatea este ceea ce am numit deja ca fiind *phrónēsis;* îndemânarea de a produce bine ceva se cheamă *téchnē* (textual: meşteşug, artă, în latină, *ars*, priceperea „technică"„know-how"-ul). După Aristotel, acţiunea îşi are scopul în sine însăşi şi este, ca acţiune bună, un scop în sine; însă acţiunea bună şi viaţa bună nu sunt unul şi acelaşi lucru. Producerea, în schimb, îşi are scopul în obiectul ce trebuie produs, având calitatea de scop, doar ca mijloc pentru un scop din afara ei (*v.* Aristotel, *Etica nicomaahică*, VI). — Cealaltă teorie aristotelică ce trebuie menţionată aici are în vedere finalitatea vieţii omeneşti, pe care Aristotel, şi odată cu el întreaga tradiţie creştină, o socoteşte ca fiind determinată obiectiv, respectiv independent de om: viaţa bună în *pólis* sau în *theōría*, preamărirea divinităţii şi fericirea veşnică. Această teleologie obiectivă devine în epoca modernă o simplă chestiune de credinţă; ea nu mai poate fi revendicată de către filosofie. În acest fel, omul este eliberat de orice determinare finalistă obiectivă şi se poate pune pe sine ca scop: voinţa lui este liberă, şi poate să se determine pe sine. Însă fundamentul şi condiţia preliminară autodeterminării este autoconservarea; ea ia locul pentru ceea ce Aristotel numea odată, viaţa bună (*eû zên*). Păstrarea propriei vieţi, independent de orice altă specificare, care este lăsată în seama voinţei libere — prin urmare supravieţuirea, iar nu viaţa bună — asta e tot ceea ce a rămas din teleologia obiectivă.

Întrucât nu mai există determinări date în prealabil ale vieţii bune, filosofia practică nici nu mai poate arăta în ce sens mai pot fi o viaţă bună şi o acţiune bună, scopuri în sine; tot ceea ce ea poate oferi sunt doar indicaţii asupra felului în care pot fi atinse anumite scopuri, pe care ţi le poţi propune sau nu; cunoaşterea practică se epuizează în cunoaşterea „tehnică"

(de la *téchnē*), în recomandări privind „alegerea rațională a mijloacelor în vederea unui scop" (*„zweckrationaler Mittelwahl"*) (Max Weber) sau în imperativul ipotetic (Kant) de forma: dacă vrei A, fă X! „Tehnicizarea" rațiunii practice, prin reducerea teleologiei obiective la scopul exclusiv al autoconservării, este prețul plătit pentru libertatea voinței în cadrul autodeterminării pure, pe care modernitatea a pus-o la baza înțelegerii filosofice a *praxis*-ului. Rezultatul este rațiunea practică ca „rațiune instrumentală" (Horkheimer) și incapacitatea ei de a decide rațional cu privire la scopuri și țeluri; aceasta rămâne în seama deciziei. Ca urmare, decizionismul în filosofia practică nu este nimic altceva decât contrapartea complementară a rațiunii instrumentale; el arată faptul că mijloacele și scopurile acțiunii nu mai pot fi corelate la nivelul teoriei.

Immanuel Kant a încercat în această situație (care ni se înfățișează clar deja în filosofia lui Thomas Hobbes) să câștige din nou un concept al rațiunii practice care să nu fie numai „tehnic". Punctul de pornire nu este ceva real — nici ceea ce există, nici un scop obiectiv al acțiunii noastre —, ci ceea ce trebuie să fie (*das Sollen*) așa cum se reflectă acesta în conștiința datoriei noastre. Kant afirmă că rațiunea noastră este practică în sensul că ea ne impune obligația morală neîndoielnică și necondiționată și că această obligație sub forma imperativului categoric („Acționează în așa fel încât maxima voinței tale să poată deveni oricând un principiu al legiferării universale !") este un „fapt al rațiunii practice pure" (*v.* Kant, *Critica rațiunii practice*, Introducere). Elementul tehnic și cel practic se raportează unul la altul, după Kant, precum obligația condiționată (ipotetică) și cea necondiționată (categorică), iar el afirmă că numai imperativul categoric poate fi temeiul moralității și al dreptului; imperativul ipotetic, așa cum este el formulat în recomandările tehnice, aparține, pentru Kant, filosofiei teoretice și științelor teoretice. Filosofia practică este deci, pentru Kant, teoria cu privire la ceea ce trebuie să facem din perspectivă rațională și nimic altceva: în fapt doar o etică normativă.

Filosofia practică a lui Hegel, expusă în formă sistematică în cadrul filosofiei dreptului, urmărește o mijlocire între ceea ce este și ceea ce trebuie să fie, fără a ignora diferențele dintre ele. Tot astfel rațiunea teoretică și cea practică urmează să se unească în rațiunea absolută. De fapt Hegel susține totuși (întrucât el înțelege rațiunea absolută ca pe un principiu activ) teza kantiană a primatului rațiunii practice față de cea teoretică în efortul de înălțare speculativă. Ceea ce la Kant înseamnă supraordonarea moralei față de cunoaștere, tehnică și politică, devine aici o metafizică a subiectivității absolute și a vieții ei active. Mediul de trecere de la Kant la Hegel îl reprezintă filosofia Eului a lui Fichte și a activității sale necondiționate, la care s-a făcut deja referire în ultimul paragraf; la el, teoria kantiană a spontaneității intelectului în cadrul gândirii se contopește cu teorema caracterului practic al rațiunii în ceea ce trebuie să fie, astfel încât de aici apare o metafizică ce reduce rațiunea teoretică și pe cea practică la un „Eu" absolut. Spiritul absolut al lui Hegel nu-i nimic altceva decât latura dialectică și obiectivă, sub forma unei desfășurări ce se cuprinde pe sine, a Eului fichtean.

În acest fel se formulează la Fichte pentru prima dată practicismul rațiunii de care am vorbit mai devreme. E greu de decis în ce măsură această poziție poate fi atribuită și lui Hegel. Karl Marx, care în scrierile sale de tinerețe socotește *praxis*-ul ca activitate concretă a omenirii, iar mai târziu ca producție (Karl Marx, *D.I.*, 139, 82 și urm.), este în „răsturnarea" sa a idealismului mai mult fichtean decât hegelian, deși el se credea mai aproape de Hegel. Omenirea ca gen care se produce și reproduce prin producția materială

— aceasta este după Marx „sâmburele raţional" al subiectului absolut al speculaţiei idealiste; ceea ce nu-i altceva decât Eul fichtean reformulat materialist cu primatul său ca raţiune practică. Acest primat înseamnă aici că orice teorie, dar şi opiniile oamenilor, religiile lor şi concepţiile lor despre lume, depind toate de practica vieţii lor materiale şi sunt determinate complet de către aceasta; pentru Marx ele sunt „ideologie" în sensul larg al termenului. Primatul raţiunii practice devine astfel temeiul criticii ideologice. Practicismul raţiunii cu teza sa privind lipsa de autonomie a raţiunii teoretice a fost susţinut apoi, pornind de la cu totul alte premise, şi de către filosofia pragmatismului (Peirce, Schiller, James, Dewey).

Când, după Hegel, imperativele ipotetice ale filosofiei practice din epoca modernă, împreună cu acţiunile factuale ale oamenilor, au devenit domenii ale nou apărutelor ştiinţe sociale, raţiunea practică părea să se remodeleze ea însăşi într-un obiect al unei ştiinţe sociale, în cel mai bun caz al psihologiei. Este oare raţiunea practică, sau, ceea ce în noi are formă practică este raţiune? Scepticismul freudian, care-şi are originea de fapt la Nietzsche, Schopenhauer şi în multe alte surse anterioare, trebuie respins astăzi într-un climat de scepticism general faţă de raţiune, cu argumente mult mai constrângătoare decât cele de odinioară, dacă acest lucru mai este urmărit cât de cât. În acest domeniu, şansa cea mai promiţătoare ar putea consta într-o reformulare şi reconstrucţie a „faptului raţiunii pure practice" kantiene (*v.* Apel, 1973, vol. II, p. 358 şi urm.); doar un asemenea fapt ne-ar putea permite să ne menţinem fără false iluzii în cadrul distincţiei dintre raţiunea teoretică şi cea practică.

3.2.4. Raţionalul şi iraţionalul

Actuala criză a raţionalismului, despre care a fost vorba la începutul acestui capitol, ne constrânge să reamintim formula „dublul raţiunii" (Böhme, 1983). Pentru mulţi, „salvarea" poate veni astăzi de la ceea ce nu este raţiune; pare că este nevoie ca acum caii vehiculului sufletesc din mitul platonic să preia ei înşişi conducerea, după ce *logistikón*-ul s-a înşelat într-un mod atât de radical. Impulsivul şi instinctualul stau pentru „iraţionalul" (*álogon*) şi deja la Platon este clar că expresia va fi prea nedeterminată pentru a reţine diferenţa datorită căreia el înhamă doi cai la car — şi anume diferenţa dintre ceea ce e lipsit de raţiune (araţional) şi ceea ce este potrivnic raţiunii (antiraţional). Dacă respingem orice raţiune obiectivă atunci universul întreg este iraţional (în sensul de „lipsit de raţiune"), fără ca să fim nevoiţi de aceea să socotim că el s-ar opune în mod iraţional (în sensul de „potrivnic raţiunii") raţiunii. În sensul acestei distincţii, la Platon, curajul este, ce-i drept, lipsit de raţiune, însă ascultă de aceasta, în timp ce instinctul trebuie să fie constrâns de către raţiune. Dacă iraţionalul este astăzi iarăşi invocat, merită să ne întrebăm dacă e vorba de salvarea a ccea ce este lipsit de raţiune, de pretenţiile de dominaţie ale raţiunii, sau de o mobilizare a ceea ce este potrivnic raţiunii şi care întâlneşte raţiunea nu doar prin inerţie, ci şi prin duşmănie.

De la începuturile unei psihologii filosofice, ceea ce este lipsit de raţiune în om a fost ordonat în trei domenii: în percepţie, în simţire şi în dorinţă. Aici se face abstracţie de acele

elemente araţionale, care nu pot fi trăite (resimţite) nemijlocit: de exemplu funcţiile biologice vitale ale corpului nostru, pe care Aristotel le reduce la capacitatea de nutriţie (*treptikón*) — (*v.* Aristotel, *Etica nicomahică*, VI 1 şi 2). Percepţia (*aísthēsis*) confruntă raţiunea cu reprezentări ce nu provin din ea însăşi şi exprimă astfel ceva străin raţiunii; cele 5 simţuri pot fi luate ca explicaţie pentru ceea ce s-a avut în vedere dintotdeauna în filosofie, pentru termenul de percepţie. Simţirea — plăcere şi neplăcere, bucurie şi durere, iubire şi mânie etc. — este concepută din antichitate ca o influenţă pe care sufletul o suportă din afară (*páthos*, în latină: *passio* — pasiune), ca o determinare externă prin „afecte"; şi astfel devine comprehensibil de ce idealul înţeleptului, deja cu mult înainte de stoici, a fost legat de ideea depăşirii pasiunilor. De asemenea, ideea etică a stăpânirii de sine n-a fost raportată niciodată la percepţie, ci la afecte. De acestea au fost însă întotdeauna clar delimitate dorinţele (*órexis*), pe care noi astăzi le considerăm uneori ca pasiuni; căci ele vizează acţiunea, iar nu simpla trăire. Kant însuşi defineşte voinţa ca fiind o capacitate de a dori ce nu poate fi stăpânită precum pasiunile, ci doar orientată prin raţiune, pentru a face posibil praxis-ul specific uman — şi tocmai în acest sens a explicat Aristotel decizia (*prohaíresis*) ca fiind rezultaul interacţiunii dintre partea ce doreşte a sufletului (*orektikón*) şi cea care reflectează (*logistikón*), definind-o ca „năzuinţă bazată pe reflexie", spre ceea ce stă în puterea noastră.

Ne putem îndoi cu privire la faptul, dacă aceste clasificări clasice ale iraţionalului sunt absolut convingătoare; ele au fost puse deja în trecut sub semnul întrebării. Ce se întâmplă cu senzaţia? Aparţine ea percepţiei sau simţirii? În cazul durerii lucrurile par să fie clare; dar nu vorbim noi oare şi de o senzaţie de roşu şi nu avem noi oare senzaţii de acest fel chiar şi atunci când în faţa celor cinci simţuri ale noastre nu stă nici un obiect? Afectele şi dorinţele sunt, la rândul lor, greu de deosebit de pofte; „foamea şi iubirea"[6], ambele sunt deopotrivă simţire şi dorinţă. Această împărţire tripartită se poate susţine în mod convingător dacă pornim de la ceea ce este opus raţiunii teoretice şi celei practice: percepţia şi simţirea ar fi astfel modalităţi ale conştiinţei, în care ceea ce este lipsit de raţiune este resimţit (trăit) „teoretic" atât lăuntric cât şi din exterior, în timp ce dorinţa este modalitatea în care impulsurile spre acţiune străine raţiunii intră mai întâi în conştiinţă. Faptul că aceste dorinţe sunt ele însele trăite nemijlocit nu schimbă nimic din caracterul lor de motive practice. Invers, şi afectele pot deveni impulsuri pentru acţiune; dar ele trec astfel din sfera „teoreticului" în cea a practicului.

Dacă pornim de la clasificarea de mai sus, atunci opoziţia dintre raţional şi iraţional dobândeşte forma a trei perechi de opoziţii: raţiune şi sensibilitate, raţiune şi pasiuni, raţiune şi voinţă. În funcţie de diferitele combinaţii, poziţiile moniste sau dualiste faţă de raportul dintre determinaţiile opuse, pot fi şi aici exemplificate istoric. — Cu referire la tema „gândire şi intuiţie", Platon tinde spre monismul intelectualist, iar Aristotel spre dualism, în timp ce Democrit şi Epicur susţin deja monismul senzualist. Pentru Platon orice cunoaştere este o reamintire a ceea cea fost contemplat cu „ochii spiritului" şi care se deosebeşte de această contemplare doar prin gradul de neclaritate. Pentru Aristotel, orice ştiinţă provine, ce-i drept, din percepţie — astfel el pare să formuleze deja poziţia senzualistă —; dar ştiinţa nu se epuizează în percepţie, datorită evidenţelor *noûs*-ului, evidenţe care nu sunt reductibile la sensibilitate, şi a componentelor operaţionale ale gândirii, ce intervin în cunoaştere. În epoca modernă, John Locke este un monist senzualist, iar

Leibniz, unul intelectualist, iar Kant spune: „Leibniz intelectualiza fenomenele; aşa cum Locke senzualizase conceptele intelectului..., adică nu le prezentase decât ca concepte ale reflecţiei empirice sau abstracte. În loc de a căuta în intelect şi sensibilitate două izvoare cu totul diferite ale reprezentărilor, dar care numai unite pot judeca obiectiv valabil despre lucruri, fiecare din aceşti doi mari oameni s-a menţinut numai la un izvor, care, după părerea lor, se raporta nemijlocit la lucruri în sine, pe când celălalt izvor nu făcea decât să încâlcească sau să ordoneze reprezentările celui dintâi" (*Critica raţiunii pure*, p. 267). Kant restabileşte deci dualismul aristotelic şi critică opinia după care percepţia sensibilă, respectiv activitatea gândirii, luate fiecare separat, ar fi suficiente pentru cunoaşterea obiectelor.

În teoria afectelor, vechiul stoicism a adoptat o poziţie intelectualist-monistă; Zenon spune: „Afectul este o raţiune rea şi nestăpânită doar ca urmare a unei judecăţi rele şi greşite" (*Fragm.* 208). Astfel pasiunile par să ia naştere doar din judecăţi greşite ale intelectului, şi să fie simple „rătăciri spirituale"; dacă virtutea este deopotrivă cunoaştere, depăşirea „stoică" a afectelor poate fi atinsă doar printr-o judecată corectă. Monismul „afectiv" de factură opusă este susţinut de toţi cei care tind să vadă în raţiune doar un instrument pentru pasiunile omeneşti; şirul precursorilor începe cu unii sofişti, continuă apoi cu Epicur, Hobbes, unii filosofi iluminişti francezi, ajungând până la Nietzsche şi Freud. Platon şi Aristotel, cu doctrina lor privind diferitele componente ale sufletului, sunt în schimb dualişti, majoritatea filosofilor urmându-i în această privinţă. E de amintit aici Kant, cu celebra lui opoziţie dintre datorie şi înclinaţie, pe care a ironizat-o Schiller: „Cu drag i-aş ajuta pe prieteni, dar o fac din păcate din înclinaţie şi astfel îmi pare adesea că nu sunt virtuos!" (Schiller, *Epigrame*). În fapt, după Kant, noi acţionăm moral doar dacă suntem determinaţi să acţionăm exclusiv de raţiunea practică, respectiv din respect pentru lege şi fără participarea nici unui afect. — În plus, este o prejudecată larg răspândită aceea că filosofia luminilor din secolul al XVIII-lea ar fi fost raţionalistă în sensul că ea a ignorat pasiunile umane şi a disprefuit sentimentele; ceea ce nu-i decât o legendă romantică (*v.* Cassirer, 1932). În această filosofie este permanent susţinută teza, întâlnită şi la Fichte şi Hegel, potrivit căreia nimic mare nu se întâmplă în lume fără pasiuni, iar Marx a urmat această tradiţie atunci când a criticat filosofia ca fiind o simplă „pasiune a minţii" şi a somat-o să fie o „minte a pasiunii".

În raportul „raţiune-voinţă" totul depinde de felul în care este determinată voinţa. Filosofia antică gândeşte şi aici pornind de la obiect şi concepe voinţa ca o „năzuinţă către...", năzuinţă care este declanşată de obiect. Astfel, se poate înţelege de ce cunoaşterea autentică a lumii este atât de importantă pentru acţiune; căci numai ea ne poate pune în faţa ochilor lucruri spre care merită cu adevărat să năzuim şi să conducă *orektikón*-ul către ţelurile corecte. *Prohaíresis*, „năzuinţa chibzuită spre ceea ce stă în puterea noastră" (*v. Etica nicomahică*, III) era pentru Aristotel o cauză nemijlocită a acţiunii. Însă posibilitatea orientării acţiunii numai prin cunoaşterea binelui este contestată apoi principial de către Pavel. „Căci binele pe care îl vreau acela nu-l fac, ci răul pe care nu-l vreau acela îl fac... Nenorocitul de mine! Cine mă va mântui de acest trup al morţii?" (*Romani* 7, 19). Aici este exprimată părerea că ambele aspecte ale voinţei, acela de a fi capacitate raţională a dorinţei şi cauză a acţiunii, pe care Aristotel le gândise împreună, pot sta şi despărţite; apare problema voinţei libere şi a celei nelibere, aşa cum a fost ea discutată într-o manieră clasică de către Augustin (*De libero arbitrio*), Luther (*De servo arbitrio*) şi Kant (a III-a Antinomie a *Criticii raţiuii*

pure). Voința devine un „sclav" atunci când se vede pusă în afara rolului ei de călăuză a acțiunii de către motive de acțiune iraționale, străine rațiunii, pe care ea însă nu le poate elimina, pentru că le află în sine și trebuie să și le atribuie. De aceea Pavel vorbește aici despre o „lege a păcatului" (*Romani* 7, 23 și 25). — Monismului continuității dintre rațiune și voință a lui Aristotel și dualității augustiniano-pauline, Schopenhauer — și odată cu el Nietzsche și Freud — le-a opus monismul voinței, afirmând că intelectul nu-i nimic altceva decât un instrument al „voinței de a trăi" sau al „voinței de putere" sau al „Sinelui" (*Es*). În filosofia sa târzie, Kant afirma că numai voința ce urmează exclusiv motive raționale poate fi socotită voință în adevăratul sens al cuvântului, indentificându-se astfel cu rațiunea practică însăși; el revine astfel la monismul stoic (*v.* Kant, *Metafizica moravurilor*, Introducere IV).

Odată cu Schopenhauer începe istoria iraționalismului modern, ca poziție metafizică; teoria sa după care „ceea ce ține lumea laolaltă " este „voința" ca ceea ce este întunecat, ca ceea ce ne împinge să acționăm în mod instinctual fiind străin rațiunii, este doar exemplificată în prezentarea pe care el o face raportului dintre voința subiectivă și intelect. Iraționalismul metafizic (*v.* Schnädelbach, 1983) a devenit apoi prin Nietzsche și filosofia vieții (*Lebensphilosophie*) metafizica dominantă a secolului XX; el exprimă despărțirea definitivă de credința într-o rațiune obiectivă și o înlocuiește chiar și acolo unde ea mai supraviețuiește încă în filosofia luminilor și în idealismul german — adică în câmpul însuși al subiectivității. Iraționalismul la modă în zilele noastre nu-i câtuși de puțin original, și nu există nici un singur argument al criticii moderne a raționalității, care să nu poată fi găsit deja la Schopenhauer și Nietzsche.

3.2.5. Rațiune și istorie

Faptul că și în raportul dintre rațiune și istorie (*v.* Schnädelbach, 1974, mai ales pagina 7 și urm.) este vorba de o pereche externă de opoziții se lămurește atunci când se pune întrebarea dacă istoria este rațională sau dacă rațiunea este istorică. Cea dintâi întrebare o vom nega astăzi în mod spontan; experiențele istorice ale acestui secol ar face ca orice alt răspuns să apară ca o pură ironie. Faptul că rațiunea este istorică este o afirmație pe care nu o putem respinge în același fel nemijlocit; întrucât, până la urmă, ceea ce noi numim astăzi rațiunea noastră nu a existat întotdeauna: deci ea a apărut și are o istorie. Totuși și acest răspuns generează o serie de dificultăți; întrucât „rațiunea", înțeleasă fie obiectiv, fie subiectiv, a fost mereu prototipul generalului, necesarului și imuabilului, în timp ce conceptul de istorie are în vedere individualul, întâmplătorul și ceea ce se schimbă, astfel încât teza istoricității rațiunii ar duce la suprimarea caracterului ei de rațiune. Numai dogmaticul poate susține ideea că istoria este rațională. A socoti însă propria rațiune ca fiind istorică înseamnă relativism; căci ar trebui să ne așteptăm ca rațiunea să se schimbe neîncetat, ca fiecare epocă să-și aibă rațiunea ei, ba până la urmă să existe tot atâtea forme ale rațiunii câte momente istorice. Cum am putea recunoaște toate acestea și totuși să păstrăm un concept adecvat al rațiunii?

În istoria gândirii, problema „raţiune şi istorie" n-a existat întotdeauna. Ea s-a pus abia în procesul apariţiei conceptului modern de istorie, care la rândul său s-a răsfrânt asupra conceptului raţiunii. Spus pe scurt: problemei raţionalizării istoriei i-a urmat aceea a istoricizării raţiunii. Pentru a face mai clar acest lucru, trebuie să ne amintim de faptul că, precum „raţiunea", şi „istoria" poate fi înţeleasă într-un sens obiectiv şi în unul subiectiv. Luată îm sens obiectiv, istoria este totalitatea evenimentelor (*res gestae*) ce pot fi povestite, în timp ce conceptul subiectiv al istoriei are în vedere expunerea celor întâmplate (*rerum gestarum memoria*). Pentru gândirea antică, istoria (*historía*) era doar „relatarea despre ...", relatare în care obiectele nu trebuiau neapărat să fie istorice în sensul nostru. Astfel, Herodot povesteşte în *Istoriile* sale şi multe alte lucruri văzute şi auzite de el în alte ţări, şi nu doar despre războiul cu perşii. La Aristotel, *historía* este legată terminologic strâns de experienţă (*empeiría*), ca un domeniu al cunoaşterii ce se referă la individual, ce nu poate fi învăţat prin teorie — experienţele trebuie să le aibă fiecare — şi de aceea nu îngăduie nici o ştiinţă; căci după Aristotel, nu poate exista decât o ştiinţă a generalului, necesarului, imuabilului (Aristotel, *Metafizica* I). Acest concept al istoriei văzută ca *historía* s-a menţinut până în secolul al XIX-lea în discipline precum „istoria naturii" (*Naturgeschichte*); nu se avea în vedee teoria evoluţionistă, ci traducerea termenului de *historía naturalis*, ceea ce se traduce cel mai bine cu „ştiinţe ale naturii". Pornind de la acest sens al *historiei*, Kant socotea că „istoric" şi „ştiinţific" formau o opoziţie (v. *Critica raţiunii pure*, B 863 şi urm.). „Istoriile" sau „ştirile despre" (*-kunden*), care pot exista în principiu pentru toate domeniile de obiecte, erau socotite în genere ca fiind preştiinţifice.

Însă atunci când Kant, la sfârşitul unei lungi tradiţii de teorie a ştiinţei, considera imposibilă filosofia istoriei ca teorie ştiinţifică a faptului istoric, termenul *historía* este înţeles în sens obiectiv, respectiv ca un concept pentru obiectul „istorie". Faptul că istoria reprezintă un domeniu specific de obiecte care urmează alte legi decât cele ale existenţei naturale, era străin gândirii Antichităţii; singularul colectiv „*Istoria*" a apărut abia în secolul al XVIII-lea.[7] Temeiul pentru aceasta este că Antichitatea privea orice individual — deci şi evenimentele „istorice" — ca fiind stăpânite de structuri cosmice imuabile, şi chiar dacă nu putea exista o ştiinţă pentru aceşti individuali, totuşi acele structuri puteau fi prezentate filosofic. Această situaţie s-a schimbat odată cu apariţia gândirii iudeo-creştine. Dacă Dumnezeu a creat lumea, iar la judecata de apoi va veni sau va reveni Mesia, înseamnă că lumea are, în totalitatea ei, un început şi un sfârşit, un început şi un ţel final, cu alte cuvinte o istorie. Filosofia istoriei este astfel ştiinţa acestui eveniment cosmic „istoric" — aşa cum apare ea prima oară la Augustin într-o formă teologică (*De civitate Dei*). În epoca următoare, problema a fost : cum poate fi legat prin gândire acest concept al istoriei, care vizează un proces irepetabil şi care se mişcă în timp, având un început şi o finalitate, de ideea de ştiinţă care de la Platon şi Aristotel încoace se orientează spre general, necesar şi imuabil? Istoria, în gândirea augustiniană, era un proces universal, totuşi individual. În principiu, el ar fi putut începe şi s-ar fi putut desfăşura altfel dacă aşa ar fi vrut Dumnezeu. Dumnezeu a vrut schimbarea, altfel n-ar mai exista o istorie a lui Dumnezeu cu oamenii, ca istorie sacră (*Heilgeschichte*). Conceptul de raţiune în schimb a fost mereu raportat la cel de „ştiinţă"; ştiinţa a fost socotită mereu ca dovada supremă a existenţei raţiunii subiective şi obiective. Astfel înţelegem de ce filosofia istoriei, în ansamblul ei — deja la Augustin,

apoi abia după secularizarea istoriei sacre prin credința în progres specifică filosofiei burgheze a luminilor — întruchipează încercarea de a face domeniul istoriei (care nu mai este privit static precum în Antichitate) compatibil cu rațiunea: adică de a raționaliza istoria. Punctul culminant și final deopotrivă îl reprezintă filosofia hegeliană a „rațiunii în istorie" (Hegel, *V.G.*).

Procesul invers, al unei istoricizări a rațiunii este pus în mișcare atunci când gândirea istorică secularizată a epocii moderne aduce în discuție problema rațiunii (*v.* Schnädelbach, 1974 și 1979, p.. 17 și urm.). Dacă tot ceea ce este omenesc are un caracter istoric, nu trebuie oare ca și rațiunea umană să aibă o istorie, în măsura în care și ea este un fapt în spațiu și timp? Istoria omenirii, ca moștenitoare a istoriei sacre, trebuia privită și ca istorie a dezvoltării omenirii de la începuturile sale cvasianimale până în momentul atingerii condiției specific umane; astfel au conceput-o în orice caz Voltaire, Lessing, Kant, Herder, Schiller, Condorcet, Hegel și Marx. Când mai apoi a apărut teoria evoluționistă a lui Darwin, credința în rațiune ca ceva general și atemporal a ajuns sub bănuiala că ar fi o metafizică de prost gust. Istoricitatea rațiunii nu reprezintă o problemă pentru rațiune atâta timp cât istoria și dezvoltarea pot fi privite ca fiind structurate obiectiv și se acceptă că aceste structuri sunt ele însele raționale și accesibile rațiunii. În acest sens, Hegel afirmă încă, referindu-se la istoria universală: „Cel care consideră lumea ca fiind rațională, pe acela îl privește și ea ca fiind rațional; cele două se determină reciproc" (Hegel, *V.G,*. p. 31). Acest fapt se modifică atunci când conceptul dezvoltării este el însuși istoricizat, respectiv gândit independent de modele anistorice, imuabile de desfășurare, bunăoarră în sensul metaforelor „prin noapte spre lumină" sau „decadență, nimic altceva decât decadență". Atunci nu se mai poate înțelege *a priori* ce dezvoltare a avut un anumit fenomen, și astfel și istoria rațiunii devine ceva întâmplător, ceva ce nu mai poate fi anticipat teoretic. Abia acum, pe fundalul unui concept al istoriei deplin istoricizat, ideea istoricității duce la relativism. Acestui fapt mulți teoreticieni ai filosofiei au căutat să-i opună conceptul subiectiv al istoriei, argumentând că orice istorie obiectivă, așadar și cea a rațiunii, ar sta în fața ochilor noștri numai ca rezultat al reconstrucției, iar nu „în sine", și că în filosofia istoriei e necesară în primul rând o teorie a cunoașterii istorice (Droysen, Dilthey, Rickert, Simmel, Troeltsch și alții). Însă o asemenea teorie nu este căutși de puțin o rezolvare a problemei relativismului, atâta timp cât baza ei însăși nu poate fi socotită decât ca fiind istorică și nu o mai putem căuta, cum face Kant, într-o rațiune omenească generală și imuabilă.

Problema noastră de natură sistematică, în tema „rațiune și istorie" constă în faptul că noi trebuie să ne concepem astăzi ca ființe raționale și istorice și să înțelegem deopotrivă faptul că ambele determinații se exclud de fapt reciproc (*v.* Schnädelbach, 1981, p. 15 și urm.). Avem rațiune și avem și o istorie, căci și rațiunea noastră are un caracter istoric — cine ar putea contesta acest lucru? Pe de altă parte însă, rațiunea noastră nu poate avea un caracter istoric întrucât, așa cum am spus la început, aceasta ar dezminți caracterul ei de rațiune și ar conduce la relativism. Drumul ocolit ales de Hegel pentru rezolvarea acestei dileme, adică teoria prezenței rațiunii în istorie, pe care marxiștii ortodocși o susțin și astăzi, este însă închis, astfel încât, în imaginea despre noi înșine, pretenția la rațiune și faptul istoricității se află în contradicție. Una dintre sarcinile cele mai importante ale unei teorii despre raționalitate constă astăzi într-o soluționare a acestei contradicții ce amenință în egală măsură conceptele noastre de rațiune și istorie.

3.2.6. Raţiune şi limbă

Atunci când Aristotel atribuia Lógosul omului şi-l deosebea astfel pe acesta de orice altă fiinţă (*v.* Aristotel, *Politica* I), el avea în vedere prin Logos limbă *şi* raţiune, punând astfel posterităţii problema ce a devenit abia în epoca modernă una stringentă şi critică: putem explica ceea ce considerăm a fi raţiunea noastră, independent de limbă, sau, sunt raţiunea şi capacitatea de a vorbi unul şi acelaşi lucru? Până la începutul epocii moderne surdo-muţii nu erau socotiţi oameni în sensul definiţiei aristotelice; întrucât ei nu puteau vorbi, erau priviţi ca fiind lipsiţi de raţiune şi având nevoie de tutelă (*v.* Furth, 1972). Filosofia modernă de la Descartes încoace a încercat însă din toate puterile să prezinte raţiunea ca pe ceva independent de limbaj, întrucât limbajul înseamnă tradiţie care ne conduce gândirea cu autoritate; în convenţiile lingvistice sunt transportate prejudecăţi. Toate acestea se opun programului filosofiei luminilor şi a bazei ei ce rezidă în conştiinţa individuală eliberată de puterea tradiţiei, autorităţii şi a prejudecăţilor, conştiinţă ce se exprimă prin formula „eu gândesc" (*cogito*); deci nu limbajul, ci în cel mai bun caz logica formală putea oferi un „îndreptar" (*Leitfaden* — Kant) pentru explicarea raţiunii pure. În cursul criticii romantice a luminismului de la finele secolului al XVIII-lea, caracterul lingvistic al raţiunii a fost adus iar în discuţie, de această dată împotriva lui Kant şi a filosofiei conştiinţei pure[8], întemeindu-se astfel o tradiţie de filosofie a limbajului pe care nu o putem ocoli astăzi când reflectăm asupra raţiunii şi limbajului. Această semnificaţie a problemei limbajului pentru filosofia raţiunii a fost accentuată prin tema hermeneutică, aşa cum a fost ea discutată de către Schleiermacher, Dilthey, Heidegger şi Gadamer; filosofia hermeneutică — hermeneutica este teoria înţelegerii — leagă orice realitate a raţiunii în mod esenţial de performanţele înţelegerii lingvistice (*v.* Gadamer, 1960). La asta s-a adăugat în secolul nostru reorientarea filosofiei spre limbaj (*linguistic turn*) prin Wittgenstein şi filosofia analitică (*v.* subcap. 3.1.4.).

Meditând la problema filosofică ce rezultă din dependenţa sau autonomia raţiunii faţă de limbaj ajungem la o versiune mai accentuată a dilemei privind raţiunea istorică. Dacă raţiunea are un caracter lingvistic, atunci ea este deopotrivă istorică; căci limba este ea însăşi ceva istoric, empiric, un fenomen legat de spaţiu şi timp (*v.* Schnädelbach, 1982, p. 347 şi urm.). Atunci când Hamann îl acuza pe autorul *Criticii raţiunii pure* de „purism", el insista în argumentul său asupra tradiţiei, experienţei şi a limbii ca fundamente ale raţionalităţii noastre care există în mod real, nefiind doar un produs al gândirii filosofilor. Că asta conduce la o accentuare a problemei relativismului, rezultă şi din aceea că, urmând teza lui Hamann, ar trebui să existe tot atâtea feluri deosebite ale raţiunii câte limbaje naturale există. Teza lui Humboldt, după care orice limbaj conţine un „fel propriu de a vedea lumea", reprezintă deja formularea principiului relativităţii lingvistice, pe care, în secolul nostru, Sapir, Whorf şi numeroşi antropologi ai culturii au căutat să-l fundamenteze şi empiric.[9] Relativismul lingvistic al raţiunii este în fond perspectivism cultural (*Kulturperspektivismus*), un pluralism de concepţii despre lume având un caracter natural-lingvistic în care nici „un fel de a vedea lumea" nu este privilegiat ; căci până şi cercetătorul acestui fenomen gândeşte deja într-una dintre aceste perspective.

Rațiunea trebuie explicată așadar, ca fiind autonomă față de limbaj? Aici se pune problema în ce fel putem cunoaște — după Hamann, Humboldt, Schleiermacher și Wittgenstein — o asemenea rațiune „pură". Rămâne în cele din urmă doar conștiința noastră actuală, ca domeniu al cercetării, iar aici nu pot fi sigur că ceea ce descriu poate fi găsit în aceeași formă și în orice altă conștiință. Logica și știința sunt pe deasupra niște „îndreptare" pe care ne putem baza prea puțin în labirintul rațiunii; căci și ele se bazează — așa cum s-a arătat adeseori — pe temeiuri lingvistice variabile istoric. Pericolul ce ia astfel locul problemei relativismului este cel al solipsismului (din latină *solum ipse*) respectiv al izolării într-o conștiință individuală, fără nici o garanție a unei intersubiectivități raționale. Solipsismul a fost considerat în istoria recentă a gândirii mai periculos decât relativismul imaginilor lingvistice despre lume, căci în acest caz avem de-a face cel puțin cu intersubiectivități relative. Astfel încât nu-i de mirare că în filosofie s-a impus abordarea lingvistică și că ea a înlocuit filosofia tradițională a conștiinței; acest lucru este valabil și în ceea ce privește tema „rațiune".

Faptul că relația dintre „rațiune și limbaj" a fost descoperită atât de târziu, ca problemă filosofică fundamentală, se corelează cu o transformare a filosofiei limbajului de la finele secolului al XVIII-lea, transformare pe care o putem socoti fără exagerare ca fiind revoluționară. Deși Aristotel gândește în Logos rațiunea și limbajul împreună, el nu cunoaște perspectivismul lingvistic. Pentru el pluralitatea limbilor naturale nu este un argument împotriva unității și identității permanente a rațiunii, întrucât el interpretează limbajul ca o totalitate de semne convenționale, deci în principiu artificiale, drept ceea ce se găsește în mod neconvențional, în orice conștiință, ca semne ale obiectelor exterioare în forma impresiilor (*pathémata*). (*v.* Aristotel, *De interpretatione*). Datorită identității de natură dintre lumea externă și organizarea simțurilor tuturor oamenilor, ceea ce stă în conștiință pentru semnele lingvistice trebuie să fie identic la toți oamenii. Toți oamenii probează că au rațiune prin faptul că ei descoperă asemenea sisteme de semne ca instrumente ale memoriei lor și ale comunicării dintre ei, și asta este suficient pentru Aristotel în materie de lucruri ce sunt comune. Însăși pluralitatea limbilor nu mai este astfel o problemă. Această înțelegere pur instrumentală a limbajului, legată de reprezentarea unei rațiuni umane imuabile, a fost temeiul neîndoielnic al filosofiei limbajului de la Aristotel și până la Kant și a stat de asemeniea la baza diferitelor teorii privind apariția limbii care au fost susținute în perioada filosofiei luminilor pentru a dovedi „caracterul natural" al limbajului împotriva concepțiilor teologice și metafizice tradiționale cu privire la limbaj. În confruntarea critică cu această înțelegere, Hamann și Herder au observat că limbajul nu poate fi doar un instrument al fixării și comunicării experienței lumii întrucât ceea ce cunoaștem este codeterminat, „constituit" prin caracterul limbajului nostru. Aici se realizează „revoluția copernicană" în filosofia limbajului pe care Kant a impus-o în teoria cunoașterii: limbajul nu reprezintă o lume „în sine", ci ea formează în mod activ o lume a experienței; noi putem spune tot atât de puțin cum este lumea alcătuită fără participarea limbajului, pe cât de puțin putem cunoaște „lucrul în sine". Prețul ce trebuie plătit pentru înțelegerea acestui lucru este că rațiunea, căreia îi „apare" lumea experienței, nu poate fi gândită „în afara limbajului"; ea însăși trebuie să fie deja rațiune bazată pe limbaj, iar Hamann și Herder i-au reproșat lui Kant că rămâne atașat încă rațiunii „pure" independente de limbaj. Humboldt a corelat apoi ideile de bază ale lui Herder și Kant, și pornind de aici a dezvoltat teoria cu privire la „perspectivele" lingvistice asupra lumii.

De atunci „raţiune şi limbaj" constituie problema sistematică centrală a unei filosofii a raţiunii în genere (*v.* Apel, 1973, vol. II, p. 311 şi urm.). În interiorul ei se unesc nu numai toate firele discuţiei schiţate în capitolele anterioare; ea indică deopotrivă limitele luminismului ce stă sub semnul raţiunii „pure", problematizând astfel întreaga înţelegere de sine a filosofiei ca luminare. Orice teorie a raţionalităţii trebuie să-şi găsească astăzi fundamentul într-o filosofie a limbajului.

3.2.7. Despre o teorie a raţionalităţii

Cea dintîi cerinţă ce trebuie să i se pună unei asemenea teorii este că ea trebuie să preia în sine cât mai multe aspecte şi rezultate ale îndelungatei meditaţii cu privire la raţiune. Ea trebuie să pornească de la raţiunea subiectivă şi poate privi raţiunea obiectivă în cel mai bun caz ca pe o problemă, căci procesul despărţirii de metafizică, început odată cu epoca modernă, este ireversibil. Apoi, ea trebuie să fie atât de cuprinzătoare încât să poată reda distincţiile „raţiune şi intelect" şi „raţiune teoretică şi raţiune practică" ca diferenţieri interne ale raţionalităţii. Faptul că ea mai trebuie să şi reacţioneze faţă de problema iraţionalismului, ca şi faţă de tezele cu privire la caracterul istoric şi lingvistic al raţiunii, sperăm că a reieşit în mod clar din cele spuse anterior.

Din perspectivă logico-semantică, raţionalitatea este desemnarea unei însuşiri. Dacă vorbim despre acţiuni raţionale, despre decizii sau reglementări instituţionale, atunci termenul „raţional" funcţionează ca un simplu predicat. Nu la fel se întâmpla atunci când spunem despre persoane că sunt raţionale: în acest caz „raţional" este un predicat ce exprimă o dispoziţie, adică ce fel de „capacităţi" atribuim noi acestei persoane, respectiv ce fel de reacţii şi modalităţi de comportament aşteptăm de la ea în anumite împrejurări. Această semnificaţie dispoziţională a cuvântului o atribuim implicit atunci când raportăm (printr-o predicaţie simplă) acţiuni raţionale, decizii sau reglementări instituţionale la raţionalitatea persoanelor care acţionează. De fapt, a vorbi despre raţionalitate acolo unde nu există persoane, generează dificultăţi — probabil spunem atunci „raţional" numai într-un sens figurat. După ce Aristotel, discutând problema raţiunii, vorbea de „îndemânări", iar Kant despre „capacităţi" (*Vermögen*), se recomandă astăzi termenul de „competenţă", introdus mai întâi de către Chomsky în lingvistică (*v. Aspekte der Syntaxtheorie*, Frankfurt/M., 1969). Precizarea esenţială ce se realizează prin înlocuirea conceptului de „capacitate" prin cel de „competenţă" constă în corelarea competenţei cu regulile: competent este cel care nu numai că poate să facă una sau alta, ci acela care este în stare să urmeze regulile şi să dispună de reguli. Întrucât noi considerăm acest aspect ca fiind o caracteristică esenţială a raţionalităţii noastre, „raţionalitatea" este un concept ce are în vedere competenţa.

Astfel se dă socoteală şi de intuiţia curentă după care „raţional" nu este doar un predicat neutru-descriptiv, ci şi valoric şi normativ. Atunci când este urmată o regulă se spune mereu „corect" sau „fals", iar fără a ne raporta la asemenea aspecte normative nu putem nici măcar stabili în mod descriptiv dacă cineva a urmat o regulă sau nu. Raţionalitatea nu

este aşadar „neutră în raport cu valorile" (*wertfrei*); problema este doar în ce fel pot fi întemeiate argumentativ punctele de vedere valorice (*Wertgesichtspunkte*), care joacă întotdeauna un rol oarecare atunci când întrebuinţăm termenul „raţional".

Dacă avem în vedere corelaţia indisolubilă dintre raţiune şi limbaj va trebui să concepem raţionalitatea ca totalitate a competenţelor lingvistice (în sensul cel mai larg);[10] ce înseamnă a fi raţional nu se va mai explica astfel având drept „îndreptar" doar logica, ci şi limbajul. Limbajul real este întotdeauna realitatea vorbirii, deci celui căruia i se pare că în această abordare lipseşte acţiunea ca exemplificare a raţionalităţii i se poate reaminti faptul că vorbirea însăşi este acţiune şi că se realizează întotdeauna prin „acte de vorbire" (Austin, Searle). Întrebarea ce se ridică atunci este ce se întâmplă cu acţiunile care nu sunt acte de vorbire, dar care pot fi cu toate acestea raţionale sau iraţionale: a mânca, a bea, a te plimba, a cânta la pian, a munci în grădină etc. Aici trebuie să ne referim la teza potrivit căreia la baza oricărei activităţi umane - fie ea instrumentală, strategică, expresivă sau oricum ar fi ea constituită - stă acţiunea comunicaţională (Habermas), astfel încât coordonarea organizată lingvistic a acţiunii este temeiul oricărei acţiuni. Numai dacă se reuşeşte să se dovedească acest lucru se poate menţine afirmaţia că raţionalitatea este integral explicabilă în mediul competenţelor lingvistice; Logosul aristotelic, ca unitate dintre raţiune şi limbaj, ar fi astfel repus în vechile sale drepturi.

S-a spus deja că deosebirea feluritelor tipuri de raţionalitate este un mijloc de diferenţiere internă şi, prin aceasta, unul de apărare împotriva atacurilor globale îndreptate împotriva raţiunii în genere (*v.* Apel, 1984, p. 15 şi urm.). Astfel, Max Weber a făcut deosebirea între acţiuni raţionale prin raportare la scopuri şi acţiuni raţionale prin raportare la valori (*zweckrationales und wertrationales Handeln*) (v. *Soziologische Grundbegriffe*, § 2), şi numai astfel se poate explica faptul că aceia care atacă raţionalitatea în general au în vedere de cele mai multe ori doar raţionalitatea raportată la scopuri şi argumentează în schimb prin raportare la valori. Şi mai larg devine spectrul atunci când luăm ca temei al unei tipologii a raţionalizării nu doar tipuri de acţiune, ci, împreună cu Apel şi Habermas, competenţa comunicaţională în genere. Atunci putem deosebi, alături de o raţionalitate ştiinţifico-tehnologică, şi o raţionalitate hermeneutică, una etică şi poate una dialectică (Apel). Înainte de toate însă este important să reconstruim, într-o teorie a raţionalităţii, capacitatea de autoreflecţie a raţiunii, care reprezintă baza pentru critica raţiunii, căci atunci se poate arăta că acela care atacă raţiunea prin argumente s-a situat deja pe terenul acesteia.

De aici rezultă o teză în ceea ce priveşte problema iraţionalismului (*v.* Schnädelbach, 1981, p. 155 şi urm.). Credinţa într-o raţiune obiectivă — prezentă în natură, istorie sau ştiinţă — poate fi numită raţionalism metafizic. În comparaţie cu ea, iraţionalismul metafizic are totul de partea sa: ceea ce guvernează lumea nu este raţiunea. Totuşi, a deduce de aici că trebuie să ne despărţim de raţionalitate şi în gândirea şi activitatea noastră ar fi un iraţionalism metodologic — o poziţie ce nu poate fi derivată pornind de la iraţionalismul metafizic, întrucât din ceea ce este nu rezultă ceea ce trebuie să fie sau ceea ce noi trebuie să facem. Iraţionalismul metodologic nu poate fi susţinut independent de aceasta şi dintr-un alt motiv, anume că nu se poate argumenta în favoarea lui fără contradicţii: cel care mai argumentează în genere se află deja pe terenul raţionalismului metodologic, iar cel care renunţă la argument este probabil iraţional, însă în nici un caz susţinătorul vreunui „-ism"

care caută întotdeauna să convingă pe cineva. Iraţionalist în acest sens pot fi doar ca raţionalist metodologic şi toţi metafizicienii iraţionalişti de la Schopenhauer până la Klages şi Feyerabend au procedat astfel.

Raţionalismul metodologic este singura formă prin care se mai poate susţine cauza raţiunii într-o epocă post-metafizică şi post-logocentristă. Raţionalitatea nu mai este astfel un fapt, ci totalitatea unor cerinţe determinate cărora trebuie să ne supunem în gândire, vorbire, cunoaştere şi acţiune. Că aceste cerinţe se pot schimba — cu alte cuvinte problema istoricităţii lor — nu mai reprezintă o problemă atunci când înţelegem reflexivitatea raţiunii ca posibilitate principală de a decide în chip raţional cu privire la standardele raţionalităţii, de a le critica şi modifica. Fireşte, aceasta presupune iarăşi anumite competenţe, la care trebuie să putem aspira cu succes pentru a putea decide cu privire la asemenea standarde; pe acestea le-a prezentat Jurgen Habermas în a sa *Universalpragmatik* (*Pragmatică universală*) sub forma unor cerinţe de valabilitate universală pe care le pretinde în mod necesar orice acţiune comunicaţională (Habermas, 1976, p. 175 şi urm.). Pragmatica univerală sau pragmatica transcendentală (Apel) apare astăzi ca terenul cel mai sigur pentru o teorie generală a raţionalităţii.

Mai rămâne doar să-l liniştim pe scepticul ce se îndoieşte de faptul că suntem într-adevăr în stare să satisfacem cerinţele raţionalităţii metodologice şi să urmăm imperativele acesteia. Îi putem răspunde că, oricum, nu poate exista nici un contraargument principial, întrucât acesta ar trebui să se bazeze tocmai pe ceea ce atacă scepticul: capacitatea de a argumenta în mod raţional. Căci simpla exprimare a îndoielii nu este încă un argument: chiar într-o asemenea exprimare se pot încă releva ca pretenţie, elemente ale raţionalităţii ale căror cerinţe sunt socotite de sceptic ca fiind de nesatisfăcut.

Note

[1] Termenul „logocentric" provine de la Ludwig Klages; v. *Der Geist als Widersacher der Seele*, I–III, Leipzig, 1929—1932. În ceea ce priveşte conceptul de „raţionalizare" v. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1919), Ediţia a 6-a, Berlin 1975, şi Wolfgang Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber.* Frankfurt/M., 1980.

[2] V. traducerea în *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung* (ed. de R. Bubner). Vol 1: *Antike*. Ed. v. W. Wieland. Stuttgart 1982, p. 293 şi urm.

[3] V. pentru cele spuse anterior Imm. Kant, *Kritik der reinen Vernunft. Von der Vernunft überhaupt*, B 354 şi urm.; *Von den Begriffen der reinen Vernunft*, B, p. 366 şi urm.; *Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Gottesbeweis*, B p. 620 şi urm. *V.* anexa 52 b.

[4] Hegel, *Phänomenologie des Geists*. Ed. de L. Hoffmeister, Hamburg, 1952, p. 70 şi urm. În ceea ce priveşte *idealismul german* v. prezentarea clasică a lui Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, vol. 2. Tübingen, 1921/1961.

[5] Vezi în această privinţă articolul *„Dialektik"* în J. Ritter (ed.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 2, precum şi Roland Simon-Schaefer *Dialektik. Kritik eines Wortgebrauchs*. Stuttgart, 1973.

[6] Schiller spune : *„So lange nicht den Lauf der Welt/Philosophie zusamen-hält/regiert das Weltgetriebe/der Hunger und die Liebe."* (trad. : Cât timp al lumii mers/nu va fi condus de către filosofie/în lume vor domni foamea şi iubirea).

[7] V. articolul *„Geschichte"*, în : Brunner/Conse/Koselleck: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Vol. 2, 593 (de Reinhart Koselleck).

[8] V. J.G. Hamann *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (1784); J.G. Herder *Metaktritik der reinen Vernunft*; W. v. Humboldt *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus.*

[9] Cu privire la teza dependenței imaginilor lumii de limbaj v. B.L. Whorf *Sprache-Denken-Wirklichkeit.* Reinbeck bei Hamburg, 1963/1984.

10 V. Jürgen Habermas *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, în Habermas/Luhmann *Theorie der Gesellshaft oder Sozialtechnologie* ? Frankfurt/M., 1971, p. 101 și urm., unde această idee a fost formulată pentru prima dată; de asemenea Jürgen Habermas *Theorie des kommunikativen Handelns.* Vol. 1, Frankfurt/M., 1981, Introducere, p. 13 și urm.

Bibliografie citată

APEL, K.O., 1973: *Das Apriori dee Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, în K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, vol. II, Frankfurt/M., p. 358 și urm.

— 1984: *Zum Problem der Rationalitätstypen*, în H. Schnädelbach (ed.), *Rationalität*, a.a.O., p. 15 și urm.

ARISTOTEL, *Nikomachische Ethik* (NE).

BIEN, G., 1973: *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg/München, (mai ales partea a II-a).

Böhme, H. și G., 1983: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants.* Frankfurt/M.

CASSIERER, E., 1932: *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen.

FORSCHNER, M., 1981: *Die stoische Ethik.* Stuttgart.

FURTH, H.G., 1972: *Denkprozesse ohne Sprache.* Düsseldorf.

GADAMER, H.-G., 1960: *Wahrheit und Methode,* Tübingen.

HABERMAS, J., 1976: *Was heißt, Universalpragmatik ?* În K.O. Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt/M., p. 175 și urm.

HEGEL, G.W.F., *Die Vernunft in der Geschichte* (VG), Hamburg, 1955.

— *Wissenschft der Logik* (WL), 2 vol., Hamburg, 1971.

HORKHEIMER/ADORNO, 1947/1969: *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam/Frankfurt.

LEIBNIZ, *Monadologie.* În *Haptschriften*, ed. de E. CASSIERER, 2 vol., ed. a 2-a, Leipzig, 1924.

LOCKE, J, *Über den menschlichen Verstand* (ÜmV), Berlin, 1962.

LÜBBE, H., 1980: *Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit praktischer Vernunft.* Düsseldorf.

MARX, K., *Tesen über Feuerbach und Deutsche Ideologie* (DI), în MARX/ENGELS, *Studienausgabe.* Ed. de I. Fetscher., Frankfurt/M, 1966, vol. I.

SCHADEWALDT, W., 1978: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen,* Frankfurt/M., p. 182 și urm.

SCHNÄDELBACH, H., 1983: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt/M., Capitolul 5, „Leben", p. 174 și urm.

— 1974: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg/München (mai ales p. 7 și urm.).

— 1979: *Über historistische Aufklärung*, în *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie,* p. 17 și urm.

— 1981: *Zur Dialektik der historischen Vernunft,* în Poser, H. (ed.), *Wandel des Vernunftbegriffs*, Freiburg/München, p. 15 și urm.

— 1982: *Über Irrationalität und Irrationalismus*, în Duerr, H.P. (ed.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale,* 2 vol., Frankfurt/M., p. 55 și urm.

— (ed.) 1984: *Rationalität. Beiträge zu einer Theorie*, Frankfurt/M., Finleitung.

— SPECHT., R., 1984: *Die Vernunft des Rationalismus*, în Schnädelbach, H. (ed.), *Rationalität. Beiträge zu einer Theorie*, Frankfurt/M.

TOPITSCH, E., 1958: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Viena (mai ales p. 18 și urm.).

— *Zenon.* Citat după FORSCHNER, M.

Bibiliografie suplimentară

Articolul „Verstand" und „Vernunft", în Krings şi alţii (ed.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München, 1973.

Articolul „Logos", în J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5, Sp., p. 491 şi urm.

KELLER, W., 1958: *Die Logos-Lehre von Heraklit bis Origenes*, Zürich.

OEHLER, K., 1962: *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, Tübingen.

HORKHEIMER, M., 1961: *Zum Begriff der Vernunft*, în Horkheimer/Adorno, *Sociologica II*, Frankfurt/M., p. 193 şi urm.

HEIMSOETH, H., *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, ed. 4, Darmastadt, 1958 (mai ales cap. VI, „Verstand und Wille", p. 204 şi urm.).

GADAMER, H.-G., 1976: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt/M.

ALBERT, H., 1968: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen.

LORENZEN, P., 1974: *Konstruktive Wissenschatstheorie*, 1974, Frankfurt/M.

TOULMIN, S., 1978: *Kritik der kollektiven Vernunft* (a.d. Engl.), Frankfurt/M.

SCHNÄDELBACH, H., 1983: *Dialektik als Vernunftkritik, Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno.* În Friedeburg/Habermas (ed.), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt/M., p. 66 şi urm.

— 1992: *Zur Rehabilitierung des«animal rationale»*, Frankfurt/M.

BENNET, J., 1967: *Rationalität* (a.d. Engl.), Frankfurt/M.

WILSON, B.R., 1967: (ed.), *Rationalität*, Oxford.

Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), 1987 : *Philosophie und Begründung*, Frankfurt/M.

SCHEFFCZYK, L. (ed.), 1989: *Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen*, Freiburg/München.

Wolfgang Künne

3.3. Adevărul

3.3.0. Observaţie preliminară

Unele dintre cele ce sunt gândite sau spuse sunt adevărate, altele sunt false. Ce trebuie să înţelegem în acest context prin adevăr?

Tradiţia filosofică a dat multe răspunsuri care par, cel puţin la prima vedere, a se concura reciproc, noi fiind încă şi astăzi departe de stingerea acestei dispute. După o delimitare a modului de întrebuinţare al termenului „adevărat" aşa cum este el pus în discuţie în această dispută (subcap. 3.3.1), am să propun o clasificare a diferitelor concepţii cu privire la adevăr (subcap. 3.3.2). Examinarea ulterioară a acestor teorii are de fiecare dată forma unui comentariu analitic la texte extrem de instructive şi de influente. (Traducerea acestor texte îmi aparţine şi acolo unde indic în paranteze prin „D" ediţia germană.) Discut mai întâi concepţii *non-epistemice* (sau realiste) ale adevărului (subcap. 3.3.3–3.3.5) şi prezint în încheiere teorii *epistemice* (sau antirealiste) ale adevărului — teorii care încearcă în felurite moduri să explice calitatea de a fi adevărat (*das Wahrsein*) prin formularea în termeni conceptuali a ceea ce este socotit în mod întemeiat ca fiind adevărat (subcap. 3.3.6).

Cine este deja familiarizat cât de cât cu literatura de specialitate a avut deja probabil următoarea experienţă decepţionantă: încercările de a determina esenţa adevărului nu-l ajută de regulă pe cel ce vrea să afle dacă cutare afirmaţie este adevărată. Vorbeşte însă acest lucru împotriva determinărilor respective? Dacă „adevărat" înseamnă într-adevăr ceva de felul („..."), atunci stabilirea faptului dacă ceva este..., nu trebuie să fie tot atât de dificilă (sau tot atât de uşoară) precum stabilirea faptului dacă este adevărat? De altfel tocmai pragmatiştii, care susţin o concepţie epistemică despre adevăr, au accentuat energic acest lucru (James, 1909, p. 304; Dewey, 1939, p. 572 şi urm.), după ce Russell le-a reproşat că aşa-zisele lor

3.3. Adevărul

3.3.0. Observaţie preliminară
3.3.1. Delimitare
3.3.1.1. Adevăr, veracitate şi minciună
3.3.1.2. Adevărul ca lucru
3.3.2. O clasificare
3.3.3. Teorii non-relaţionale
3.3.3.1. Platon
3.3.3.2. Aristotel
3.3.3.3. Frege şi Ramsey
3.3.4. Teorii ale corespondenţei
3.3.4.1. Versiuni ce se raportează la fapte
3.3.4.2. O versiune raportată la evenimente
3.3.4.3. Un fragment al unei versiuni semantice
3.3.5. Teoria semantică a lui Tarski
3.3.5.1. Abordarea: deziderate metodologice şi de conţinut ale unei definiţii semantice a adevărului
3.3.5.2. Înfăptuirea programului: trei exemple
3.3.5.3. Observaţii critice
3.3.6. Teorii epistemice
3.3.6.1. Adevăr şi evidenţă
3.3.6.2. Adevăr şi coerenţă
3.3.6.3. Adevăr şi consens

„criterii" ale adevărului nu sunt din păcate de nici un folos într-o activitate îndreptată spre găsirea adevărului (Russell, 1910, pp. 118–121; 1939, p. 146). Întrucât conceptul înşelător de „criteriu" trezeşte prea uşor, în corelaţie cu întrebarea noastră, aşteptări care tocmai că nu pot fi satisfăcute, îl voi evita cu totul în cele ce urmează.

3.3.1. Delimitare

Ce trebuie să înţelegem prin adevăr atunci când numim adevărat *ceea ce gândeşte sau spune cineva*? Aceasta este întrebarea pe care o voi discuta. Mai întâi aş dori să delimitez modul de întrebuinţare al cuvintelor „adevărat" sau „adevăr", care este pus aici în discuţie faţă de alte două modalităţi ce joacă un rol la fel de important în tradiţia filosofică. Expresii precum „a spune adevărul" şi „prieten adevărat" exemplifică aceste două modalităţi de întrebuinţare.

3.3.1.1. Adevăr, veracitate şi minciună

> „Pentru «adevăr»! «Pentru adevărul creştinismului a dat mărturie viaţa virtuoasă a creştinilor, tăria lor în suferinţă, credinţa puternică şi mai ales răspândirea şi creşterea lui în ciuda tuturor necazurilor» – aşa grăiţi voi şi astăzi! Ţi-e mai mare mila! Aflaţi deci că toate astea n-au nimic de-a face cu adevărul, că adevărul se dovedeşte într-altfel decât veracitatea şi că cea din urmă nu este câtuşi de puţin un argument pentru cel dintâi!"
>
> (Friedrich Nietzsche, *Morgenröte*, *Buch I*, Nr. 73).

Dacă cineva afirmă că o să spună adevărul înseamnă că promite că va fi sincer. Dacă-i reproşăm că a spus neadevărul, îi reproşăm de fapt că a mintit. Astfel de exprimări sugerează o corelaţie între adevărul celor spuse şi veracitatea vorbitorului, între falsitatea unei vorbiri şi necinstea celui ce vorbeşte, corelaţie care nu poate fi însă generalizată (*v.* subcap. 3.3.6.1). Această sugestie acţionează probabil şi mai puternic într-o limbă în care cele două sunt indicate prin acelaşi cuvânt (*alêtheia* respectiv *pseûdos*).

Aristotel nu a cedat cu siguranţă acestei ispite. El caracterizează virtutea proprie *alêtheia*-ei drept menţinerea echidistanţei dintre lăudăroşenie (*alazoneía*) şi disimulare (*eironeia*; în latină: *ironia*). Lăudărosul pretinde a avea însuşiri demne de respect, pe care în realitate nu le are câtuşi de puţin, sau că are mai multe calităţi decât are în fapt. Cel care disimulează este în schimb cel care-şi ascunde calităţile; în acest sens, Socrate era socotit în antichitate drept „ironicul" prin excelenţă. Acela care păstrează distanţa medie între cele două extreme recunoaşte însuşirile pe care le are în mod real fără a le înmulţi sau a le diminua (*Etica Nicomahică*, II, 1108 *a* 19 şi urm., IV, 1127 *a* 21 şi urm.). Se obişnuieşte ca în acest context termenul de *alêtheia* să fie tradus prin „veracitate". Dar, de fapt, Aristotel nu explică aici câtuşi de puţin ce este veracitatea în general, ci ce anume este veracitatea în raport cu ceea ce este cineva ca atare. Şi, desigur, nu orice minciună este un enunţ care exagerează sau diminuează calităţile vorbitorului.

Ce este de fapt o *minciună*? Din faptul că o persoană spune ceva ce este fals nu rezultă desigur şi că el minte: cel care spune ceea ce crede că este adevărat se poate şi el în cele din urmă înşela. Mai plauzibil este reversul acestei situaţii: dacă cineva minte, atunci el spune ceva ce este fals. În dialogul *Hippias minor*, Socratele platonic face tocmai această presupoziţie. Hippias a ţinut un discurs moralizator pe seama epopeilor homerice, în care a susţinut teza conform căreia Ahile cel sincer este un om mai bun decât vicleanul Odiseu. Socrate încearcă aici să-l convingă pe Hippias că cel care minte cel mai bine este înţeleptul care cunoaşte adevărul. El îşi întemeiază astfel afirmaţia: cel care cunoaşte adevărul este cel mai indicat pentru a evita situaţia în care ar putea spune adevărul fără a-şi da seama. Aici se presupune că mintim doar atunci când spunem ceva ce nu este adevărat.

Că această presupoziţie nu este acceptabilă, se poate arăta cu referire la sfârşitul povestirii *Peretele* a lui Jean-Paul Sartre. Atunci când deţinutul Ibbiete spune la interogatoriu: „Omul pe care-l căutaţi s-a ascuns în cimitir", el minte. Dar ceea ce el spune este adevărat: el spune din greşeală ceva adevărat, cu toate că el nu spune adevărul.

Următoarele patru constelaţii sunt prin urmare întru totul realizabile: ca cineva să spună adevărul şi să fie deopotrivă sincer; să spună ceva fals şi să rămână totuşi sincer; să spună falsul şi să fie nesincer sau să spună adevărul dar să fie nesincer.

Dacă cineva minte, nu înseamnă neapărat că el spune ceva ce este fals, însă în orice caz că el spune ceva ce este fals în *opinia sa*. Această condiţie este împlinită şi de mărturisirea funestă a lui Ibbiete. Este valabilă şi reciproca? Rezultă oare din faptul că cineva spune un lucru de a cărui falsitate este convins, că el minte? Un actor spune în lumina rampei adesea lucruri pe care le consideră false. Spune, de pildă: „eu am acum 20 de ani", deşi el ştie că este cu 5 ani mai în vârstă. Şi totuşi el nu minte. El n-o spune, cu alte cuvinte, „cu putere afirmativă". El se face doar că afirmă ceva.

Această caracterizare a modului de exprimare a preluat-o Gottlob Frege în explicaţia sa dată conceptului de minciună: *x* minte dacă şi numai dacă *x afirmă* ceva ce este fals în opinia sa (Frege, 1892, *Observaţia* 8 şi 14).

Este oare acest concept astfel suficient explicat? Augustin a tratat în trei lucrări de-ale sale extrem de amănunţit problematica morală a minciunii, reuşind să aducă o contribuţie pătrunzătoare la explicarea conceptului de minciună: (1) „*De Mendacio*" §§ 1—4; (2) „*Contra Mendacium*", §§ 23, 26; (3) „*Enchiridion*" §§ 16–22. În (1) el supune discuţiei următorul caz: A ştie că pe drumul pe care vrea s-o apuce B hoţii stau la pândă. A vrea binele lui B: el urmăreşte ca şi B să considere drumul ca fiind periculos şi, ca urmare, să-şi schimbe planul călătoriei. Însă A ştie că el este în ochii lui B un mincinos notoriu. A spune de aceea: „Pe drumul pe care vrei tu s-o apuci hoţii *nu* stau la pândă." — A minţit A?

Dacă pornim de la explicaţia lui Frege, atunci trebuie să răspundem afirmativ la această întrebare; întrucât A afirmă ceva de a cărei falsitate este convins. Augustin pune în discuţie în (1) o definiţie a minciunii pe care şi-o va însuşi mai târziu în (2) şi (3), în mod explicit: o minciună este o afirmaţie pe care o face cineva care vrea să spună falsul *pentru a înşela* (*mendacium est enunciatio falsum enuntiare volentis ut fallat*). Cel care vrea să înşele, intenţionează să-l facă să creadă pe un altul ceea ce el însuşi consideră a fi fals. Vom surprinde desigur spiritul definiţiei augustiniene dacă o redăm în felul următor: *x* minte dacă

şi numai dacă *x* afirmă ceva ce este fals în opinia sa, ***în intenţia de a-l face pe altul să creadă că este adevărat***. În experimentul mintal al lui Augustin, A nu a avut această intenţie. Ca urmare el nu a mințit.

Toma din Aquino se raportează în cunoscutul său tratat despre minciună la Augustin (*Summa Theologiae*, Partea a doua a Cărţii a II-a, întrebarea 110). Într-un punct însă el îl contrazice. Toma contestă faptul că intenţia de a înşela (*voluntas fallendi*) ţine de esenţa minciunii: ea priveşte doar „desăvârşirea" (*perfectio*) minciunii. Explicaţia şi întemeierea acestei teze (îmi) rămân neclare. Desigur, Toma are dreptate atunci când spune: minciuna care îşi atinge scopul îl înşeală pe cel căruia îi este destinată; însă faptul dacă un enunţ este o minciună, nu depinde de acest succes. Teza lui Augustin nu era totuşi: cel care minte înşeală; ci: cel care minte, *vrea* să înşele. Unde este argumentul lui Toma împotriva acestei teze ?

Într-un punct cad de acord Augustin, pe de o parte, Toma şi Frege pe de alta: este posibil ca *x* să nu mintă, deşi prin afirmaţia sa urmăreşte intenţia de a face pe cineva să creadă ceva socotit de către *x* ca fiind fals. Augustin şi Toma au luat în discuţie sub acest aspect capitolul 20 al *Genezei*. Abraham se teme că ar putea fi omorât în ţară străină din „pricina soţiei sale Sara". De aceea el spune pretutindeni: „Ea este sora mea". A mințit el? Abraham se apără împotriva acestei învinuiri: „Ea este într-adevăr sora mea, fiica tatălui meu, doar că nu este şi fiica mamei mele; aşa că a putut deveni soţia mea". Fără îndoială, Abraham a vrut să-i înşele pe străini: el a vrut ca ei să creadă că Sara nu este soţia lui. Dar el nu a afirmat aceasta. E vorba — după cum ar spune Frege — de un *„gând subiacent"* (*Nebengedanke*), care ni se dă de înţeles că trebuie gândit atunci când este formulată propoziţia „Sara este sora mea", fără însă a fi exprimat prin această propoziţie. (În cele din urmă, apărarea lui Abraham este necontradictorie !) — Adevăruri precum cele răspândite peste tot de către Abraham pot fi extrem de derutante.

3.3.1.2. Adevărul ca lucru

> „Cuvântul «adevărat» este pus înaintea unui alt cuvânt pentru a spune că acesta din urmă trebuie înţeles în sensul său propriu., nefalsificat. Nici această modalitate de întrebuinţare nu se află pe drumul pe care-l urmăm ..."
>
> (Frege, 1918, p.31)

„Falsul şi adevărul", se spune în Cartea a IV-a, Capitolul 4 al *Metafizicii* lui Aristotel, „nu este în lucruri, ci în gândire". Totuşi în V, 29 citim:

> „Fals se spune în primul rând despre un lucru neadevărat ... Fals se mai spune despre lucrurile ce, de fapt, există realmente, dar au însuşirea de a ni se arăta sau altfel de cum sunt realmente, sau chiar necorespunzând deloc realităţii, cum e cazul, de pildă, cu o pictură în perspectivă sau cu visurile care conţin o fărâmă de realitate, dar nu corespund lucrurilor a căror imagine ne-o trezesc în suflet".

Fie că Aristotel întrebuinţează termenul „fals" în mod echivoc, fie el se contrazice pe sine. Sau poate că există şi o a treia posibilitate?

Toma din Aquino a răspuns pe bună dreptate afirmativ la această întrebare (*De Veritate*, Întrebarea 1, Articolele 2 şi 10). El porneşte de la faptul că Aristotel cunoaşte un tip deosebit de ambiguitate, în care diferitele înţelesuri ale unui cuvânt nu stau (ca şi în cazul cuvântului „bancă") alături fără nici o legătură. Un predicat este *centrat* prin raportare la mai multe înţelesuri atunci când una dintre modalităţile sale de întrebuinţare este centrală în raport cu cealaltă sau cu celelalte, când una este primară,iar cealaltă (celelalte) secundară. Aristotel citează în acest context exemplul „sănătos" (înainte ca el să ajungă să vorbească despre cazul care îl interesează de fapt, cuvântul „existent" (*seiend*). Între diferitele înţelesuri ale predicatului „sănătos" există o corelaţie internă. Aplicarea sa cu privire la organisme este centrală; prin recurs la ea explicăm noi întrebuinţarea sa în legătură, de pildă, cu plantele medicinale: ceaiul de muşeţel este pentru noi sănătos în măsura în care el poate restabili sănătatea noastră (*v. Met.*, IV, 2). În mod corespunzător — după Toma — falsitatea în gândire (*in intelectu*) sau în enunţ (*in enunciatione*) are prioritate faţă de falsitatea din lucruri (*in rebus*). Toma se sprijină aici pe textul citat mai sus din *Met.*, V, 29; căci acolo sunt numite false acele lucruri care, prin modul în care ele ne apar, ne conduc prea uşor către judecăţi false. O bancnotă falsă de 10 mărci nu este o bancnotă de 10 mărci; dar ea arată astfel încât noi suntem înclinaţi a o considera drept o bancnotă de 10 mărci. În general, *x* este un fals F, dacă şi numai dacă *x* nu este F, dar *x* este făcut pentru ca prin felul în care apare să producă judecata conform căreia el este un F. E de la sine înţeles că şi cu privire la întrebuinţarea termenului „adevărat" se poate da o formulare corespunzătoare. Un lucru este „numit adevărat — remarcă Toma — în măsura în care stă în natura sa să producă o apreciere adevărată cu privire la sine (*de se formare veram aestimationem*)". Un prieten adevărat nu se poartă doar ca şi când ne-ar fi prieten; el nu ne lasă singur nici în situaţii dificile.

Toma cunoaşte şi un alt tip de adevăr ca lucru care poate fi înţeles dacă avem în vedere gândirea practică (*intellectus practicus*) a Dumnezeului creator sau (în plan uman) a celui ce produce artefacte. În acest sens, *x* este un F adevărat, dacă şi numai dacă: *x* este un F şi *x* este astfel constituit precum ar trebui să fie un F conform proiectului său (*praeconceptio*) din gândirea celui ce produce pe F.

Hobbes, Descartes, Spinoza şi Leibniz contestă în unanimitate faptul că este legitim a vorbi despre un adevăr „în lucruri". Un rol proeminent joacă acest mod de a întrebuinţa cuvântul „adevărat" apoi iarăşi abia la Hegel. Astfel citim în *Logica* din cadrul *Enciclopediei* sale:

„... adevărul constă în aceea că obiectivitatea este identică cu conceptul. La acest sens mai adânc al adevărului ne referim când e vorba, de pildă, de un stat adevărat sau de o adevărată operă de artă. Aceste lucruri sunt ***adevărate*** dacă ele sunt ceea ce ***trebuie*** să fie ...". (Hegel, 1970, § 213)

Hegel poate de asemenea să facă apel la modul nostru de a vorbi despre un „prieten adevărat" ca exemplu concludent pentru concepţia sa despre adevăr (§ 24), deoarece el nu înţelege prin concepte (doar) concepţiile celui care le produce.

Potrivit lui Hegel, o afirmaţie de genul „Acest trandafir este roşu" nu poate fi adevărată, ci doar corectă. Acest lucru poate fi însă lăsat de-o parte ca o încăpăţânare terminologică. Ciudat este în orice caz felul în care continuă Hegel în acest context: că X este un stat rău

„poate fim în orice caz corect ... ; dar un asemenea conţinut nu este adevărat"; „asemenea exactităţi care sunt însă deopotrivă neadevăruri putem avea multe în mintea noastră" (§§ 172, 24; *v.* 1963, vol. 2, p. 278 şi urm.).

Aici se presupune că unul şi acelaşi lucru ar fi deopotrivă atât corect, cât şi neadevărat (în sensul hegelian al acestui termen). Totuşi, dacă enunţul „*x* este un stat rău alcătuit" este corect, atunci evident că nu enunţul este neadevărat, ci *x*, adică *x* nu este aşa cum ar trebui să fie un stat potrivit conceptului său. De aceea este puţin convingător faptul că Hegel opune în acest fel adevărul înţeles ca lucru (*Sach-Wahrheit*), socotit drept „un sens mai profund al adevărului", împotriva „corectitudinii pur şi simplu". Oricum ar fi, ceea ce Hegel a numit „corectitudine" este tema noastră în paginile ce urmează (o temă bine ancorată în tradiţie, ca şi în filosofia contemporană), temă pe care am subsumat-o titlului „adevăr".

Să reamintim încă o dată diferenţa dintre adevărul înţeles ca lucru şi tema noastră. O opinie, respectiv o vorbire adevărată, sunt o opinie, respectiv o vorbire ce sunt adevărate. Însă un prieten adevărat nu este un prieten care este adevărat, ci este cineva care-şi este cu adevărat (sau în mod real sau în sensul cel mai riguros al cuvântului) prieten. O opinie, respectiv o vorbire care nu sunt adevărate, sunt de asemenea, în sensul cel mai riguros al cuvântului, o opinie, respectiv o vorbire. Cel care nu este un prieten adevărat nu este, în schimb, un prieten în sensul cel mai riguros al cuvântului.

3.3.2. O clasificare

Luând în considerare controversele actuale (precum cea a noului realism iscată de către Dummett şi Putnam), am putea a clasifica concepţiile despre adevăr din următoarele puncte de vedere:

(A) epistemic,
(B) non-epistemic,
(B1) relaţional,
(B2) non-relaţional.

Numim o concepţie despre adevăr „epistemică", dacă şi numai dacă, potrivit ei, calitatea de a fi adevărat este dependentă într-un fel oarecare de faptul că noi considerăm acel ceva drept adevărat. Teoriile evidenţei, ale coerenţei şi consensului în ceea ce priveşte adevărul fac parte din grupul (A).

Frege este unul dintre filosofii care se opun categoric oricărei concepţii epistemice despre adevăr:

„A fi adevărat (*Wahrsein*) este altceva decât a fi considerat adevărat (*Fürwahrgehaltenwerden*), fie de către unul, fie de către mai mulţi, fie de către toţi, şi nu poate fi redus în nici un fel la aceasta. Nu-i deloc o contradicţie că ceva este adevărat fiind totuşi socotit de către toţi ca fiind fals. Calitatea de a fi adevărat (*das Wahrsein*) este independentă de faptul că este recunoscută de către cineva ca atare" (Frege, 1893, XV–XVI).

Numim o concepţie (non-epistemică) despre adevăr „relaţională", dacă în explicaţia pe care aceasta o dă cuvântului „adevărat" apare un predicat de ordinul doi care exprimă o relaţie între ceva ce este adevărat şi altceva din afara sa — o relaţie (s-o spunem în mod grosier) între cuvânt şi lume. Toate versiunile teoriei corespondenţei (*correspondence theory*) şi — cu precauţie — aşa-numita definiţie semantică a adevărului a lui Tarski aparţin grupului (B1).

Şi aici Frege este martorul principal al opoziţiei:

„Se poate presupune că adevărul ... constă într-o corespondenţă. O corespondenţă este o relaţie. Acestui fapt i se opune însă modalitatea de utilizare a cuvântului „adevărat" care nu este un termen relaţional, nu trimite în nici un fel spre altceva, cu care ar urma să stea în corespondenţă" (Frege, 1918, p. 31 şi urm.).

Diferitele versiuni ale teoriei redundanţei fac parte din grupul (B2) şi, dacă nu mă înşel, şi concepţia platonic-aristotelică despre adevăr. (Numeroasele nume de teorii pe care le-am întrebuinţat în această privire de ansamblu le vom explica atunci când vom prezenta teoriile respective.)

3.3.3. Teorii non-relaţionale

„Astfel, dacă este adevărat a spune că un lucru este alb, el trebuie să fie alb; apoi, dacă este alb, propoziţia care stabileşte că este alb era adevărată" (Aristotel, *De interpretatione,* 18 *b*).

3.3.3.1. Platon

„Falsul — şi în legătură cu acesta amăgirea, înşelarea şi eroarea — erau pentru Platon fenomene deosebite care trebuiau a fi combătute deopotrivă mai întâi ca atare, înlăturând mai cu seamă părerea că ele nu sunt nimic sau că pur şi simplu nu sunt" (Heidegger, 1925, p. 168). În *Sofistul* (dialogul târziu la care se referă Heidegger), Platon determină mai curând în treacăt ceea ce este adevărul, de-a lungul unei cercetări al cărei punct de plecare este extrem de îndepărtat de fondul acesteia, anume dacă ceva de felul falsităţii poate exista în general. Cu această ocazie, partenerii de dialog — străinul din Elea, patria lui Parmenide, şi matematicianul *Theaitetos* — pornesc de la următoarea presupoziţie: Cel care are o opinie (*dóxa*) falsă, acela crede — şi cel care formulează un enunţ (*lógos*), fals acela spune

„că existentul nu este sau
că non-existentul este." (*Sofistul*, 240 E 10 şi urm.)

Caracterizarea corespunzătoare a adevărului ar trebui să arate astfel: cel care are o opinie adevărată sau produce o vorbire adevărată acela crede sau spune

că existentul este sau
că non-existentul nu este.

Aceste formulări sunt toate extrem de enigmatice. Luate ca atare, ele ar putea sugera că ceea ce este fals este în sine contradictoriu (precum „Fumătorii nu fumează"), iar ceea ce este adevărat, este tautologic (precum „Fumătorii fumează"). Aşa după cum arată mersul argumentării, aceasta ar fi în mod sigur o interpretare greşită. Putem parafraza textul nostru astfel încât aşa ceva să nu mai fie sugerat: Falsă este opinia sau vorbirea aceluia care

(A) crede sau spune despre existent că acesta nu este, sau

(B) crede sau spune despre non-existent că acesta este.

În mod corespunzător, caracterizarea adevărului extrapolată mai sus ar trebui înţeleasă astfel: adevărată este opinia sau vorbirea aceluia care

(A′) spune sau crede că existentul este, sau

(B′) spune sau crede că non-existentul nu este.

(Cel care crede *despre* un fumător că acesta nu fumează, nu trebuie să aibă o opinie contradictorie; iar cel care crede *despre* un fumător că acesta fumează, nu trebuie să aibă o opinie tautologică).

Sofistul contestă faptul că ar putea exista ceva fals de tipul (B) (*v.* 241 A B). La fel ca şi Parmenide, el pare a socoti o vorbire despre non-existent ca fiind o absurditate — tot astfel, bunăoară, precum o adresare fără cei cărora le este adresată, sau o crimă fără victimă sunt o absurditate. Întrucât falsul de tipul (B) îi preocupă în primul rând pe participanţii la dialog, am dori să dezvoltăm problemele de interpretare care — mulţumită atotprezentului cuvinţel „a fi" (*sein*) — vizează deopotrivă toate cele patru formulări. Trei interpretări vin cel puţin *prima faciae* în discuţie: Falsă este opinia sau vorbirea aceluia care

(B1) crede sau spune despre ceva ce nu există că există;

(B2) crede sau spune despre ceva care nu este alcătuit aşa şi aşa că este alcătuit aşa şi aşa;

(B3) crede sau spune despre ceva care nu este cazul, că acesta este cazul.

„A fi" (*sein*) înseamnă, potrivit lui (B1): a exista: conform lui (B2), a fi alcătuit aşa şi aşa, iar conform lui (B3): a fi cazul. După acest model rezultă, firesc, şi pentru (A), ca şi pentru (A′) şi (B′), trei interpretări diferite.

Ceva despre care se poate spune (pe drept sau pe nedrept) că există, reprezintă *o stare de lucruri*. (Iar dacă se spune, pe bună dreptate, despre ceva că există, atunci starea de lucruri este un fapt). Mijlocul standard de raportare la stările de lucruri sunt nominalizările propoziţionale: *„că* Socrate este un grec". La Platon şi Aristotel găsim de asemenea, firesc, nominalizări propoziţionale specifice. Însă în limbajul filosofiei clasice greceşti nu există nici un termen care să fie rezervat stărilor de lucruri. Dacă Platon ar fi crezut că are nevoie de un asemenea termen, l-ar fi inventat, cu siguranţă — precum în cazul cuvântului *poiótēs* (calitate). Dar el nu a inventat un asemenea termen. De altfel, după ştiinţa noastră, Platon

nu citează nicăieri o stare de lucruri ca domeniu de aplicare al determinației „existent", ci numai lucruri (care se comportă într-un anumit fel). Se pare deci că el nu se referea la (B3).

Se are oare în vedere prin „a fi", a exista? Atunci ar trebui ca, auzind formulări false de tipul B, să ne gândim la propoziții precum: „Există cai înaripați" sau „Pegas există". Însă nicăieri nu sunt prezentate în *Sofistul* asemenea enunțuri false drept exemple. Exemplul introdus mai târziu în dialog este de cu totul altă natură: „Theaitetos zboară" (De asemenea exemplul cu privire la care se discută ulterior enunțul adevărat de tipul (A′) nu este o adevărată propoziție de existență precum „Există cai" sau „Bucifal" [calul preferat al lui Alexandru] există", ci „Theaitetos șade"). Dacă respingem interpretarea lui „a fi" înțeles ca „a fi cazul", atunci exemplele lui Platon pot fi caracterizate mai degrabă în stilul (B2). Ca urmare, „a fi" trebuie conceput aici permanent ca *reprezentant schematic al predicatelor veritabile*; adică (B) este o schemă pentru formulări de genul: a crede sau a spune despre cineva care nu șade (nu este palid ...), că șade (că este palid ...). Această interpretare se potrivește de asemenea cel mai bine părții de text în care explicarea vorbirii false atinge punctul culminant în dialogul *Sofistul*.

Ce este acel lucru despre care spunem că este adevărat sau fals? În filosofia germană a secolelor al XIX-lea și al XX-lea, această întrebare este considerată ca una privind „locul adevărului" (*Ort der Wahrheit*), sau al falsității (așa, de pildă, de către Trendelenburg și Heidegger), în filosofia analitică drept întrebarea privind *„purtătorul valorii de adevăr"* (adevărul și falsul se obișnuiește a fi numite, prin raportare la Frege, valori de adevăr). Platon pornește în *Sofistul* de la vorbire (*lógos*) ca purtător al valorii de adevăr (261 C–262 E). Într-o vorbire elementară un nume (*ónoma*) se leagă de un verb finit (*rhêma*). Nici o înșiruire de nume și nici o înșiruire de verbe nu produc o configurație pe care s-o putem numi adevărată sau falsă. Abia odată cu o legătură de felul „Theaitetos șade" sau „Theaitetos zboară" se pune problema unui purtător al valorii de adevăr. (Firește, nu orice legătură a unui nume cu un verb este ceva căruia să-i putem atribui o valoare de adevăr; propoziții de felul „Șade Theaitetos?" sau „Theaitetos, zboară!" sunt cuprinse deopotrivă în sfera descrierii lui Platon privind o vorbire elementară, însă nu sunt nici adevărate nici false. Abia Aristotel va realiza limitarea necesară aici în mod explicit.)

După modelul vorbirii, Platon determină (263 D–264 B) gândirea (*dianoeîsthai*) ca o vorbire cu sine însuși în care nu se emit sunete. Se poate însă pronunța fără putere afirmativă: „Theaitetos șade", după cum se poate pronunța putere afirmativă. La fel putem gândi că Theaitetos șade fără să ne fixăm asupra valorii de adevăr a gândului și putem gândi acest gând recunoscându-l ca fiind adevărat. În ultimul caz, cel care gândește, crede sau judecă că Theaitetos șade. Opinia sa ori judecata (*dóxa*) sa este adevărată dacă și numai dacă ceea ce crede el este adevărat. Iar o judecată după care ceva se comportă într-un anumit fel este numai atunci o judecată de percepție (*phantasía*) când cel care judecă crede că a perceput că se comportă așa.

„Theaitetos șade" este în momentul în care străinul din Elea îi spune lui Theaitetos cele ce urmează, o vorbire adevărată, iar „Theaitetos zboară" este o vorbire falsă. În ce constă acum adevărul acelei vorbiri adevărate de tipul (A′) și în ce constă falsitatea acestei vorbiri false de tipul (B).

„Străinul: Dar vorbirea adevărată dă glas celor ce sunt, așa cum stau lucrurile cu privire la tine.

Theasitetos: Cum să nu?
Străinul: Pe când cea falsă exprimă altceva decât cele ce sunt.
Theasitetos: Da.
Străinul: Prin urmare, pe cele ce nu sunt le exprimă ca fiind.
Theasitetos: Aşa întrucâtva.
Străinul: Dar ca fiind altele, printre cele ce sunt, cu privire la tine. Căci privitor la fiecare lucru spuneam (*v.* 256 E, 259 B) multe într-un sens sunt cele ce sunt, multe ce nu sunt" (263 B 4–13).
„*Străinul:* Şi totuşi, cele spuse despre tine, numindu-le pe cele diferite ca identice, iar pe cele ce nu sunt ca fiind, dovedesc din plin o asemenea îmbinare de verbe şi nume ce poate foarte bine să dea efectiv naştere vorbirii false" (D 1–4).

Prin expresii de tipul: „*y* este un existent în raport cu *x*" se are aici în vedere: *x* participă la ideea *y*. Şi ce înseamnă aceasta? Utilizând termenul de „frumuseţe" ne raportăm după Platon, la un obiect (inaccesibil percepţiei sensibile) care este în sensul cel mai strict al cuvântului un existent, întrucât el — spre deosebire bunăoară de frumoasa Elena — nu se modifică niciodată, ci rămâne întotdeauna aşa cum este. Asemenea obiecte, după cum se ştie, Platon le numeşte „Idei". Iar participarea este acea relaţie care există între Elena şi Ideea frumosului, dacă şi numai dacă Elena este frumoasă.

Falsitatea enunţului „Theaitetos zboară" constă, potrivit analizei de mai sus, în aceea că ea spune despre Ideea de zbor, care este *diferită* de toate Ideile la care Theaitetos participă, că ea este *identică* cu una dintre Ideile la care el participă. Ca urmare are loc:

(f) „Theaitetos zboară" este (în *t*) falsă dacă şi numai dacă Ideea zborului este *diferită* de toate Ideile la care Theasitetos participă (în *t*).

Propoziţia ce urmează lui (*f*) este propunerea lui Platon pentru explicarea lui: „Theaitetos nu zboară (în *t*)" (*v.* 254 B–259 D). Deci este cu siguranţă în sensul platonician a afirma că (*f*) este logic echivalentă cu

(F) „Theaitetos zboară" este (în *t*) falsă, dacă şi numai dacă Theaitetos nu zboară (în *t*).

Şi în ce constă adevărul enunţului „Theaitetos şade"? Următorul răspuns se situează în linia interpretării desfăşurate în textul nostru: Adevărul acestui enunţ constă în aceea că el spune despre Ideea de a şedea, care este identică cu una dintre Ideile la care Theaitetos participă, că ea este identică cu una dintre Ideile la care el participă. Prin urmare, va fi valabil:

(a) „Theaitetos şade" este (în *t*) adevărată, dacă şi numai dacă Ideea de a şedea este identică cu una dintre Ideile la care Theaitetos participă (în *t*).

Ceea ce este iarăşi logic echivalent cu:

(A) „Theaitetos şade" este (în *t*) adevărată, dacă şi numai dacă Theaitetos şade (în *t*).

Noi aflăm în „Sofistul" doar în ce constă falsitatea unei vorbiri elementare de tipul (B) şi adevărul unei vorbiri elementare de tipul (A'). Răspunsul lui Platon sună astfel: o vorbire în care se spune despre un anumit obiect că are o anumită însuşire este adevărată (falsă), dacă şi numai dacă obiectul în cauză are (nu are) însuşirile în cauză. Prin urmare dialogul lui Platon nu răspunde la întrebarea cu privire la sensul termenilor „adevărat", respectiv „fals", în deplina sa generalitate.

3.3.3.2. Aristotel

„Perì hermeneías" (*De interpretatione*) este titlul unei scrieri de tinereţe a lui Aristotel o scriere, extrem de semnificativă pentru discuţia noastră. Conform unei glose antice, titlul ar însemna *„Despre lógosul apophantik"* (*De oratione enuntiativa*). Aristotel dezbate această temă în capitolul IV:

„Orice vorbire (*lógos, oratio*) ... are un înţeles ... prin convenţie. Totuşi, nu orice vorbire este un enunţ (*apophantikós, enuntiativa*), ci numai aceea care este adevărată sau falsă. Adevărul sau falsul nu sunt proprii oricărei vorbiri. Astfel, o rugăminte este o vorbire, dar ea nu este nici adevărată, nici falsă. Să lăsăm de-o parte toate celelalte tipuri de vorbire, afară de aceea enunţiativă, pentru că doar aceasta priveşte cercetarea noastră prezentă, pe când cercetarea celorlalte intră mai degrabă în studiul Retoricii şi Poeticii". (*Despre interpretare,* 16 *b* 33-17 *a* 7).

Adjectivul *apophantikós* este derivat dintr-un verb pe care îl putem reda prin „a aduce la lumină", „a pune în faţa ochilor". Întrucât Aristotel întrebuinţează adjectivul şi pentru vorbirile false, este important să evităm o traducere care îngăduie să ne gândim doar la vorbirile adevărate (Propunerea de traducere aparţinând lui Heidegger: „care scoate în evidenţă" (*aufzeigend*), îmi pare a avea acest dezavantaj. De aceea preferăm termenul: „care descrie" (*darstellend*). În traducerea latină nu mai răzbate sensul intuitiv al cuvântului elin, însă ea este pe deplin adecvată: ceea ce Aristotel delimitează aici este într-adevăr vorbirea enunţiativă (*oratio enuntiativa*).

O vorbire este descriptivă (enunţiativă) doar atunci când ea este formulată cu forţă afirmativă? Dacă faptul de a fi adevărat sau fals nu este doar o condiţie necesară a caracterului descriptiv al unei vorbiri, ci şi una suficientă (ceea ce Aristotel nu spune explicit), atunci răspunsul este negativ. Dacă eu spun acum cu forţă afirmativă: „Astăzi este luni sau astăzi este marţi", atunci un membru al disjuncţiei trebuie să fie adevărat pentru ca disjuncţia să fie adevărată; însă eu n-am exprimat nici una dintre cele două propoziţii *componente* (ale disjuncţiei) cu forţă afirmativă. Prin urmare, dacă orice vorbire adevărată este descriptivă, atunci rezultă consecinţa: o vorbire poate fi descriptivă fără să fie produsă cu forţă afirmativă.

În loc de vorbire „descriptivă" (enunţiativă), vom folosi de-acum încolo formula *propoziţie declarativă*. În limba germană, orice propoziţie care poate fi introdusă în spaţiul gol al formulei „... , nu-i aşa?", este o propoziţie declarativă. Deci vom interpreta distincţia aristotelică dintre vorbirea descriptivă şi cea non-descriptivă, nu ca o distincţie între acte de vorbire, ci între tipuri de propoziţie. Vorbirea descriptivă trebuie să constea din cuvinte, ceea ce nu se poate spune în mod riguros despre un act de vorbire, ci doar despre instrumentul lingvistic prin care un asemenea act este realizat — despre propoziţie.

În Capitolul VI, Aristotel împarte propoziţiile declarative în două clase :

„O afirmaţie este enunţarea că ceva aparţine la altceva, o negaţie este enunţarea că ceva nu aparţine la altceva" (*De Int.*, 17 *a* 25–26).

Această formulare conceptuală este în mod clar orientată spre propoziţii elementare compuse din subiect şi predicat precum: „Theaitetos şade" sau „Theaitetos nu şade". Pe linia tradiţiei lui Frege şi a lui Russell, se obişnuieşte astăzi ca orice propoziţie declarativă, care a fost obţinută prin adăugarea operatorului „nu este adevărat că" dintr-o altă propoziţie declarativă, să fie denumită negaţia celei din urmă. Prin urmare propoziţia: „nu este adevărat că ninge întotdeauna când este frig" este negaţia propoziţiei intercalate. Însă nu este câtuşi de puţin clar cărui obiect i se contestă aici ceva. Iar în faţa unui exemplu precum: „Nu este adevărat că actualul rege al Franţei este pleşuv" ar trebui să ne întrebăm: cum se poate contesta însuşirea de afi pleşuv a actualului rege al Franţei, atâta timp cât nu există un rege actual al Franţei? Conceptul aristotelic al negaţiei nu poate fi, prin urmare, pe deplin echivalat cu înţelesul obişnuit astăzi al „negaţiei".

Concepţia tocmai prezentată o reîntâlnim în contextul imediat al unei observaţii a lui Aristotel ce este citată aproape întotdeauna în literatura privind problema adevărului. La începutul Capitolului 7 al Cărţii a IV-a a *Metafizicii*, Aristotel defineşte „adevărat"-ul şi „fals"-ul:

„Dar nu e cu putinţă nici ca să existe un termen mijlociu între cele două membre extreme ale unei contradicţii (*antíphasis*, *contradictio*), ci despre orice obiect trebuie neapărat sau să fie afirmat, sau negat fiecare predicat. Lucrul e evident dacă ne lămurim mai întâi ce înţelegem prin adevărat şi fals. A enunţa că ceea ce este nu este, sau că ceea ce nu este este, constituie o propoziţie falsă; dimpotrivă, o enunţare adevărată e aceea prin care spui că este ceea ce este şi că nu este ceea ce nu este" (*Met.*, 1011 *b* 23–27).

Heidegger a comentat astfel această definiţie: „Dacă citeşti ca european al secolului al XX-lea această determinare a adevărului, zici în sinea ta: aceasta este în orice caz ceva încă foarte banal. Însă trebuie să avem în vedere că această definiţie este rezultatul celui mai intens efort filosofic pe care l-au întreprins Platon şi Aristotel. Greu vă puteţi face o idee despre ce înseamnă să ajungi până la o asemenea banalitate" (Heidegger, 1925, p. 163). Pe bună dreptate Platon şi Aristotel sunt aici pomeniţi laolaltă. Platon a anticipat, aşa cum am văzut, definiţia de mai sus în *Sofistul* şi ea este, luată ca atare, desigur tot atât de echivocă.

Contextul, mai precis a doua propoziţie a textului nostru, ne oferă o indicaţie. Fără îndoială Aristotel formulează aici cevaîn mod lipsit de precauţie. Desigur nu este necesar să afirmi despre un obiect că el este cutare sau cutare lucru sau că el nu este; în definitiv ne putem abţine atît în ceea ce priveşte atribuirea, cât şi contestarea. Ceea ce Aristotel are în vedere ar putea fi: în mod necesar are loc faptul că unui obiect îi revine ceva sau că nu-i revine. Oricum, este clar că Aristotel, aidoma maestrului său, are în vedere propoziţii declarative de o structură cu totul elementară. De aceea putem înţelege definiţia lui să fie înţeleasă după cum urmează:

(Df. A) O propoziţie declarativă în care unui obiect i se atribuie (sau contestă) o însuşire este adevărată, dacă şi numai dacă obiectul în cauză are însuşirea respectivă (sau nu o are).

Această interpretare este susţinută şi de ceea ce spune Aristotel în *Met.* VI, 4:

„Cât priveşte însă Fiinţa ca ceva adevărat şi Nefiinţa ca ceva fals, ele constau într-o unire (*sýnthesis*, *compositio*) şi separare (*diháiresis*, *divisio*) ... Căci adevărul este afirmaţia despre ceea ce în realitate este unit şi negaţia despre ceea ce în realitate este despărţit, iar falsul constă în opoziţia faţă de această afirmaţie sau negaţie". (1027 *b* 18–23)

Prin urmare, o atribuire este adevărată, dacă şi numai dacă ceea ce este atribuit şi ceea ce suportă atribuirea sunt „unite". Iar negarea este adevărată, dacă şi numai dacă ceea ce se contestă şi obiectul căruia i se contestă ceva sunt „separate". Când este însuşirea atribuită (contestată) unui obiect unită (separată) cu acesta? Tocmai atunci când obiectul are (nu are) însuşirea respectivă. Prin urmare am revenit iarăşi la (Df. A).

De asemenea, la începutul cărţii a IX-a, 10 a *Metafizicii* se poate recunoaşte acum cu uşurinţă această definiţie:

„Aceasta (adevărat-ul şi fals-ul) depinde, cât priveşte lucrurile (*prágmata*, *res*), de însuşirea lor de a se prezenta ca unitate sau despărţite şi, prin urmare, calea adevărului aparţine acelui care socoate drept despărţit ceea ce este în realitate despărţit şi ca unit ceea ce este unit, precum este în eroare acela ce gândeşte contrar de cum sunt lucrurile în realitate" (1051 *b* 1–5).

Vorbirea cu privire la calitatea lucrurilor de a fi unite (sau de a fi despărţite) are un înţeles univoc în cazul propoziţiilor declarative formate dintr-un subiect şi un predicat de ordinul întâi. „Socrate este palid" este adevărat, dacă şi numai dacă Socrate şi însuşirea de a fi palid sunt unite. (Pentru a explica ce trebuie înţeles aici prin faptul de a fi palid, putem spune: aceasta constă în acea relaţie care are loc între Socrate şi paloare atunci când Socrate este palid). Însă ce anume este unit dacă următoarele propoziţii declarative sunt adevărate: „Ninge", „Luceafărul de dimineaţă este luceafărul de seară", „Există lilieci", „Dacă astăzi este luni atunci Ana pleacă fie la Lübeck, fie la Kiel" etc. Deci nici Aristotel nu dă un răspuns de o deplină generalitate întrebării cu privire la sensul lui „adevărat" (v. Tarski, 1969, p. 263). În *Metafizica* IX, 10, Aristotel continuă:

„Se pune acum întrebarea: *când* are loc ceea ce noi numim adevărat sau fals? ... Într-adevăr, tu, de pildă, nu eşti alb pentru că noi credem pe drept cuvânt că eşti alb, ci pentru că tu eşti alb suntem pe calea adevărului când afirmăm acest lucru.

Dacă, prin urmare, există lucruri ce sunt totdeauna unite şi pe care este cu neputinţă să le despărţim sau dacă, pe de altă parte, sunt altele ce se prezintă totdeauna despărţite şi pe care nu le putem uni nicicum; dacă, în sfârşit, mai sunt unele ce admit ambele cazuri, prezentându-se când ca unite când ca despărţite, atunci ...când e vorba de lucruri ce sunt susceptibile de ambele contrarii, aceeaşi opinie şi aceeaşi judecată ajunge să fie adevărată şi falsă şi se poate ca ea să fie *când* adevărată, *când* neadevărată. Dar când e vorba de lucruri ce nu pot fi altfel de cum sunt, nu se poate ca aceeaşi opinie să fie când adevărată când falsă, ci aceleaşi opinii sunt *de-a pururi* adevărate sau false" (1051 *b* 5–17).

Că Socrate este palid nu depinde de faptul că cineva are opinia adevărată că Socrate este palid. Însă opinia adevărată a cuiva cu privire la paloarea lui Socrate nu este independentă de faptul că Socrate este palid. Adevărul sau eroarea opiniilor (spuselor) noastre depinde de unirea sau separaţia lucrurilor. Or, unele lucruri sunt întotdeauna unite (de pildă, numărul 2 şi proprietatea de a fi par) sau întotdeauna despărţite (de pildă, 2 şi imparitatea), în vreme ce unele sunt câteodată unite, alteori separate (de pildă, Socrate şi paloarea). Doar în cazurile de ultimul tip — afirmă Aristotel — se întâmplă ca aceeaşi opinie şi aceeaşi vorbire să fie uneori adevărate, alteori false. Ca urmare, valoarea de adevăr a unui purtător al acestei valori poate să se modifice.

Această consecinţă este inevitabilă, dacă propoziţiile declarative sunt socotite drept purtători ai valorii de adevăr (precum la Platon şi Aristotel). Despre o propoziţie de felul „eu şed" nu se poate spune imediat nici că este adevărată, nici că este falsă. Este nevoie de un oarecare răgaz de gândire pentru ca mai apoi să spunem că ea este adevărată (falsă), dacă o spune persoana A în momentul t.

Pentru filosofi precum Frege şi Strawson, nu propoziţiile declarative sunt purtători ai valorii de adevăr, *ci ceea ce se spune printr-o propoziţie declarativă „S"*. Frege numeşte aceasta „gândul" exprimat prin S, Strawson „enunţul" (*statement*) făcut prin S, şi mulţi filosofi anglo-saxoni ai secolului nostru îl numesc *„proposition"*. Aceste *propositions* împlinesc dezideratul semantic al constanţei valorii de adevăr (I) şi al constanţei referinţei (II).

(I) O *proposition* are întotdeauna aceeaşi valoare de adevăr. Gândul este, „în caz că-i adevărat, nu doar astăzi sau mâine adevărat, ci în mod atemporal" (Frege, 1918, p. 52). Prin urmare, cineva, bunăoară Theaitetos, nu exprimă prin „eu şed" întotdeauna aceeaşi *proposition*. Iar acea *proposition* enunţată prin „Astăzi este luni" nu este identică cu cea enunţată o zi după prin aceasta propoziţie.

(II) P este o *proposition* diferită de Q, dacă P vorbeşte despre X, Q însă nu.

„Acelaşi sunet vocal conţinând cuvântul „eu", emis de oameni diferiţi, va exprima gânduri diferite" (Frege, 1918, p. 38), deci şi propoziţia „M-am născut cândva" prin care orice om spune întotdeauna ceva adevărat. Iar prin „Şi mâine este o zi" exprimăm, ce-i drept, în fiecare zi o *proposition* adevărată, însă datorită caracterului schimbător al referinţei în diferite zile, exprimăm diferite *propositions*.

În funcţie de ce fel de modalităţi de vorbire socotim mai adecvate, putem parafraza formulări precum „Acea *proposition* enunţată de A în momentul *t* cu un conţinut S este adevărată" prin: „S enunţat de către A, în momentul *t*, este adevărat" sau invers. Ceea ce poate fi aici motiv de controversă este mai degrabă o chestiune de ontologie decât o chestiune privind înţelesul termenului „adevărat" (*v.* Davidson, 1969, p. 754 şi urm.).

Dar în ochii multor prieteni ai acestui concept, *propositions* joacă şi un rol psihologic. Bertrand Russell a desemnat prin *„propositional atitudes"* ceea ce noi atribuim unei persoane când spunem despre ea, de exemplu: Ea gândeşte că *p*; ea crede că *p*; ei îi e teamă că *p*; ea speră că *p*. În răspunsul la întrebarea *ce anume* crede cineva etc., — se spune — există întotdeauna o raportare la o *proposition*. Două persoane sunt de aceeaşi părere atunci când cred unul şi acelaşi lucru, iar o persoană are aceeaşi opinie ca şi mai devreme, dacă ceea ce are ea în vedere acum este identic cu ceea ce a avut ea în vedere mai devreme. Să presupunem că într-un moment în care A este într-adevăr cel mai mare, el îşi exprimă opinia afirmând: „Eu sunt cel mai mare". Ceva mai târziu, după ce el nu mai este demult în aceeaşi situaţie, A îşi exprimă iarăşi opinia formulând aceeaşi propoziţie. Mai are A aceeaşi opinie? După Aristotel, este cu putinţă ca aceeaşi opinie să fie mai întâi adevărată, apoi falsă. Deci am putea răspunde afirmativ la întrebarea de mai sus. Însă dacă identitatea unei credinţe depinde de identitatea unei *proposition* în care se crede, atunci A nu mai crede acelaşi lucru în momentul ulterior, căci acum ceea ce el crede este fals, deci, conform lui (I), nici nu mai este aceeaşi *proposition*. Oare trebuie să ne decidem aici pentru sau împotriva lui Aristotel? sau poate ambele modalităţi de a identifica opinii sunt legitime întrucât ele ţin seama de aspecte diferite ale actului de a formula opinii? (*v.* Künne, 1985). În orice caz, obiectul controversei nu este nici aici înţelesul termenului „adevărat".

În ceea ce priveşte observaţiile criptice care se fac mai departe în *Metafizica* IX, 10, vom reveni în mod succint în subcapitolul 3.3.6.1. Dar nici acest text nu afectează următorul rezultat final: explicaţia lui Aristotel (ca şi a lui Platon) cu privire la „adevărat" (pentru un anume tip de propoziţii declarative) nu întrebuinţează predicatul de ordinul doi, care exprimă o relaţie dintre un purtător al valorii de adevăr şi ceva exterior sieşi. Dacă vom înţelege prin teoria adevărului corespondenţă o concepţie relaţională despre adevăr în acest sens, atunci Aristotel (în ciuda tuturor asigurărilor contrare din literatura de specialitate) nu este părintele teoriei corespondenţei.

3.3.3.3. Frege şi Ramsey

Astăzi se obişnuieşte a desemna prin teoria redundanţei acea concepţie despre adevăr potrivit căreia orice instanţiere am da schemei: „este adevărat că p" („este fals că p"), are *acelaşi sens ca şi* instanţierea corespunzătoare a schemei „ p" („non-p"), şi asta este *tot* ceea ce se poate spune cu privire la sensul termenului „adevărat" (numele de „teorie a redundanţei" indică faptul că ne putem dispensa de operatorul „Este adevărat că").

Predicatul „adevărat", scrie Frege, se deosebeşte

„de toate celelalte predicate prin aceea că el este întotdeauna enunţat atunci când se enunţă ceva ... În ambele propoziţii

(A) „Frederic cel Mare a învins la Rossbach" şi

(B) „Este adevărat că Frederic cel Mare a învins la Rossbach"

avem de-a face cu acelaşi gând, doar că într-o formă lingvistică diferită. Atunci când afirmăm gândul primei propoziţii, afirmăm totodată şi gândul celei de-a doua, şi invers (Frege, 1897, p. 140, 153).

Frege relevă aici *echivalenţa cognitivă* a propoziţiilor de forma A şi B: oricine înţelege cele două propoziţii şi recunoaşte ca adevărat ceea ce se afirmă printr-una din ele (sau ceea ce se afirmă respinge ca fiind fals, ori se abţine de a judeca în această privinţă), nu poate aprecia diferit ceea ce se spune prin cealaltă. Faptul că dacă B atunci A este — am putea spune — nu doar necesar, ci şi evident.

Cel mai des citat reprezentant al teoriei redundanţei este Frank Ramsey (prietenul şi criticul genial al lui Wittgenstein):

„De fapt nu există o problemă de sine stătătoare a adevărului, ci doar o confuzie lingvistică. Adevărul şi falsitatea sunt atribuite originar unor *propositions*. Acea *proposition* căreia ele îi sunt atribuite poate fi dată în mod explicit sau poate fi descrisă. Să luăm în considerare mai întâi *primul caz*, în care ea este dată în mod explicit. Aici este evident că: „Este adevărat că Cezar a fost omorât" nu înseamnă mai mult decât că Cezar a fost omorât. Iar „Este fals că Cezar a fost omorât" înseamnă că Cezar n-a fost omorât. E vorba despre modalităţi de exprimare pe care uneori le întrebuinţăm dorind să accentuăm ceva fie din raţiuni stilistice sau pentru a indica poziţia pe care propoziţia declarativă o ocupă în argumentul nostru ...

În *al doilea caz*, în care respectiva *proposition* este descrisă, iar nu dată în mod explicit, avem de-a face mai degrabă cu o problemă; căci aici este vorba despre propoziţii declarative, din care în vorbirea cotidiană nu putem elimina cuvintele „adevărat" şi „fals" ... (Ramsey, 1927, p. 142 şi urm. D 224).

Este ca şi cum Frege şi Ramsey ar considera aceeaşi medalie din părţi diferite: Ramsey subliniază că putem renunţa la „este adevărat că", fără a modifica sensul, în timp ce Frege relevă că acest operator poate fi adăugat oricărei propoziţii declarative fără a-i modifica sensul. Pare că unul susţine mai mult redundanţa, iar celălalt omni-prezenţa.

Frege dă numai exemple în care acea *proposition* desemnată ca fiind adevărată este dată în mod explicit. Ramsey observă că există exemple mai problematice:

(1) Câte ceva din ceea ce spune Ana este adevărat.

(2) Tot ceea ce spune Ion este adevărat.

Din astfel de propoziţii desigur că nu putem elimina pur şi simplu formula „este adevărat", întrucât ceea ce rămâne n-ar mai fi o propoziţie, adică n-ar mai fi o propoziţie care să aibă acelaşi sens precum (1) şi (2). Să presupunem însă că Ion ar fi formulat tot ceea ce spune prin propoziţii de forma: „*a* se află în relaţia R cu *b*". Atunci am putea înlocui pe (2) prin

(2 a) Pentru toţi *x*, R, *y*: dacă Ion spune că *x* stă în R faţă de *y*, atunci *x* stă în R faţă de *y*.

Desigur, Ramsey ştie că aceasta nu este o presupoziţie realistă; însă el crede că „analiza nu se prezintă esenţial altfel" dacă luăm în considerare toate formele de propoziţie.

Cum se prezintă ea? — Ideea lui Ramsey poate fi generalizată în felul următor: orice propoziţie care este instanţierea unei scheme cu *n* variabile pentru nume este de asemenea o instanţiere posibilă a unei scheme propoziţionale cu *n—1* variabile pentru nume. Putem gândi propoziţia „Romeo o iubeşte pe Julieta" drept o interpretare a lui „*x* R *y*", a unei scheme propoziţionale cu două variabile pentru nume („*x*" şi „y"); dar o putem interpreta şi ca instanţiere pentru „F, *x*", deci pentru o schemă propoziţională cu o singură variabilă pentru nume. În primul caz vom structura propoziţia noastră astfel: „Romeo (o iubeşte pe) Julieta"; în cel de-al doilea caz, astfel: „Romeo (o iubeşte pe Julieta)", sau astfel: „(Romeo o iubeşte pe) Julieta". Iar ceea ce putem gândi drept instanţiere a unei scheme propoziţionale cu o variabilă pentru nume, putem gândi de asemenea drept instanţiere a unei scheme propoziţionale cu 0 variabile pentru nume. În acest caz, nu vom structura propoziţia noastră în forma: „(Romeo o iubeşte pe Julieta)", iar schema propoziţională este litera „p", care ţine locul propoziţiilor declarative ce au o formă *oarecare*. Dacă întrebuinţăm această literă ca variabilă, vom putea parafraza pe (1) şi (2) în stilul lui Ramsey:

(1 r) (E p) (Ana spune că p & q)

(2 r) (p) (dacă Ion spune că p, atunci p).

(Aceste propoziţii încep cu quantori care nu leagă variabile pentru nume, ci variabile pentru propoziţii; cel dintâi este quantorul: „există cel puţin unul", iar cel de-al doilea este quantorul „toţi"). În anii '70, Prior, Kneale, Mackie, Williams şi Grover au dus mai departe în acest sens abordarea lui Ramsey.

Însă prin aceasta noi n-am arătat de fapt că în *limba germană** se poate spune şi fără a întrebuinţa cuvântul „adevărat" ceea ce s-ar dori a fi exprimat prin propoziţii de genul (1) şi (2), ci doar că acest lucru este posibil într-o variantă a limbii germane, care conţine variabile propoziţionale şi quantori care îi leagă. Ramsey însuşi neagă posibilitatea unei asemenea eliminări „în vorbirea curentă". Are el însă dreptate?

---

* Afirmaţiile de mai jos pot fi făcute şi cu privire la alte limbi, cum este limba română. (*n.tr.*)

Există în vorbirea noastră curentă corespondente ale variabilelor propoziționale: „Așa stau lucrurile" și „Așa este". Cu ajutorul lor putem formula într-un fragment al limbii germane (în care lipsește cuvântul „adevărat") ceea ce vrem să spunem prin (1 r) și (2 r):

(1 d) Uneori Ana spune că așa stau lucrurile și lucrurile stau tocmai așa.
Uneori lucrurile stau așa cum spune Ana.

(2 d) Întotdeauna când Ion spune că lucrurile stau așa, ele stau tocmai așa.
Lucrurile stau mereu așa cum spune Ion.

Aceste formulări ne pot servi desigur spre a ne introduce în limbajul lui (1) și (2).

O explicație pentru „adevărat" în stilul lui Ramsey ar arăta ca urmare astfel:

(Df. R) O *proposition x* este adevărată dacă și numai dacă (E p) (*x* = acea *proposition* că p & p).

Prin această definiție putem înțelege fără efort formulări atât de dificile pentru teoria redundanței cum este aceea că

(3) „Propoziția celor 4 culori este adevărată"

după cum urmează :

(3 r) (E p) (Propoziția celor patru culori = aceea *proposition* că p & p).

În *definiens*-ul lui (Df. R) nu apare evident nici un predicat de ordinul doi care să exprime o relație între un purtător al valorii de adevăr și ceva exterior acestuia (*v.* pentru aceasta și pentru considerațiile anterioare: Künne, 1983, pp. 101–128).

S-au spus însă prin aceasta într-adevăr toate câte erau de spus despre conceptul de adevăr? Mulți filosofi au pus întrebarea: ce raport există între o propoziție declarativă S și realitate atunci când prin S este exprimată o *proposition* adevărată? Putem reformula această întrebare în stilul lui Ramsey: ce raport există între S și realitate dacă (E p) (prin S se exprimă că p & p)? Astfel însă întrebarea nu rămâne desigur fără obiect. Și de ce n-am vedea în încercarea de a răspunde la ea o contribuție la clarificarea conceptului de adevăr?

3.3.4. Teorii ale corespondenței

„It takes two to make a truth"
(Austin, 1950, p.124)

În Cartea I a lucrării *„Summa contra gentiles"* (*Suma împotriva păgânilor*) Toma din Aquino scrie:

„Întrucât adevărul intelectului este o adecvare între intelect și lucru (***adaequatio intellectus et rei***) în măsura în care intelectul spune despre existent că există și despre non-existent că nu există,adevărul face parte în domeniul intelectului din *ceea ce* intelectul spune, nu însă din activitatea (*operatio*) prin care el spune aceasta. Cu alte cuvinte, pentru adevărul intelectului nu este necesar ca gândirea (***intelligere***) să se conformeze lucrului (***aequari***); în definitiv lucrul este uneori material, gândirea este însă imaterială. Ceea ce însă intelectul spune și judecă în gândire trebuie să fie adecvat lucrului, adică astfel încât în realitate să fie așa cum spune intelectul" (Cap. 59).

Toma atribuie formula adecvaţiei neoplatonicianului Isaak Israeli (care a trăit în secolul X în Egipt). El o explică desigur cu mijloace aristotelice citând din *Metafizica* IV, 7 (*v.* subcap. 3.3.3.2)! În loc de ***adaequatio***, Toma foloseşte de asemeni termeni ca: ***conformitas***, ***convenientia***, ***concordia***. Formula relaţională i se pare importantă mai ales pentru că el crede că ea se poate aplica atât adevărului în gândire şi exprimare, cât şi adevărului în lucru: dacă funcţionează ca „măsură şi regulă" (***mensura et regula***) a gândirii, avem de-a face cu un adevăr de primul tip; când gândirea (producătorului care mai întâi proiectează) funcţionează ca „măsură şi regulă" a lucrului, e vorba despre un adevăr de al doilea tip (***Summa Theologiae I***, Întrebarea 16, Art. 1; Întrebarea 21, Art. 2; *v.* mai sus, subcap. 3.3.1.2).

Kant a preluat formula corespondenţei în felul următor: adevărul este „corespondenţa cunoştinţei cu obiectul ei" (*KdrV*, B., p. 82 şi urm.). Aici trebuie să luăm în considerare că el foloseşte termenul „cunoştinţă" (***Erkenntnis***), adesea cu sensul de „judecată", astfel încât o „cunoştinţă falsă" nu este o ***contradictio in adjecto*** (poate că acest mod de a vorbi nu mai deranjează pe cititorul german, de când cunoştinţele au devenit obiect al activităţii serviciilor de spionaj). Hegel laudă formula adecvării în accepţie kantiană, drept „o definiţie ce este de mare, ba chiar de cea mai mare însemnătate" (1963, vol. 2, p. 231). Şi el o citeşte asemenea lui. Toma, oarecum în ambele direcţii (*v.* subcap. 3.3.1.2).

Să reţinem pentru dezvoltările ulterioare: cel de-al doilea membru al relaţiei de corespondenţă este desemnat în această tradiţie ca lucru (obiect), iar nu ca o stare de lucruri existentă sau ca fapt (precum apare atât de des în filosofia primei jumătăţi a secolului nostru). Care este însă lucrul căruia îi corespunde judecata adevărată: Socrate este grec (dacă el nu este faptul că Socrate este grec)? Este uşor de răspuns: Socrate. Totuşi, cărui lucru îi corespunde atunci judecata: Pegas nu există? Sau judecata: niciodată nu este foarte cald atunci când ninge?

Frege (*v.* subcap. 3.3.2) s-a opus oricărei versiuni a teoriei corespondenţei: toate acestea ar eşua se pretinde, deoarece „*x* este adevărat" este un predicat de ordinul întâi, în timp ce „*x* corespunde lui *y*", unul de ordinul doi. — Această obiecţie nu are cu siguranţă un caracter decisiv. Şi „*x* este o femeie căsătorită" este un predicat de ordinul întâi şi totuşi are aceeaşi semnificaţie precum: „Există un bărbat cu care *x* este căsătorită". De ce n-ar însemna: „*x* este adevărat" faptul că există ceva căruia *x* îi corespunde? Frege obişnuieşte de altfel să se încreadă puţin în gramatica de suprafaţă...

De mare însemnătate este următoarea obiecţie a lui Frege împotriva teoriei corespondenţei, potrivit căreia orice încercare de a defini adevărul este condamnată să rămână fără succes:

„Nu se poate oare stabili că există adevăr atunci când corespondenţa are loc într-o anumită privinţă? ... Ce ar trebui să facem însă atunci pentru a decide dacă ceva ar fi adevărat? Ar trebui să cercetăm dacă ar fi adevărat că — bunăoară o reprezentare şi ceva real — ar fi în corespondenţă în privinţa stabilită. Şi astfel ne-am afla iarăşi în faţa unei întrebări de acelaşi tip, iar jocul ar putea reîncepe. Astfel, eşuează această încercare de a explica adevărul drept corespondenţă.

Tot aşa eşuează şi orice altă încercare de a defini calitatea de a fi adevărat. Căci într-o definiţie s-ar da anumite caracteristici. Iar în cazul aplicării lor pe un anume caz concret, totul ar depinde mereu de faptul dacă este adevărat că acele caracteristici se potrivesc. Astfel ne-am învârti în cerc. Ca urmare este posibil ca termenul „adevăr" să aibă un conţinut cu totul unic şi indefinibil" (Frege, 1918, p. 32).

Să presupunem că definim calitatea de a fi adevărat drept calitatea de a fi ø. Atunci trebuie — argumentează Frege — pentru a putea decide dacă x este adevărat, să decidem dacă x este ø. A decide cu privire la forma din urmă înseamnă însă: a decide dacă este adevărat că x este (*v.* 3.3.3.3). Pentru a decide aceasta trebuie să stabilim potrivit definiţiei dacă gândul că x este ø este acelaşi cu ø ş.a.m.d. *ad infinitum*. Ar trebui deci ca, pentru a afla dacă x este adevărat, să luăm anterior nenumărate decizii — ceea ce ne este imposibil nu doar datorită unor motive de ordin medical.

Însă nici acest argument nu este constrângător. Dacă definiţia noastră explică efectiv sensul termenului „adevărat", atunci deciziile privind „x este adevărat" şi „x este ø " sunt una şi aceeaşi. Aceasta înseamnă pentru cazul teoriei corespondenţei, aşa cum spune Toma că „adevărul va fi definit drept conformitate (*conformitas*) dintre intelect şi lucru; a cunoaşte această conformitate *înseamnă* de aceea: a cunoaşte adevărul" (*Summa Theol. I*, Întrebarea 16, Art. 12). Nu este nevoie de aceea ca pentru a lua o decizie să luăm nenumărate alte decizii. (Frege se sprijină în argumentul său pe faptul că rezultatul aplicării lui „este adevărat că" asupra unei propoziţii declarative are mereu acelaşi sens ca şi propoziţia respectivă. Dacă obiecţia lui ar fi întemeiată, atunci ea trebuie să fie orientată şi împotriva acestei premise: pentru a decide dacă x este adevărat trebuie să decidem mai întâi dacă este adevărat că x este adevărat ş.a.m.d. *ad infinitum*. Însă, firește, aici este vorba despre o singură decizie; căci oricare propoziţie din suita nesfârşită generată în acest fel exprimă acelaşi gând).

În *Logica* lui Kant editată de discipolul său Jäsche, se spune cu privire la formula adecvării: potrivit acestei explicaţii

„cunoştinţa mea pentru a fi adevărată trebuie să corespundă cu obiectul. Or, eu nu pot compara obiectul cu cunoştinţa mea numai pentru faptul că îl cunosc. Cunoştinţa mea ar trebui deci să se confirme singură, ceea ce însă nu este suficient pentru adevăr. Căci obiectul fiind în afara mea, iar cunoştinţa în mine, eu nu pot aprecia totuşi niciodată altceva decât concordanţa dintre cunoştinţa mea despre obiect cu ea însăşi. Un asemenea cerc în definiţie era numit de către antici dialelă. Şi realmente această greşeală le-a fost reproşată întotdeauna logicienilor de către sceptici. Ei remarcau că această definiţie a adevărului seamănă cu situaţia în care cineva, vrând să facă o depoziţie la tribunal, invocă un martor pe care nu-l cunoaşte nimeni. El ar vrea totuşi să se facă crezut pe baza afirmaţiei că martorul acela ar fi un om cinstit" (*Logik*, p. 476).

Acelaşi argument se regăseşte şi la Franz Brentano, unul dintre cei mai pătrunzători critici ai lui Kant.

„A fost ... desigur o mare eroare aceea de a crede că ... [formula adecvării] oferă calea pe care ajung eu însumi în posesia adevărului. Unii credeau că aceasta se întâmplă prin aceea că eu compar gîndirea mea cu lucrul, fără să vadă că eu, pentru a putea realiza această comparaţie, ar trebui să cunosc lucrul deja, adică ar trebui să ştiu ce se întâmplă cu el în realitate. A şti aceasta înseamnă însă a fi deja în posesia adevărului". (Brentano, 1930, 133, *v.* p. 28, 137).

Argumentul Kant-Brentano nu atinge formula adecvării ca definiţie a adevărului, ci înţelegerea ei eronată ca răspuns la întrebarea: „Cum putem noi stabili valoarea de adevăr a gândurilor noastre?" (Brentano continuă în pasajul citat: „Propoziţia [formula adecvării]

poate fi interpretată greşit într-un alt fel". A răspunde la întrebare spunnând: „Prin comparaţia acestora cu lumea", este într-adevăr eronat. În defintiv, este posibil să nu avem acea cunoaştere cu privire la lume necesară pentru o asemenea comparaţie fără a cunoaşte deja valoarea de adevăr a acelui gând a cărui verificare ar trebui s-o servească comparaţia.

Între teoriile corespondenţei care au fost propuse în secolul nostru, putem deosebi trei tipuri: (a) şi (b) recunosc pentru purtătorii valorii de adevăr ca întreg (adică, pentru propoziţii declarative complete) ceva căruia acestea îi corespund; în (a) este vorba despre fapte, în (b) despre evenimente. În raport cu acestea, în (c) sunt corelate fragmente propoziţionale cu componente ale realităţii extralingvistice.

3.3.4.1. Versiuni ce se raportează la fapte

Forma de plural a acestui subtitlu ni se pare importantă: multe polemici cu ceea ce Davidson a numit *„strategy of facts"* n-au în vedere decât versiunea cea mai simplă.

În iarna 1910–1911, G.E. Moore a ţinut la Londra unele prelegeri care au fost mai târziu publicate sub titlul *„Some Main Problems of Philosophy"*. În capitolele 14–16, Moore îşi prezintă versiunea sa influentă a teoriei corespondenţei:

„Orice opinie (*belief*) adevărată stă într-un raport determinat cu un anumit fapt (*fact*) — orice ***altă*** opinie adevărată stă în raportul în cauză faţă de un ***alt*** fapt. Dacă vrem să stabilim despre care opinie vorbim, o putem face doar cu ajutorul uneia dintre expresiile ce încep cu conjuncţia „că". Dacă vrem însă ... să desemnăm faptul care *este*, atunci când opinia este adevărată, şi nu *este*, atunci când opinia este falsă, o putem face iarăşi, în mod curios, doar cu ajutorul aceloraşi expresii (p. 256 şi urm.).

Opinia potrivit căreia eu am pornit la drum dacă este adevărată, se află faţă de faptul că eu am pornit la drum, într-un anumit raport, un raport în care această opinie anume nu mai stă cu nici un alt fapt ... Dificultatea de ***a defini*** adevărul şi falsitatea rezultă în mod primar din aceea că această relaţie ... nu are un nume care să fie rezervat doar pentru ea şi care deci să nu poată fi utilizat şi pentru alte relaţii ... Propun să desemnăm acea relaţie drept „corespondenţă" (*correspondence*) ... Dacă utilizăm termenul „corespondenţă" ***doar*** ca nume al acestei relaţii, atunci putem stabili pur şi simplu:

„A spune că o opinie este adevărată înseamnă: a spune că în univers există ***un*** fapt căruia ea îi corespunde; şi a spune că ea este falsă revine la a spune că în univers nu există ***nici un*** fapt care îi corespunde" (p. 276 şi urm.).

Putem împărţi toate elementele componente ale universului – tot ceea ce există – în două clase, aşezând într-una din ele tot ceea ce ... (în sensul explicat) *corespunde* opiniilor adevărate ... iar în cealaltă clasă toate celelalte entităţi" (Moore, 1910, p. 296).

Două trăsături caracterizează poziţia lui Moore. În primul rând, pentru Moore schema următoare este general valabilă: „Opinia adevărată că p, corespunde faptului că p". Deci complexitatea propoziţiei care substituie „p" este irelevantă. Şi unei opinii adevărate, care este exprimată prin propoziţia „Sau Ioan pleacă şi Ana rămâne acasă, sau Ana pleacă şi Ioan rămâne acasă", îi corespunde un fapt anumit. În al doilea rând, Moore respinge orice încercare de a orienta înţelesul cuvântului „corespunde" după folosirea sa în alte contexte. (Desigur că explicaţia potrivit căreia „corespunde" exprimă acea relaţie care se stabileşte între o opinie şi un fapt, dacă şi numai dacă opinia este adevărată, ar fi una circulară).

În anul 1918 Bertrand Russell a ţinut la Londra prelegeri despre „*The Philosophy of Logical Atomism*" afirmând că „ele se ocupă într-o mare măsură cu explicarea anumitor idei pe care eu le-am preluat de la prietenul şi fostul meu discipol Ludwig Wittgenstein". Formularea dată de Wittgenstein acestor idei, *Tractatus*-ul *logico-philosophicus*, a apărut abia în 1921.

Distincţia ontologică fundamentală a atomismului logic este aceea dintre lucruri individuale (*particulars*) precum şi însuşiri şi relaţii pe diferite grade, pe de o parte, şi fapte (*facts*) pe de altă parte (Russell, 1918, p. 270). Prin „acesta este roşu" atribuim unui lucru particular o însuşire (de primul grad) căreia prin „roşu este o culoare" îi atribuim o însuşire de un grad superior. Lucrurile individuale sunt denumite prin nume, însuşirile şi relaţiile sunt desemnate prin predicate, iar faptele sunt constatate prin propoziţii.

„Atunci când vorbesc despre un fapt", explică Russell, „am în vedere acel lucru ce face adevărată sau falsă o propoziţie declarativă (*the kind of thing that makes a proposition true or false*)" (p. 182, D 182). Faptul că aici prin „*proposition*" sunt avute în vedere propoziţii, o spune el însuşi explicit (p. 185).

„Esenţa unei propoziţii declarative constă în aceea că ea poate corespunde în două feluri unui fapt. ... Într-un caz ea îi corespunde prin aceea că faptul o face adevărată, în celălalt caz, prin aceea că o face falsă (p. 208 şi urm. D 207 şi urm.).

Evident, „*x* este adevărat" nu poate să însemne pentru Russell că există un fapt căruia *x* îi corespunde. Căci şi dacă *x* este fals tot ar trebui să existe un asemenea fapt. Până aici diferenţa faţă de Moore este doar una verbală. Russell foloseşte verbul „a corespunde" în aşa fel încât există două feluri de corespondenţă: Pentru a spune aşa, un fel consonant şi un fel disonant, o *pro*-corespondenţă (adecvare) şi o *contra*-corespondenţă — (contrazicere). Moore utilizează în schimb cuvântul doar pentru prima formă, ceea ce este şi mai evident din punctul de vedere al limbajului comun.

Wittgenstein doreşte ca teoria despre adevăr ca o corespondenţă să fie aplicată doar propoziţiilor empirice. Riguros vorbind, pentru el doar asemenea propoziţii sunt efectiv propoziţii, adică „imagini ale realităţii" (*Bilder der Wirklichkeit*) (*Tractatus*, 4.01, 4.462, 4.06). Russell în schimb acceptă şi existenţa a ceva de felul „faptelor logice" (p. 184; pp. 237—241).

Pentru Moore, relaţia dintre adevăruri şi fapte (pro)-corespondente este univocă (partenerii sunt oarecum monogami), — pentru atomismul logic ea nu este astfel: *Un* fapt poate face adevărate mai multe propoziţii declarative (care nu sunt sinonime), iar *mai multe* fapte luate împreună pot face adevărată *o* propoziţie declarativă. Decisivă este aici distincţia dintre „propoziţii elementare (*atomic propositions*)" şi alte feluri de propoziţii declarative — o distincţie care este irelevantă pentru teoria corespondenţei a lui Moore.

O propoziţie elementară conţine un predicat („simplu") cu *n* locuri, *n* nume („în sens strict logic") şi nimic altceva. Ea nu conţine prin urmare operatori cu ajutorul cărora se formează, din propoziţii date, propoziţii mai complexe (precum „sau", „nu este adevărat că", „Ana crede că") şi nici termeni de cuantificare (precum „toţi", „există cel puţin unul"). Russell contrastează propoziţiile elementare mai ales cu „propoziţii compuse ca valori de adevăr" (*truth-functional molecular propositions*). Valoarea de adevăr a unei legături de tip

„şi" (conjuncţie) sau a unei legături de tip „sau" (disjuncţie) este stabilită univoc prin valoarea de adevăr a propoziţiilor componente ce sunt legate. De aceea, Russell poate pleda aici pentru economicitate în plan ontologic: faptul care face adevărată o propoziţie elementară S, face adevărată *eo ipso* şi orice disjuncţie dintre S şi o altă propoziţie oarecare. Iar pentru o conjuncţie adevărată a două propoziţii elementare nu este nevoie ca în afară de cele două fapte cărora le corespund aceste propoziţii să existe şi un alt fapt „conjunctiv", un fapt căruia conjuncţia ca întreg să-i corespundă. Nu este prin urmare obligatoriu să postulăm pentru orice tip logic de *propoziţii* un tip specific de *fapte* (pp. 209–211).

Wittgenstein a gândit această idee până la capăt: „ideea mea fundamentală este: «constantele logice» nu reprezintă" (*Tract.*, 4.0312). Or, operatorul negaţie şi quantorul „universal" sunt constante logice. Russell crede însă, încă în 1918, că acceptarea faptelor negative şi generale ar fi inevitabilă. De ce?

Se cuvine totuşi să spunem: negaţia unei propoziţii elementare S este adevărată dacă şi numai dacă S este falsă: iar S este falsă dacă şi numai dacă există un fapt care este în *contra*-corespondenţă cu S. Să presupunem că S este propoziţia „a este roşu". Atunci faptul în cauză ar putea consta în aceea că *a* este verde. De ce ar mai fi necesar să postulăm în afara acestui fapt şi faptul negativ că *a* nu este roşu — şi nenumărate alte fapte negative de acest tip? Argumentarea lui Russell (îmi) pare lipsită de transparenţă în acest punct (pp. 211–216).

Clară este argumentarea lui pentru acceptarea faptelor generale (p. 234 şi urm.).

„Există fapte singulare (*particular facts*), de exemplu că acest lucru este alb, şi fapte generale (*general facts*), de pildă că toţi oamenii sunt muritori ... Ar fi o mare greşeală să acceptăm că lumea ar putea fi descrisă în întregime făcând în acest demers doar constatări despre fapte singulare. Să presupunem că dv. aţi reuşit să înregistraţi orice fapt singular din univers şi că n-ar exista nici măcar un singur fapt singular ... pe care dv. să nu-l fi înregistrat; totuşi, prin aceasta, nu ar rezulta încă o descriere completă a universului decât dacă dv. aţi mai adăuga: „Faptele singulare înregistrate de către mine sunt *toate* faptele singulare care există". Nu putem spera, prin urmare, să descriem lumea în întregime fără de a accepta în afara faptelor singulare şi fapte generale (p. 183 şi urm.).

Acelaşi lucru este valabil şi pentru „Toţi oamenii sunt muritori". Dacă aţi avea toţi oamenii înaintea dv. şi i-aţi fi găsit rând pe rând muritori, totuşi faptul că toţi oamenii sunt muritori rămâne în mod definitiv un fapt suplimentar. Că acest fapt este suplimentar rezultă din aceea că el nu decurge ... din [acea inventariere]". (p. 236)

Iată antiteza din *Tractatus*-ul lui Wittgenstein:

„Specificarea tuturor propoziţiilor elementare adevărate descrie lumea în mod complet". (4.26)

Într-o privinţă, Russell are cu siguranţă dreptate: din premisele „Adam este un om muritor şi Eva este unul ... şi N.N. este unul ..." (şir în care sunt enumeraţi toţi oamenii) *nu decurge* că toţi oamenii sunt muritori. Abia dacă adăugăm acestei conjuncţii propoziţia generală „şi aceştia sunt toţi oamenii" obţinem premisele din care să decurgă concluzia respectivă. Însă justifică această constatare într-adevăr teza lui Russell conform căreia în afara faptelor singulare trebuie acceptate şi cele generale? O descriere este oare incompletă

deoarece ea nu conține afirmarea propriei completitudini? Dacă mi se cere să prezint o listă completă a tuturor cursurilor și seminariilor mele — *este* oare lista mea incompletă dacă ea nu *spune* nimic că este completă?

Una dintre cele mai discutate trăsături ale concepției atomismului logic cu privire la adevăr trebuie să fie cel puțin amintită în încheiere: teza potrivit căreia propozițiile elementare adevărate și faptele constatate odată cu ele au „aceeași structură" (p. 197), „aceeași multiplicitate logică" (*Tract.* 4.01–05). Și prin aceasta se deosebește această versiune factuală a teoriei corespondenței de cea a lui Moore; relația de corespondență concepută ca *izomorfism* ne este firește familiară din alte contexte: ea se stabilește de pildă între o copie corectă și originalul copiat. Teza conform căreia corespondența dintre propoziția adevărată și fapte poate fi înțeleasă ca izomorfism a fost criticată, printre alții, de Austin (*v.* 1950, subcap. 3 *b*).

Însă chiar dacă teza izomorfismului ar putea fi apărată față de această critică, ea ar fi nevoită — la fel ca oricare altă versiune factuală a teoriei corespondenței — să lase deschisă întrebarea: ce este propriu-zis un fapt? Frege, care respinge toate teoriile corespondenței, răspunde: „Un fapt este un gând care este adevărat" (1918, p. 50). Un gând în terminologia lui Frege este ceea ce crede cineva. Dacă cineva crede pe bună dreptate că *p*, atunci „că p" semnifică ceea ce este crezut și aceasta este în acest caz (după Frege) un fapt. Cine concepe însă adevărul ca pe o relație dintre ceva crezut și *altceva*, acela trebuie să recunoască *echivocul* denumirii „că p". Desigur, el trebuie apoi să spună prin ce se deosebește ceea ce este pe bună dreptate crezut de faptul cu care acesta este în corespondență.

Pentru atomistul logic, problema nu se pune în această formă, atâta timp cât el ia în considerare doar propozițiile declarative ca purtători ai valorii de adevăr. Ce-i drept, propozițiile elementare adevărate trebuie să concorde cu ceva din lumea spațio-temporală. Chiar și atunci când faptul pe care îl constată cineva printr-o propoziție elementară nu este identic cu ceea ce crede el — faptul poate fi tot atât de puțin datat și localizat. Această teză este susținută de către Peter F. Strawson într-o polemică celebră cu John L. Austin. (În privința citatului care urmează trebuie ținut seama de faptul că Strawson utilizează expresia „în lume" altfel decât Russell și Moore, autori pentru care nu doar lucrurile particulare, ci și obiectele *abstracte* sunt „părți componente ale universului".)

„Singurul candidat plauzibil pentru poziția ocupată de ceea ce (în lume) face adevărată o afirmație este faptul pe care ea îl constată; însă faptul pe care ea îl constată nu este ceva în lume ... Faptele pe care le constată, enunțurile (atunci când sunt adevărate) nu pot fi nici datate și nici localizate". (Strawson, 1950, p. 195, 199)

Austin socotește această critică „*Unfair to Facts*":

„Strawson recunoaște că evenimentele sunt în mod genuin în lume. Dar despre acestea putem spune totuși cu siguranță că ele *sunt fapte*. Prăbușirea germanilor este un eveniment și un fapt ... Strawson pare cu toate acestea să presupună că ceva despre care putem spune «... este un fapt», *nu* este în mod necesar ceva în lume" (Austin, 1954, p. 156).

Această metacritică nu este câtuşi de puţin convingătoare. Încă Ramsey a atras atenţia asupra faptului că termeni precum „prăbuşirea germanilor" (exemplul său era „moartea lui Cezar") „pot fi întrebuinţaţi în două modalităţi diferite" (Ramsey, 1927, p. 141); dacă ne referim printr-o asemenea expresie la un fapt, *nu* ne referim la un eveniment şi invers. Cum aşa? Să ne facem mai clară ideea lui Ramsey printr-un exemplu. Când pacientul a murit pe masa de operaţie, atunci ne referim prin caracterizări de felul „moartea pacientului" şi „moartea pacientului pe masa de operaţie" la *acelaşi eveniment*. Dacă ne-am raporta la acelaşi eveniment şi în cazul exprimării propoziţiei următoare:

(P1) „Moartea pacientului nu mai poate fi acum ascunsă în continuare" ar trebui ca

(P2) „Moartea pacientului pe masa de operaţie nu mai poate fi acum ascunsă în continuare"

să aibă în acest context aceeaşi valoare de adevăr precum (P1); prin ambele propoziţii s-ar spune acelaşi lucru despre acelaşi eveniment. Experienţa ne învaţă însă: chiar dacă pacientul despre care e vorba ar fi murit pe masa de operaţie, este posibil ca (P1) să fie adevărată, iar (P2) falsă. Cu subiectul gramatical al propoziţiilor P1 şi P2 nu ne raportăm la un eveniment, ci întotdeauna la un alt *fapt*: faptul că pacientul a murit *nu* este identic cu faptul că pacientul a murit pe masa de operaţie. Dacă unul din fapte are proprietatea de a nu mai putea fi ascuns, nu este nevoie ca şi celălalt s-o aibă. Dacă expresia „moartea pacientului" („prăbuşirea germanilor") poate fi parafrazată într-un anumit context prin „faptul că pacientul a murit" („faptul că germanii s-au prăbuşit"), atunci ea nu indică un eveniment. Argumentul lui Austin nu este deci concludent (*v.* de asemenea Vendler, 1967). Strawson insistă pe bună dreptate asupra distincţiei categoriale dintre evenimente şi fapte: chiar şi atunci când un fapt este desemnat în acelaşi fel ca şi un eveniment, el, spre deosebire de acest eveniment, nu poate fi nici datat şi nici localizat. Dacă propoziţiile elementare trebuie să fie în concordanţă cu ceva anume din lumea spaţio-temporală, atunci faptele nu pot avea un asemenea rol. Sunt oare însă faptele, într-adevăr, aşa cum spune Strewson, *singurii* candidaţi plauzibili pentru acest rol?

3.3.4.2. O versiune raportată la evenimente

Sub titlul de *An Inquiry into Meaning and Truth* au apărut prelegerile pe care Russell le-a ţinut la Harvard în 1940. Russell susţine aici în continuare o teorie a corespondenţei. Şi uneori el numeşte cel de-al doilea membru al corespondenţei tot „fapt". Însă aceasta nu mai este decât o relicvă terminologică (nefericită):

> „În ceea ce priveşte «faptele», ele nu trebuie gândite ca fiind ceva de felul: iarba este verde ..., ci ca evenimente (*occurrences*) (p. 284).
>
> Dacă o opinie empirică este adevărată, ea este adevărată în virtutea (*in virtue of*) unui eveniment pe care eu îl numesc „verificatorul" ei (*verifier*). Eu cred că Cezar a fost omorât; verificatorul acestei opinii este evenimentul (*event*) real care s-a întâmplat cu mult timp în urmă în Senat (p. 227).
>
> Definesc adevărul prin raportare la evenimente. În acest caz este vorba despre adevărul non-logic" (p. 288).

Această alternativă la strategia factuală este astăzi aproape uitată. O excepţie o constituie lucrarea „*Truth-makers*", a lui Mulligan, Simons şi Smith (1984) (cărora anticiparea ideilor lor de bază în lucrarea lui Russell „*Inquiry*" pare desigur să le fi scăpat).

Prin versiunea raportată la evenimente revenim, într-o anumită privinţă, în apropierea formulei tradiţionale a adecvării. Datorită unuia şi acelaşi lucru (*res*), argumentează Toma, propoziţia „Socrate va fugi de îndată" este adevărată scurt timp înaintea lui *t*, „Socrate fuge acum" este adevărată în momentul *t*, „Socrate tocmai a fugit" este adevărată scurt timp după momentul *t*. Sufletul gândeşte acest lucru, fuga lui Socrate (*cursus Socratis*), mai întâi ca ceva viitor, apoi ca, ceva prezent şi în cele din urmă ca, ceva trecut (*v. De Veritate*, Întrebarea 1, Art. 5 şi 6). Acest lucru nu este oare un eveniment?

„A verifica" în sensul de „a face adevărat" (o expresie pe care deja tânărul Russell o folosea) este, firește, doar un alt cuvânt pentru „*pro*-corespondenţă". Russell înţelege relaţia „a face adevărat", cel puţin pentru adevăruri de un anumit fel, ca relaţie *cauzală*. Dacă cineva îşi atribuie la persoana I prezenţa unei senzaţii (de pildă, când el spune pe bună dreptate: „Am dureri"), atunci evenimentul verificator (durerea vorbitorului) este cauza atribuirii realizată prin această propoziţie. Cel puţin în asemenea cazuri, spune Russell, „există o corelaţie cauzală ce ... constituie corespondenţa datorită căreia exprimarea este adevărată" (p. 300). Însă faptul că unele evenimente produc nemijlocit exprimări ce relatează corect aceste evenimente nu demonstrează încă faptul că corespondenţa constă în această corelaţie cauzală. Iar în rest oricum nu se poate afirma în general că acţiunea de a face adevărat ceva este o cauzare: atunci când cineva anticipează: „imediat voi avea dureri", iar apoi are realmente dureri, evenimentul ulterior cu greu ar putea fi cauza anticipării dinainte. Şi încercarea de a înţelege relaţia de corespondenţă ca pe un raport familiar nouă datorită altor corelaţii eşuează aşadar. Însă concepţia despre cel de-al doilea membru al relaţiei, ca eveniment, rămâne neatinsă de această critică.

Nu este de aşteptat ca din propoziţii adevărate să poată fi obţinute mereu, prin transformări gramaticale, denumiri ale evenimentelor, datorită cărora ele sunt adevărate. Propoziţia „Cezar a fost ucis" poate fi astfel transformată în „Uciderea lui Cezar", nu însă şi în „Cezar este lipsit de scrupule" sau „Cezar este un politician". Russell poate spune însă în această privinţă: identificarea evenimentelor care fac propoziţiile adevărate nu este o chestiune gramaticală. Rămân totuşi aspecte delicate. Prin ce se verifică de pildă *propoziţii existenţiale singulare* precum

(1) Venus (planeta) există în mod real

sau *propoziţii care exprimă o identitate* precum

(2) Luceafărul de dimineaţă este luceafărul de seară?

Autorii lucrării *Truth-Makers* au în vedere următorul răspuns: printr-una şi aceeaşi entitate, anume prin planeta Venus. Şi ei trag de aici concluzia: uneori verificatorii nu sunt evenimente, ci lucruri. — Doar cine crede că lucrurile sunt „în realitate" complexe de evenimente, ar putea evita această consecinţă. Bătrânul Russell este de această opinie: „lucrurile sunt, după mine, iluzii metafizice" (Russell, 1940, p. 320). Oricum rămâne însă o problemă logico-semantică. Că una şi aceeaşi entitate face adevărate propoziţii care nu sunt sinonime, nu ridică ce-i drept probleme întrucât nici

(3) Cezar a fost ucis sau Augustin a fost ucis

nu este sinonimă cu

(4) Cezar a fost ucis,

şi totuşi ambele propoziţii sunt adevărate datorită uciderii lui Cezar. Însă, cu toate acestea, (3) *decurge* din (4). Dacă acceptăm pentru (1) şi (2) un singur verificator, atunci trebuie să clasificăm aceste propoziţii ca fiind logic echivalente (precum procedăm în calculul clasic al predicatelor cu identitate).

3.3.4.3. Un fragment al unei versiuni semantice

Austin subliniază faptul că „adevărul este o chestiune ce ţine de raportul dintre cuvinte şi lume" (1950, p. 130). El este criticat de către Strawson, desigur, pe bună dreptate, pentru modul neclar în care utilizează categoria de „fapt", însă el nu are nevoie propriu-zis de această categorie pentru explicarea cuvântului „adevărat" (p. 121 şi urm.). Austin caracterizează relaţiile cuvânt-lume cu ajutorul a două concepte pe care, din păcate, el nu le explică, şi anume „convenţii *demonstrative*" şi „convenţii *descriptive*". El pare să aibă în vedere prin convenţii demonstrative reguli de utilizare ale indicatorilor, de pildă o regulă de felul: Prin „I", în limba engleză un vorbitor se desemnează pe sine. Iar convenţii *descriptive* urmează să fie, desigur, regulile pentru utilizarea (fără ajutorul indicatorilor) expresiilor descriptive, de pildă, regula ce urmează: prin *„has blood group O"*, atribuim în limba engleză cuiva grupa sangvină 0. Or, nu orice propoziţie conţine indicatori („doi este un număr prim" de exemplu), iar cuvinte precum „sau", „toţi" nu sunt descriptive. Austin ar putea avea deci în vedere propoziţii empirice simple, care se întrebuinţează pentru a atribui unor obiecte n, obiecte identificate „demonstrativ" un predicat „descriptiv" de ordinul n. Putem reconstrui acum intenţia explicativă a lui Austin după cum urmează:

Un enunţ (*statement*) pe care îl face un vorbitor A în momentul t printr-o asemenea propoziţie S, este adevărat dacă şi numai dacă acel lucru cu care este corelat S prin convenţii demonstrative în exprimarea lui A din momentul t împlineşte condiţiile cu care este corelat S prin convenţii descriptive.

Prin urmare, de pildă, afirmaţia lui A din momentul t *„I have blood group O"* (eu am grupa sangvină 0) este adevărată dacă şi numai dacă corelatul lui „I" (eu) din afirmaţia lui A, are în momentul t proprietatea cu care este corelată expresia: *„have blood group O"*, deci atunci când A are grupa sangvină 0: — ceea ce este un rezultat satisfăcător.

„Dacă am avea aici spaţiul necesar ar trebui să ne ocupăm şi cu alte tipuri de enunţuri (cu enunţuri existenţiale, enunţuri generale, enunţuri ipotetice ş.a.m.d.) Acestea ridică mai degrabă probleme privitoare la semnificaţie decât probleme privitoare la adevăr (Austin, 1950, p.123).

În schimb Tarski a găsit loc suficient pentru ele în lucrarea sa, putând face astfel legătura cu ideile atomismului logic. Înainte de a trece la teoria sa, doar o scurtă retrospectivă comparativă: tânărul Wittgenstein, Russell spre bătrâneţe şi Austin nu încearcă să explice mai întâi adevărul, ci se limitează din capul locului la adevărul *empiric*. Prin aceasta ei se deosebesc de Frege şi de Ramsey, de Moore — şi după cum vom vedea de îndată — de Tarski.

3.3.5. Teoria semantică a lui Tarski

„Sie sprechen eine Sprache,
Die ist so reich, so schön;
Doch keiner der Philologen
*Kann diese Sprache verstehn"**

Max Black a citat odată aceste versuri ale lui Heinrich Heine privind „limba" stelelor pentru a descrie dificultăţile pe care le au mulţi filosofi în ceea ce priveşte aparatul conceptual al semanticii formale care provine din opera matematicianului şi logicianului polonez Alfred Tarski (şi care astăzi, datorită lucrărilor lui Donald Davidson şi ale elevilor săi, marchează hotărâtor discuţile pe tema filosofiei limbajului). Voi încerca în continuare să înlătur barierele de înţelegere prin aceea că (după caracterizarea programului lui Tarski din subcap. 3.3.5.1), voi explica metoda care se aplică în cazul unei definiţii semantice a adevărului, nu pe baza limbajului calculului claselor, aşa cum face Tarski, ci pornind de la fragmente ale unui limbaj curent (subcap. 3.3.5.2). Cine vrea să înţeleagă polemica actuală privind fundamentele din filosofia analitică a limbajului trebuie să aibă înaintea ochilor trăsăturile de bază ale metodei lui Tarski.

Lucrarea lui Tarski *Conceptul de adevăr în limbajele formalizate* (*W.B.*) a apărut în 1933 în limba poloneză, iar în 1935 în traducere germană. Ea şi-a găsit primii admiratori entuziaşti la Viena: Carnap şi Popper şi-au însuşit imediat concepţia semantică despre adevăr (Popper despre Tarski: „De la nimeni nu am învăţat atât de mult ca de la el"). Tarski şi-a schiţat programul său încă o dată în 1944 şi în 1969 în două lucrări mai puţin esoterice: *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics* (SCT) şi *Truth and Proof* (TP). În aceste lucrări nu se găsesc desigur suficiente date privind construcţia unei definiţii a adevărului în maniera lui Tarski pentru a putea aprecia abordarea sa.

3.3.5.1. Abordarea: deziderate metodologice şi de conţinut ale unei definiţii semantice a adevărului

Cum trebuie înţeles termenul „semantic" atunci când Tarski pledează pentru o concepţie semantică despre adevăr? În sens primar, un predicat este semantic atunci când el este de ordinul doi şi exprimă o relaţie între un semn lingvistic şi altceva care (de obicei) nu este un semn lingvistic. În acest sens „desemnează" este un predicat semantic ce exprimă raportul care există printre altele între „Socrate" şi Socrate. Într-un sens derivat, ceva este un predicat semantic, dacă este *definit* cu ajutorul unui predicat care este semantic în sens primar. Pentru Tarski „adevărat" este un predicat semnatic în acest sens derivat (*v.* SCT, § 5). Totuşi, să urmărim mai întâi expunerea sa cu privire la această problemă:

---

* Ei vorbesc o limbă, / Ce-i atâta de bogată, atâta de frumoasă; / Dar nici un filolog / Nu poate înţelege această limbă". (*n.tr.*)

„Lucrarea de faţă este consacrată aproape în întregime unei singure probleme, respectiv definiţiei adevărului; conţinutul ei constă în aceea că — prin raportare la un limbaj sau altul — trebuie construită o definiţie material adecvată şi formal corectă a termenului «enunţ adevărat»....

Sfera conceptului pe care vrem să-l definim depinde în mod esenţial de limba care este obiectul examinării: aceeaşi expresie poate însemna într-un limbaj un enunţ adevărat, iar într-altul unul fals sau poate fi o expresie lipsită de sens. Nu va fi vorba aici căutuşi de puţin despre o singură definiţie generală a termenului cercetat: problema care ne interesează va fi împărţită într-o suită de probleme separate ce vizează limbajele individuale" (*WB.*, p. 450 şi urm.)

Purtătorii valorii de adevăr în proiectul lui Tarski sunt expresii; prin „enunţ", el are în vedere ceea ce eu am numit *propoziţie* declarativă (în lucrările sale apărute în limba engleză el întrebuinţează termenul „(*declarative*) *sentence*"). În acest context trebuie să înţelegem printr-o propoziţie ceva ce poate apărea în mod repetat pe o pagină: inscripţiile (propoziţiilor) sunt doar atunci ocurenţe ale unei propoziţii când nu pot fi deosebite din punct de vedere ortografic (*v. WB.*, obs. 5). Propoziţia «*A billion is a thousand millions*» este adevărată în engleza americană, falsă în engleza britanică şi lipsită de sens în poloneză. Ceea ce doreşte Tarski să definească sunt de aceea predicate de tipul „adevărat în limbajul L".

Când este o definiţie a adevărului *formal corectă* (sau cum mai spune câteodată Tarski: *metodologic corectă*)? Doar atunci când definiţia predicatului „adevărat" pentru o anumită limbaj este dat într-un *alt* limbaj. Un limbaj L *pentru* care se defineşte termenul „adevărat" este numit de Tarski „limbaj obiect": limbajul *în* care se defineşte termenul „adevărat" pentru L, el îl numeşte „metalimbaj". Limbajul obiect poate fi o parte autentică a metalimbajului. — Prin această distincţie Tarski urmăreşte să împiedice apariţia antinomiilor semantice (*v. WB.*, § 1; SCT, §§ 7 şi urm.; *T.P.*, pp. 269—274). Am să prezint în subcap. 3.3.5.3 o asemenea antinomie. Discuţia cu privire la întrebarea dacă alte măsuri de precauţie împotriva apariţiei antinomiilor semantice nu sunt cel puţin tot atât de plauzibile, nu s-a încheiat nici până astăzi (*v.* Haack, 1978, cap. 8). În ceea ce priveşte alte cerinţe ale unei definiţii a adevărului, voi reveni de îndată.

Când este o definiţie a adevărului *material adecvată* (sau *adecvată în ceea ce priveşte conţinutul*)?

„Am dori ca definiţia noastră să satisfacă intuiţiile concepţiei clasice cu privire la adevăr a lui Aristotel, intuiţii ce-şi găsesc formularea în cunoscutele cuvinte ale *Metafizicii* aristotelice.

«A spune că existentul nu este sau că non-existentul este, e fals.; a spune că existentul este sau că non-existentul nu este, e adevărat».

Dacă am dori să ţinem seama de terminologia filosofică modernă, am putea exprima probabil aceasta concepţie prin cunoscuta formulare:

«Adevărul unei propoziţii constă în acordul cu (sau în corespondenţa sa cu) realitatea».

(Pentru o teorie a adevărului construită pe baza celei de-a doua formulări, s-a propus denumirea de «*correspondence theory*»).

Dacă, în schimb, ne-am hotărî să extindem utilizarea atât de răspândită a termenului «a desemna», aplicându-l nu doar pentru nume, ci şi pentru propoziţii, şi dacă ne-am pune de acord să numim ceea ce este desemnat de către propoziţii «stare de lucruri», atunci am putea eventual folosi pentru acelaşi scop exprimarea următoare:

«O propoziţie este adevărată, atunci când ea desemnează o stare de lucruri existentă».

Totuşi, toate aceste formulări pot conduce la diferite neînţelegeri întrucât nici una nu este suficient de precisă şi de clară (cu toate că acest lucru este mult mai puţin valabil pentru formularea aristotelică originară, decât pentru celelalte două) ... Trebuie, prin urmare, să pornim în căutarea unei exprimări mai precise a intuiţiilor noastre...

Să începem cu un exemplu concret şi să considerăm propoziţia «zăpada este albă». Ne întrebăm în ce condiţii este această propoziţie adevărată sau falsă? Atât pare a fi clar: dacă ne situăm pe terenul concepţiei clasice cu privire la adevăr, vom spune că această propoziţie este adevărată atunci când zăpada este albă şi că este falsă atunci când zăpada nu este albă. Dacă o definiţie a adevărului urmează să corespundă acestei concepţii, atunci ea trebuie să implice următoarea echivalenţă:

Propoziţia «zăpada este albă» este adevărată dacă şi numai dacă zăpada este albă" (*SCT*, §§ 3,4).

Tarski propune în continuare un criteriu pentru calitatea de a fi adecvată a unei definiţii a adevărului care generalizează această consideraţie. El îl numeşte *„convenţia A"*:

O definiţie a termenului „adevărat"formulată la nivelul metalimbajului este material adevărată, dacă din ea decurg toate propoziţiile ce se obţin din schema:

(A*) S este adevărată dacă şi numai dacă *p*

instituindu-se pentru simbolul „S" denumirea unei propoziţii oarecare din limbajul obiect, iar pentru simbolul „p" traducerea acestei propoziţii în cadrul metalimbajului (*v. W.B.*, p. 481 şi urm.).

Astfel de instanţieri ale schemei (A) le voi numi de-acum înainte *echivalenţe* — A.

Dacă limbajul-obiect este o parte a metalimbajului, atunci traducerea va fi — ca în exemplul de la care porneşte Tarski —omofonă — adică va suna precum propoziţia tradusă.

Dacă o parte a limbii engleze în care se poate forma propoziţia *„Snow is white"* este limbajul-obiect, şi româna metalimbajului, atunci:

(A1) *„Snow is white"* este adevărată dacă şi numai dacă zăpada este albă

este o *echivalenţă — A*.

Din convenţia A rezultă pentru metalimbaj şi alte deziderate formale:

(1) Pentru a putea demonstra echivalenţa A în cadrul metalimbajului M, trebuie să putem construi în M denumiri ale expresiilor din limbajul-obiect, mai ales pentru propoziţiile acestuia. Tarski deosebeşte două astfel de tipuri de denumiri: (a) „Nume-ghilimele" şi (b) „Nume structural-descriptive" (*W.B.*, p. 453 şi urm.), de pildă:

(a) „(1 + 2)"

(b) expresia, care constă din braţul stâng al unei paranteze, cifra 1, un plus, cifra 2 şi braţul drept al parantezei (în această ordine).

Pentru o mai uşoară lectură voi întrebuinţa, ori de câte ori este posibil, numele-ghilimele (şi nu numele structural descriptive pe care le preferă Tarski) (*v.* pentru aceasta mai jos, L2 şi L3).

(2) În cadrul lui M trebuie să existe constante logice de felul „dacă şi numai dacă"

şi

(3) Toate propoziţiile limbajului-obiect trebuie să fie traductibile în M.

Echivalenţele — A pot fi pentru Tarski „definiţii parţiale ale adevărului unui enunţ sau, mai corect, explicaţii diferite ale unor expresii concrete de tipul [«S este adevărat»]" (*W.B.*

---

* „A" stă pentru cuvântul „Adevărat". (*n.tr.*)

p. 452 şi urm.). Însă de partea dreaptă a unei explicaţii de felul lui (A.1) nu se foloseşte nici un concept semantic (precum „denumeşte", „satisface" , „determină univoc", sau chiar „adevărat"). De fapt sensul *explanans*-ului nu este niciodată în astfel de explicaţii mai problematic decât sensul propoziţiei citată în *explanandum*. Acelaşi lucru este valabil şi pentru definiţia predicatului „adevărat" care are în vedere toate propoziţiile unui limbaj dat:

„Se impune ... întrebarea: ce termeni vom utiliza pentru construcţia definiţiei adevărului? Nu mă voi folosi, pentru această construcţie, de nici un concept semantic, dacă nu voi reuşi să-l reduc în prealabil la alte concepte" (*W.B.*, p. 450; *v. SCT*, § 9).

3.3.5.2. Înfăptuirea programului: trei exemple

„Dacă limbajul pe care-l luăm în considerare ar conţine doar un număr limitat, determinat din capul locului de enunţuri, şi dacă am putea enumera toate aceste enunţuri, atunci problema construirii unei definiţii corecte a adevărului nu s-ar lovi de nici o dificultate". (*W.B.*, p. 482).

Pentru aceasta, ar fi suficient să completăm schema următoare:

(Σ) *x* este adevărat dacă şi numai dacă
($x = S_1$, şi p_1) sau
($x = S_2$, şi p_2) sau
... ... sau
($x = S_n$, şi p_n),

înlocuind în ea simbolurile de la „S_1" până la „S_n" prin numele tuturor propoziţiilor limbajului cercetat, iar simbolurile de la „p_1" până la „p_n", prin traduceri ale acestor propoziţii în metalimbaj. Să luăm ca exemplu codul tip ilustrată L1 care este format din următoarele două propoziţii engleze: „*The sun is shining*" şi „*The food is very good*". Într-adevăr este uşor să definim predicatul „adevărat" pentru L1 în limba germană, astfel încât definiţia să satisfacă cerinţele lui Tarski:

(L1) *x* este adevărat dacă şi numai dacă
(*x* = „*The sun is shining*", şi soarele străluceşte) sau
(*x* = „*The food is very good*", şi mâncarea este foarte bună)

Însă, pentru nevoi superioare (L2), acest procedeu eşuează în cazul limbajului-gen ilustrată. Extindem L1 prin adăugarea expresiilor „*is not the case that*" şi „*and*". Prin cea dintâi putem produce pe baza unei propoziţii o nouă propoziţie, iar prin cea de-a doua pornind de la două propoziţii obţinem iarăşi o nouă propoziţie. Întrucât întrebuinţarea acestor „conectori" are un caracter iterativ, în L2 există un număr *nelimitat* de propoziţii. Aici ar trebui:

„ca definiţia construită automat conform schemei amintite (Σ) să fie formată din nenumărate cuvinte, iar astfel de enunţuri nu pot fi formulate nici în metalimbaj (româna) şi nici în vreun alt limbaj. De aceea sarcina noastră se complică în mod considerabil.

Se impune ideea de a aplica metoda recursivă. Printre enunţurile limbajului (de pildă ale lui L2) descoperim exprimări diferite din perspectiva structurii logice — alături de cele cu totul elementare, altele

mai mult sau mai puţin complexe. De aceea ar trebui să oferim toate operaţiile cu ajutorul cărora enunţuri mai simple sunt reunite în scopul obţinerii celor mai complexe, şi să stabilim în ce măsură depinde adevărul, respectiv falsul enunţurilor compuse, de adevărul, respectiv falsul enunţurilor elementare pe care le conţin; în afară de aceasta ar fi necesară separarea anumitor enunţuri elementare, din care s-ar putea construi cu ajutorul operaţiilor amintite toate enunţurile limbajului, iar aceste enunţuri separate ar trebui împărţite în adevărate şi false — de pildă cu ajutorul definiţiilor parţiale de genul celor descrise mai sus (deci cu ajutorul echivalenţelor-A). În încecarea de a realiza ideile de mai sus ne lovim de un obstacol esenţial ..." (*W.B.*, p. 482 şi urm.).

În ceea ce priveşte L2, *încă nu* ne lovim de un asemenea obstacol. Să prezentăm deci mai întâi pe baza acestui exemplu metoda definiţiei recursive despre care vorbeşte Tarski, deci procedeul prin care cazurile mai complexe sunt explicate prin reducerea lor la cele mai elementare.

I. *Vocabularul* lui L2:

două propoziţii elementare: „*The sun is shining*" şi „*The food is very good*", doi conectori: „*and*" şi „*it is not the case that*", precum şi două paranteze.

II. *Sintaxa* lui L2, o definiţie recursivă a „propoziţiei în L2":

(a) „*The sun is shining*" şi „*The food is very good*" sunt propoziţii.

(b) Dacă S1 şi S2 sunt propoziţii, atunci şi expresia formată din braţul stâng al unei paranteze S1, „*and*", S2 şi braţul drept al unei paranteze (în această ordine) este o propoziţie.

(c) Dacă S este o propoziţie, atunci şi expresia formată din „*it is not the case that*" şi S (în această ordine) este o propoziţie.

(d) O expresie care nu satisface nici o condiţie din rândul celor de la (a) la (c), nu este o propoziţie.

Descrieri de structură precum „expresie care este formată din ... şi din" ... (în această ordine), le voi prescurta astfel: „Expresie de forma (...)" (Tarski introduce în metalimbaj o prescurtare asemănătoare, semnul pentru înlănţuire : *W.B.*, p. 467).

III. *Semantica* lui L2, o definiţie recursivă a termenului „adevărat" în L2:

(A1) „*The sun is shining*" este adevărată dacă şi numai dacă soarele străluceşte.

(A2) „*The food is very good*" este adevărată dacă şi numai dacă mâncarea este bună.

(B) O propoziţie complexă de forma ([S1 şi S2]) este adevărată dacă şi numai dacă S1 este adevărată şi S2 este adevărată.

(C) O propoziţie complexă de forma (*It is not the case that S*) este adevărată dacă şi numai dacă nu este adevărat că S este adevărată.

Printre multele aspecte în care limbaje precum limba engleză şi cea română se deosebesc în mod avantajos de L2, ceea ce urmează reprezintă *„obstacolul esenţial"* de care vorbeşte Tarski. O propoziţie de forma:

(P) Nici un număr nu este par şi impar

nu se poate parafraza în opoziţie cu

(Q) Doi este un număr par şi unu număr prim

astfel încât „şi" să stea drept conector între două propoziţii complete. Căci în timp ce (P) este adevărată

(R) Nici un număr nu este par şi nici un număr nu este impar

este evident falsă. Nu orice propoziţie complexă este aşadar o conjuncţie a unor *propoziţii* mai simple. Putem parafraza propoziţia (P) astfel:

(P′) Nici un număr nu este alcătuit astfel: el este par şi el este impar.

Aici pronumele „el" are acelaşi rol precum variabila „*x*" în parafraza următoare (preferată de către logicieni):

(P″) Pentru nici un număr *x*: *x* este par & *x* este impar.

În (P′) respectiv (P″) conectorul nu stă între propoziţii complete, ci între expresii pe care Tarski le denumeşte „funcţii propoziţionale" şi pe care eu (cu referire la Quine) le voi numi *propoziţii deschise*. Adevărul, respectiv falsul propoziţiilor complexe, care conţin propoziţii deschise, nu poate depinde de adevărul, respectiv falsul acestor componente: căci propoziţiile deschise nu pot avea în genere valoare de adevăr. În cazul unui limbaj ce conţine propoziţii complexe construite în acest fel „adevărat" nu poate fi definit ca şi pentru L2. Cum depăşeşte Tarski această dificultate?

„În această situaţie, nu se poate oferi nici o metodă care ar permite definirea conceptului cercetat [„adevărat"] în mod nemijlocit [precum în cazul lui L2], pe o cale recursivă. Există însă posibilitatea de a introduce un concept mai general ce se aplică pentru orice funcţie propoziţională, şi care poate fi definit recursiv şi aplicat enunţurilor şi care ne conduce mediat spre conceptul de adevăr: aceste condiţii sunt *realizate de către conceptul satisfacerii funcţiei propoziţionale date prin obiecte date.*" (*W.B.*, p. 483)

Tarski întrebuinţează noţiunea de *satisfacere*, în aşa fel încât toate sunt adevărate propoziţiile care se obţin din schema:

(E) Un obiect a satisface o propoziţie deschisă «O» (cu o *singură* variabilă) dacă şi numai dacă a „φ *t*", unde pentru

„O" introducem o denumire a unei propoziţii deschise din limbajul-obiect, iar pentru „φ *t*" traducerea acesteia în metalimbaj (după anularea prealabilă a variabilei).

O instanţiere a acestei scheme este de exemplu:

(E1) A satisface „*x is even*" dacă şi numai dacă *a* este par,

dacă limbajul-obiect în cauză este engleza pe care o putem găsi în manualele de logică.

Să ne reamintim ideea de bază a lui Tarski, formulată în ultimul citat, aplicând-o unui fragment al vorbirii curente. Şi L3 este o parte a limbii engleze. Distincţia decisivă faţă de L2 constă în aceea că în L3 se pot construi propoziţii care-şi datorează complexitatea legăturii dintre ele propoziţiilor deschise. L3 nu conţine doar conectori (în scopul obţinerii de propoziţii din alte propoziţii şi a propoziţiilor deschise din propoziţii deschise), ci şi un „quantor", respectiv o expresie prin a cărei aşezare în faţă o propoziţie deschisă poate fi transformată într-o propoziţie. Înlăuntrul sintaxei trebuie să definim mai întâi conceptul de „propoziţie *deschisă*" pentru L3, mai înainte de a putea spune în ce condiţii o expresie este o *propoziţie* (în L3). Iar în semantică trebuie să definim mai întâi conceptul de *satisfacere* pentru L3, înainte de a putea da condiţiile în care o propoziţie (în L3) este *adevărată*.

I. *Vocabularul* lui L3:

Două predicate elementare: „*is a town*" şi „*has a university*",

o varabilă: „*it*"

un quantor: „*at least one object is such that*",

doi conectori (precum în L3) şi paranteze.

II. *Sintaxa* lui L3. *Definiţia recursivă a „propoziţiilor deschise în L_3"*:

(a′) *„It is a town"* şi *„it has a university"* sunt propoziţii deschise.

(b′) Dacă 01 şi 02 sunt propoziţii deschise, atunci şi expresia formată din braţul stâng al unei paranteze, 01, *„and"* 02, şi braţul drept al unei paranteze (în această ordine) este o propoziţie deschisă.

(c′) Dacă 0 este o propoziţie deschisă, atunci şi expresia formată din *„it is not the case that"* şi O (în această o ordine) este o propoziţie deschisă.

(d′) O expresie care nu satisface nici una dintre condiţiile de la (a′) la (c′), nu este o propoziţie deschisă.

Definiţia recursivă a *„propoziţiei în L3"*:

(a) Orice expresie formată din *„at least one object is such that"* şi dintr-o propoziţie deschisă O (în această ordine) este o propoziţie.

(b) Condiţie specială pentru „... *and* ...": = L2, (b)

(c) Condiţie specială pentru *„It is not the case that* ...": = L2, (c)

(d) Condiţie specială finală: = L2, (d)

Descrierile structurale întrebuinţate aici le voi prescurta acum din nou.

III. *Semantica* lui L3. *Definiţie recursivă cu privire la „satisfăcut în L3"*:

(A1′) *a* satisface *„it is a town"* dacă şi numai dacă *a* este un oraş.

(A2′) *a* satisface *„it has a university"* dacă şi numai dacă *a* are o universitate.

(B′) *a* satisface o propoziţie complexă deschisă de forma ([O1 and O2]) dacă şi numai dacă *a* satisface O1 şi *a* satisface O2.

(C′) *a* satisface o propoziţie complexă deschisă de forma (*It is not the case that O*) dacă şi numai dacă nu este adevărat că *a* satisface O.

Definiţia recursivă a lui „adevărat în L3":

(A) O propoziţie de forma [*At least one object is such that O*] este adevărată dacă şi numai dacă cel puţin un obiect este astfel constituit încât el satisface pe O.

(B) Condiţie specială pentru „ ... *and* ... ": = L2, (B).

(C) Condiţie specială pentru *„It is not the case that* ...": = L2 (C).

Luând în considerare definiţiile termenului „adevărat" pentru L1, L2 şi L3 putem discuta acum problemele filosofice care sunt puse prin proiectul lui Tarski. Mă voi mulţumi de aceea cu o scurtă trimitere la paşii următori din lucrarea lui Tarski (*W.B.*, pp. 484–489).

Propoziţiile deschise în L3 conţin mereu doar o singură variabilă. Propoziţii deschise cu două variabile, de exemplu *„x is the father of y"*, nu sunt însă satisfăcute de obiecte individuale, ci — aşa cum spune Tarski — prin perechi ordonate de obiecte. Perechea ordonată (Laban; Rahela) de exemplu satisface *„x is the father of y"* dacă şi numai dacă Laban este tatăl Rahelei. Evident că ordinea este importantă: *Perechea* (Laban, Rahela) este identică cu perechea (Rahela, Laban); perechea *ordonată* (Laban, Rahela) totuşi nu este aceeaşi cu perechea ordonată (Rahela, Laban), iar cea din urmă nu satisface, după cum se ştie, propoziţia noastră deschisă. — Desigur, numărul variabilelor dintr-o propoziţie deschisă nu trebuie să fie egal nici cu 1 nici cu 2: poate fi vorba despre orice alt număr (finit). Pentru a putea cuprinde printr-o trăsătură toate cazurile ce pot fi gândite, Tarski defineşte până la urmă conceptul de satisfacere astfel încât propoziţiile deschise sunt satisfăcute de către

şiruri nelimitate (numărabile) de obiecte. În examinarea întrebării dacă un asemenea şir satisface o propoziţie deschisă dată cu *n* variabile distincte, trebuie să ţinem seama de primii *n* membri ai şirului.

În acest punct începe de fapt înalt logico-matematic zborul al lucrării lui Tarski. Confruntarea filosofică cu ea se raportează însă permanent (şi pe bună dreptate) la mersul argumentării, pe care am intenţionat să-l înfăţişez şi să-l explic.

3.3.5.3. Observaţii critice

Problemele ce reprezintă o provocare la adresa proiectului lui Tarski pot fi împărţite în două grupe: (I) probleme legate de *întinderea* domeniului la care acesta se aplică şi (II) probleme legate de *pretenţia sa de a da o definiţie.*

(I.1.) Tarski însuşi nu crede că metoda sa poate fi aplicată unui limbaj cotidian (deci nu doar asupra unor porţiuni neînsemnate precum L1, L2 sau L3). Temeiul acestui fapt îl vede el mai întâi în „tendinţa universalistă a limbajului cotidian" (*W.B.*, p. 460). În limba română de exemplu putem vorbi şi despre expresii ale acestei limbi: astfel în ea pot fi citate propoziţii româneşti şi acestea pot fi numite „adevărate". Dacă pentru un limbaj cu asemenea posibilităţi legile logicii clasice urmează să fie valabile, atunci rezultă contradicţii — antinomiile semantice. Cea mai celebră este cea descoperită deja de către megarici, aşa-numita *antinomie a mincinosului* (ceea ce de altfel, în lumina celor spuse în subcap. 3.3.1.1 este o denumire eronată). Să observăm propoziţia din rândul notat cu „(R)":

(R) Propoziţia din rândul (R) nu este adevărată.

Potrivit convenţiei W are loc:

(1) „Propoziţia din rândul (R) nu este adevărată" este adevărată dacă şi numai dacă Propoziţia din rândul (R) nu este adevărată,

În afară de aceasta, o privire asupra rândului respectiv ne arată că:

(2) Propoziţia din rândul (R) = „Propoziţia din rândul (R) nu este adevărată".

Or, dacă în propoziţia ce urmează lui (1) înlocuim termenul-subiect prin partea dreaptă a enunţului de identitate (2) — un pas ce este legitimat de către logica clasică — obţinem concluzia prea puţin îmbucurătoare:

(3) „Propoziţia din rândul (R) nu este adevărată" este *adevărată* dacă şi numai dacă „Propoziţia din rândul (R) nu este adevărată" *nu este adevărată.*

Faptul că ceva este adevărat dacă şi numai dacă nu este adevărat reprezintă, desigur, o contradicţie.

Din posibilitatea deducerii acestei contradicţii se poate trage (împreună cu Davidson 1969) consecinţa mai puţin radicală, conform căreia procedeul lui Tarski nu este *in toto* aplicabil limbajului cotidian, ci doar acelei părţi (care nu este într-adevăr neînsemnată) ce se obţine dacă excludem din el predicate semantice precum „adevărat" sau „satisfăcut" (ca şi sinonimele lor). (Alte antinomii semantice constrâng la excluderea altor predicate semantice.)

(I.2.) Limbajele cotidiene nu satisfac cerinţa lui Tarski pentru un limbaj-obiect, anume ca referinţa oricărei expresii „să fie determinată univoc prin forma sa", deci să nu apară în

ca indicatori precum „eu", „aici", sau „acesta" (*W.B.*, p. 461, *T.P.*, p. 275). Eu am lăsat deoparte această cerinţă atunci când am explicat programul lui Tarski prin exemple din limbajul cotidian, (ceea ce face de altfel şi Tarski însuşi: *v. W.B.*, p. 453, nr. 3). În sens strict, propoziţia *p* din „S este adevărat dacă şi numai dacă *p*", atunci când propoziţia S conţine un indicator, nu poate fi o *traducere* a propoziţiei S, iar noi nu putem în sens strict afirma pur şi simplu despre propoziţia S, că ea ar fi adevărată în L. (Traducerea pentru „*I am tired*" ar fi „eu sunt obosit"; însă evident că prin „*I am tired*" nu se spune ceva adevărat doar atunci când *eu* sunt obosit.)

Davidson a propus de aceea o modificare a echivalenţelor A ale lui Tarski (1969, p. 754). Ar trebui să lucrăm cu formulări care explicitează regulile indicatorilor ale limbajului cotidian în cauză:

„*I am tired*" este adevărată dacă e spusă de vorbitorul A în momentul *t* dacă şi numai dacă

A este obosit în momentul *t*

ar fi un exemplu (*v.* subcap. 3.3.4.3).

(I.3.) Limbajele cotidiene nu îndeplinesc cerinţa lui Tarski privitoare la un limbaj-obiect, şi anume de a se putea indica, în vederea unei definiţii recursive, „în ce măsură adevărul, respectiv falsul enunţurilor complexe depinde de adevărul, respectiv falsul enunţurilor mai simple pe care le conţin" (*v. supra*). În limba română există numeroşi operatori cu ajutorul cărora pot fi create propoziţii complexe, a căror valoare de adevăr ***nu*** este o funcţie a valorii de adevăr a propoziţiilor subordonate. Din adevărul lui „p" (şi „q") nu rezultă încă nimic cu privire la valoarea de adevăr a lui „p, pentru că q", „Ana crede că p", „Ioan spune că p", ...

Davidson *speră* că această diagnoză nu este încă ultimul cuvânt cu privire la structura semantică a unor asemenea formulări. Poate că o propoziţie de felul „ Ion tocmai a spus că zăpada este albă", trebuie înţeleasă în mod paratactic, bunăoară astfel: „zăpada este albă. Aceasta (sau ceva cu acelaşi conţinut) a spus tocmai Ion". Atunci am avea doar aparent de-a face cu o propoziţie în care este inserată o propoziţie componentă (*v.* 1969, p. 762, Obs.).

Chiar dacă problemele legate de întinderea domeniului ar fi soluţionate în mod satisfăcător, rămân cele legate de pretenţia de a da o definiţie.

(II.1.) Susţine oare Tarski o *teorie a corespondenţei* cu privire la adevăr? Tarski însuşi, Popper şi Davidson răspund afirmativ, însă fiecare întemeiază acest răspuns cu totul altfel. Tarski vrea să satisfacă intuiţiile „concepţiei clasice cu privire la adevăr" şi citează mai întâi trei formulări în care aceste intuiţii îşi găsesc exprimarea (în orice caz nu încă „suficient de clar"): formularea aristotelică din *Met.* IV, 7, ca fiind cea mai puţin aptă de a fi greşit înţeleasă şi două formulări mai noi ale teoriei corespondenţei, ca fiind „poate" respectiv „eventual" tot atât de utile (*v. supra*). Or, concepţia lui Aristotel despre adevăr ***nu*** este una relaţională (subcap. 3.3.3.2). Iar dacă Tarski însuşi oferă o „exprimare mai precisă" pentru intuiţiile clasice, el formulează convenţia A, în care nu este vorba despre nici o relaţie de felul adecvării sau al corespondenţei!

Popper afirmă: „Teoria lui Tarski despre adevăr ... poate fi privită ca o explicaţie simplă a ideii de corespondenţă cu faptele"; căci: de partea stângă a unei echivalenţe — A vorbim despre „propoziţii declarative", de partea dreaptă despre „fapte la care acestea se referă"

(Popper, 1962, p. 224). Or, ultima afirmaţie este valabilă, în cel mai bun caz dacă propoziţia menţionată ca fiind de partea stângă este adevărată. Şi de altfel multe propoziţii nu se referă la nimic, deci nici la fapte.

Davidson laudă abordarea lui Tarski nu în ultimul rând deoarece ea face superfluă categoria de „fapt": ea nu postulează pentru diferite propoziţii adevărate entităţi distincte, cu care acestea să fie, ca întreguri mereu corelate. Şi totuşi:

„Concepţia semantică despre adevăr, aşa cum a dezvoltat-o Tarski, merită titlul de *„correspondence theory"*, datorită rolului pe care îl joacă în interiorul ei conceptul de satisfacere; căci ceea ce ea reuşeşte este în mod clar următorul lucru: însuşirea de a fi adevărat este explicată ... prin recurs la un raport dintre limbaj şi altceva" (Davidson, 1969, p. 758).

Or, am văzut în cazul limbajelor L1 şi L2 că uneori nici nu avem nevoie de conceptul de satisfacere dacă vrem să construim o definiţie a adevărului în sensul lui Tarski pentru un limbaj dat. (În acest sens, „adevărat" nu este câtuşi de puţin un predicat semnatic pentru orice limbaj: *v. supra*)! Deci argumentul lui Davidson nu arată câtuşi de puţin că „adevărat" exprimă întotdeauna — pentru limbaje diferite — un raport între limbaj şi ceva diferit.

(II.2) În semantica lui L3 condiţiile speciale (B') şi (C') arată într-un mod cu totul general când un obiect satisface o conjuncţie de propoziţii deschise şi când satisface negaţia unei propoziţii deschise. Dar condiţiile iniţiale (A1') şi (A2') nu arată în general când satisface un obiect o propoziţie deschisă elementară. În loc de aceasta ni se prezintă o listă. Hartry Field (1972) a pus, în această privinţă, în mod apăsat întrebarea: satisface oare o *asemenea* enumerare într-adevăr pretenţia lui Tarski de a nu întrebuinţa în cazul construcţiei unei definiţii a adevărului nici un concept semantic fără a-l *„reduce"* în prealabil la concepte non-semantice? (*v. supra*). Este oare o listă a tuturor obiectelor ce sunt F deja o explicare a conceptului problematic „F", care îl reduce la concepte neproblematice?

(II. 3) În ce măsură *defineşte* Tarski termenul „adevărat" ca atare? Întrucât L1, L2 şi L3 sunt limbaje diferite, rezultă că şi sfera lui „adevărat în L1" este alta decât aceea a lui „adevărat în L2" ş.a.m.d.; deci aceste predicate nu au nici acelaşi sens. Ce aflăm noi cu privire la sensul lui „adevărat" pentru un limbaj variabil? O întrebare mai modestă ar fi: ce aflăm de pildă cu privire la sensul lui „adevărat în L1"? Definiţia lui Tarski privind acest predicat (precum şi a oricărui alt predicat de acest fel) constă dintr-o ***mulţime finită de reguli*** (în cazul lui L1 există numai una singură), ***care ne permit să spunem cu privire la fiecare propoziţie a limbii în cauză în ce condiţii este ea adevărată.*** În acest fel se fixează sfera lui „adevărat în L1". Însă este prin aceasta explicat şi sensul acestui predicat? Sfera pentru „fiica lui Laban" o determinăm spunând:

(Df1) x este o fiică a lui Laban dacă şi numai dacă (x = Lea) sau (x = Rahela).

Ar fi însă un altul sensul predicatului „fiică a lui Laban" dacă Laban ar fi avut mai multe fiice? Sensul acestui predicat ar trebui mai degrabă explicat după cum urmează:

(Df2) x este o fiică a lui Laban dacă şi numai dacă x este de gen feminin şi x a fost concepută de către Laban.

Acum este prea târziu pentru încercarea de a-i face pe logicieni şi pe matematicieni să renunţe la modul lor specific de a întrebuinţa termenul „definiţie". Însă filosoful ar trebui

să se ferească în faţa acestui mod de false aşteptări, trezite datorită asocierilor tradiţionale pe care le evocă cuvântul „definiţie" (nu vreau să spun prin aceasta că respectivul avertisment se referă şi la Tarski).

Astfel ceea ce realizează Tarski este mai puţin o contribuţie la teoria *adevărului*, cât o contribuţie la teoria *condiţiilor* de adevăr ale propoziţiilor unui limbaj. O asemenea teorie, datorită caracterului ei recursiv, aduce multe clarificări cu privire la structura limbajului şi este de aceea de mare interes pentru o teorie a *semnificaţiei* (*v.* mai sus p. 112 observaţia lucidă a lui Austin), textul influent al lui Davidson *Truth and Meaning* şi colecţia de studii a lui Evans purtând acelaşi titlu).

3.3.6. Teorii epistemice

> „If your terms «truth» and «falsity» are taken in such senses as to be definable in terms of doubt and belief and the course of experience ..., well and good."*
>
> (Charles S.Peirce, *What Pragmatism is*, vol. 5, 417)

Concepţiile epistemice despre adevăr ar merita o discuţie tot atât de detaliată precum cele non-epistemice, pe care le-am tratat în subcapitolele de la 3.3.3 până la 3.3.5. Trebuie să mă mulţumesc aici doar cu câteva referiri.

3.3.6.1. Adevăr şi evidenţă

Cea mai clară versiune a unei teorii a adevărului-evidenţă o găsim la Frans Brentano. Distincţiile din cadrul teoriei sale despre judecată, extrem de relevante pentru înţelegerea concepţiei sale despre adevăr, pot fi reprezentate în felul următor:

Caracteristici ale judecăţii		
1.	oarbă	O judecată este fie (1) fie (2)
2.	evidentă	O judecată care este (2)
2.1.	evidentă în mod mijlocit	este fie (2.1.) fie (2.2.)
2.2.	evidentă în mod nemijlocit	O judecată care este (2.2)
2.21	introspectivă	este fie (2.21) fie (2.22)
2.22	axiomatică	

* Dacă termenii voştri «adevăr» şi «falsitate» sunt luaţi într-un asemenea sens încât să poaată fi definiţi în termenii îndoielii, opiniei şi mersului experienţei ..., atunci totul este în regulă". (*n.tr.*)

Evidenţa este ceva ce o judecată

„fie posedă în chip nemijlocit, fie dobândeşte prin intermediul demonstraţiei, prin legarea de alte judecăţi care sunt evidente în mod nemijlocit" (Brentano, 1930, p. 137).

Judecăţi evidente în mod nemijlocit

„nu pot fi în nici un fel demonstrate şi nici nu au nevoie de vreo demonstraţie. Din rândul acestora fac parte axiomele şi judecăţile percepţiei interne". (Brentano, 1956, p. 111). „Cazul pe care l-a avut Descartes în vedere a fost ... acela al percepţiei de sine când gândim, credem, contestăm, ne bucurăm, suntem întristaţi ş.a.m.d. [Totuşi] el nu ar fi trebuit să se limiteze la acest caz, ci să adauge acestor cazuri şi alte cazuri de cunoaştere evident-apodictică, aşa cum apare ea în axiome şi să le ilustreze în continuare" (Brentano, 1930, p. 143).

Putem înţelege cel mai bine aceste distincţii pornind de la cea din urmă. Pentru aceasta se recomandă să luăm în considerare *propoziţiile* prin care asemenea judecăţi sunt exprimate.

(2.22) Prin intermediul propoziţiei S se formează o judecată axiomatică dacă şi numai dacă este valabil: dacă cineva pricepe (propoziţia) S, atunci el crede *eo ipso* că lucrurile stau în mod necesar aşa cum se spune în S. — Iată câteva propoziţii care satisfac această condiţie: „Unui obiect nu-i revine şi nu-i lipseşte în acelaşi timp o însuşire", „Toate leoaicele sunt femele", „Nimic nu este în acelaşi loc concomitent roşu şi verde", „Dacă plouă, atunci plouă". Dacă cineva *nu* crede că lucrurile se prezintă în mod necesar aşa cum spune una dintre aceste propoziţii, atunci el nu înţelege (corect) propoziţia respectivă. Toma descrie asemenea propoziţii atunci când spune că: „principii cunoscute prin ele însele sunt acele propoziţii care, îndată ce termenii au fost înţeleşi, sunt recunoscute ca atare" (*principia per se nota illa quase statim, intellectis terminis, cognoscuntur*)" (*Summa Theol. I*, Întrebarea 17, Art. 3).

Cu ajutorul acestei concepţii încearcă Toma să explice enigmatica parte a doua din *Met.*, IX, 10 (1051 *b* 17–26). Acolo Aristotel vorbeşte despre ceva în raport cu care, ce-i drept, adevărul există, însă nu şi posibilitatea erorii: „Cu privire la tot ceea ce există ca esenţă (*ti esti*, *quidiitas*) în act nu e posibil să ne înşelăm". (O schiţă a istoriei conceptului de „evidenţă axiomatică" şi o încercare de a defini cu ajutorul său „analiticul" se găseşte în Künne, 1983, pp. 212–229).

(2.21) Prin intermediul propoziţiei S se formulează o judecată introspectivă dacă şi numai dacă este valabil: dacă cineva înţelege S şi o exprimă cu forţă afirmativă, atunci fie că lucrurile stau aşa cum afirmă el, fie că minte. — Propoziţii care îndeplinesc această condiţie sunt de pildă: „Se pare că văd stele verzi", „Nu mă simt bine", „Mă gândesc tocmai că ar fi bine să fiu acum în Toscana". „Judecăţi subiective astfel formulate", scrie elevul lui Brentano, Edmund Husserl, „sunt ce-i drept adevărate sau false, însă adevărul este aici identic cu veracitatea" (Husserl, 1913, vol. II/2, p. 221; *v.* mai sus subcap. 3.3.1.1). Moritz Schlick, întemeietorul Cercului de la Viena, numeşte asemenea enunţuri „constatări": Ele sunt singurele enunţuri empirice, care nu sunt „ipoteze" (Schlick, 1934,

subcapitolele 6–8). „Orice enunț care are caracterul unei ipoteze poate fi fals din două și numai din două motive: fie este vorba de o eroare, fie de o minciună. O constatare falsă în schimb este întotdeauna o minciună". (Schlick, 1935, p. 410)

(2.1) S este pentru un vorbitor exprimarea unei judecăți evidente în mod nemijlocit atunci când S exprimă pentru el o judecată pe care el a demonstrat-o doar pe baza judecăților axiomatice sau introspective.

(1) S este pentru un vorbitor exprimarea unei judecăți oarbe, atunci când S este pentru el ce-i drept o judecată, însă nu exprimă o judecată (mijlocit sau nemijlocit) evidentă.

Socotesc că suntem acum pregătiți pentru interpretarea concepției despre adevăr a lui Brentano:

Adevărul revine judecății aceluia care

„judecă așa cum judecă în această privință acela care emite judecata sa cu evidență; deci acela care afirmă ceea ce ar afirma și cel care judecă pe baza evidenței" (Brentano, 1930, p. 139; *v.* 1970, 149 și urm. și Husserl, 1913 vol. I, 184).

Judecata pe care o emite o persoană A (cu privire la o anumită chestiune) este, prin urmare, adevărată, dacă și numai dacă este valabil:

(i) A judecă pe baza evidenței nemijlocite sau mijlocite, *sau*

(ii) A judecă ce-i drept orb, însă altminteri, așa cum ar putea judeca cineva (în această chestiune) pe baza evidenței.

Să presupunem că problema este dacă eu am dureri acum. Un ***altul*** nu poate judeca decât orb în privința faptului că eu am acum dureri; însă judecata lui este cu toate acestea adevărată, dacă ***eu***, singurul care pot să judec în această problemă pe baza evidenței, emit introspectiv judecata că am dureri. Sau să presupunem că întrebarea ar fi dacă $100 = 1^3 + 2^3 + 3^3 + 4^3$. Un elev care copiază plin de încredere răspunsul afirmativ de la vecinul său de bancă, judecă orb; totuși judecata sa este adevărată dacă cineva poate dovedi exclusiv pe baza judecăților axiomatice că 100 ...

Întrebările decisive ce se pun teoriei evidenței a lui Brentano sunt: Există în genere judecăți nemijlocit evidente? Pot ele realiza ceea ce ar urma să realizeze conform teoriei? Întrucât la cea dintâi întrebare am răspuns afirmativ în cadrul reconstrucției mele, mă voi ocupa direct de cea de-a doua întrebare. Să rămânem la judecățile introspective: pot ele servi ca fundament pentru toate adevărurile empirice? În problema dacă cititorul are acum într-adevăr înaintea sa o foaie de hârtie (și nu doar crede că o are înainte), nu poate judeca nimeni pe baza evidenței nemijlocite. Și întrucât răspunsul pozitiv în această chestiune nici nu decurge din vreun șir oarecare de premise, în care apar doar judecăți introspective, nu poate nimeni să judece cu evidența mijlocită că în fața lui se află acum o foaie de hârtie. Ca urmare — dacă ne bazăm pe teoria evidenței — această judecată ce ține de așa-numita percepție externă, nu poate fi adevărată, ceea ce este firește valabil și cu privire la orice altă judecată de acest tip (*v.* Brentano, 1970, pp. 158–170). „Asemenea judecăți pot fi doar probabile", ar spune poate Brentano (p. 237 și urm.). Însă dacă *p* este probabil, atunci este probabil ***adevărat*** că *p*; iar aceasta presupune că se poate ca *p* să fie adevărat.

Această problematică revine în concepţia lui Schlick (contestată deja în cadul cercului de la Viena) despre constatare ca fundament al cunoaşterii empirice:

„Ştiinţa face profeţii ... Ea spune bunăoară: «Dacă priveşti în momentul cutare şi cutare printr-un telescop aşezat aşa şi aşa, atunci vei observa un punct luminos (stea) în coincidenţă cu o linie neagră (fir în cruce)» ... S-au realizat predicţiile noastre efectiv? În fiecare caz particular de verificare sau de falsificare o «constatare» răspunde univoc prin da sau nu" (Schlick, 1934, subcap. 6).

Să presupunem că la momentul respectiv, în circumstanţele date, formulez aserţiunea: „Eu văd acum un punct luminos ş.a.m.d." Această afirmaţie este doar atunci o constatare dacă dăm verbului „a vedea" un sens slab (ca în „Machbeth vede un pumnal"). Apoi se formulează opinia: „Mi se pare acum că aş vedea etc." Dacă trăirea astfel descrisă este o halucinaţie, ea este irelevantă pentru confirmarea predicţiei. Faptul că nu este o halucinaţie, este însă o ipoteză. — În afară de aceasta, constatarea mea este relevantă pentru confirmarea predicţiei numai dacă eu o realizez efectiv în momentul respectiv, în circumstanţele date. Că această condiţie este îndeplinită este doar o ipoteză. Dacă predicţia s-a realizat, aceasta nu depinde doar de constatarea mea, ci şi de adevărul acestei ipoteze. (Atât în ceea ce priveşte limitele „evidenţei introspective"; cu privire la limitele „evidenţei axiomatice", *v.* Künne, 1983, pp. 229–233.)

3.3.6.2. Adevăr şi coerenţă

Schlick se opune vehement oricărei concepţii despre adevăr pe care el — cu referire la neohegelianismul englez — o denumeşte teoria coerenţei, o teorie care a fost susţinută în cadrul Cercului de la Viena de către Otto Neurath (şi de către Carnap înaintea conversiunii sale la teoria semantică a lui Tarski). Neurath scrie:

„Ştiinţa, ca un sistem de enunţuri, este întotdeauna obiect de discuţie. Enunţurile sunt comparate cu alte enunţuri, nu cu «trăiri», nici cu o «lume» sau cu altceva. Toate aceste reduplicări lipsite de sens ... trebuie respinse. Orice enunţ nou este confruntat cu totalitatea enunţurilor existente şi puse deja în acord unele cu altele. *Un enunţ se numeşte corect atunci când el poate fi integrat.* Ceea ce nu poate fi integrat este respins ca fiind incorect. În loc de a respinge noul enunţ se poate de asemenea, lucru la care în general ne decidem cu greu, transforma întregul sistem de enunţuri de până acum, până când noul enunţ va putea fi integrat" (Neurath, 1981, p. 541).

O condiţie cel puţin necesară pentru ca un enunţ să poată fi integrat într-un sistem de enunţuri este aceea ca rezultatul să fie necontradictoriu (consistent). Pentru Neurath aceasta pare a fi deopotrivă o condiţie suficientă:

„Dacă ni se prezintă o nouă propoziţie, o vom compara cu sistemul pe care-l deţinem, controlând faptul dacă noua propoziţie este sau nu în contradicţie cu sistemul. În cazul în care noua propoziţie este în contradicţie cu sistemul respectiv, putem elimina această propoziţie ca inutilizabilă («falsă») sau putem «accepta» propoziţia, modificând însă sistemul astfel încât acesta, completat cu această propoziţie, să rămână necontradictoriu. Ea s-ar putea numi atunci «adevărată»" (Neurath, 1981, p. 581).

Coerenţa unui sistem constă prin urmare în consistenţa lui. Pentru neo-hegelienii englezi (de pildă Bradley, 1914) şi pentru unii teoreticieni contemporani ai coerenţei (de exemplu Rescher, 1973) coerenţa pretinde mai mult: enunţurile sistemului trebuie să se sprijine cumva reciproc (să fie reciproc în coerenţă), iar sistemul trebuie să fie cât se poate de cuprinzător.

În orice caz este evidentă următoarea obiecţie: unui sistem coerent de propoziţii care lasă deschis răspunsul la întrebarea, dacă *p*, i se poate încadra „*p*" (prin care acesta devine mai cuprinzător). Totuşi am putea produce un sistem nu mai puţin coerent (şi cuprinzător) integrând în locul acesteia pe „non *p*" sau orice altă propoziţie incompatibilă cu „*p*". Însă numai una dintre aceste propoziţii poate fi adevărată. Evident că nu orice sistem de propoziţii coerent poate să conţină doar propoziţii adevărate: poate că într-unul apare „*p*", iar în altul o propoziţie incompatibilă cu „p" (*v.* Schlick, 1934, subcap. 3).

Totuşi, dacă Neurath vorbeşte despre propoziţii „aflate la dispoziţie", s-ar putea ca el să aibă în vedere propoziţii care sunt *considerate adevărate*. Noi nu putem *crede* pur şi simplu ceea ce vrem să credem. Atunci când stăm cu ochii deschişi înaintea unui obiect monocrom *a* noi nu putem alege între opinia că *a* este verde şi opinia că *a* este atunci roşu. Iar dacă ne-am imagina ceva în mod conştient, nu vom putea hotărî că acel ceva trebuie socotit adevărat. Este drept că şi o poveste poate fi un sistem coerent de propoziţii: însă ea nu este prin aceasta un sistem coerent de propoziţii recunoscute ca fiind adevărate.

Să ne amintim în acest context de expresii precum: „Ceea ce ea tocmai a spus (nu) corespunde faptelor". În mod curios ele sunt citate adesea ca dovadă pentru o teorie a corespondenţei (*v.*, de pildă, Austin, 1950, p. 121; Davidson, 1969, p. 748). Atenţie însă la plural: „faptelor". Se are în vedere că enunţul despre ele se potriveşte pentru tot ceea ce vorbitorul crede a şti. Asemenea expresii sunt mai degrabă o dovadă în sprijinul teoriei adevărului-coerenţă — dacă ele sprijină în genere vreo teorie.

Desigur nu ne putem însă baza pe faptul că ansamblul tuturor opiniilor pe care le are în prezent o anumită persoană ar fi consistentă. Şi fireşte că părerile pe care le au acum diferiţi oameni nu sunt toate reciproc compatibile. Cu *care* dintre propoziţiile considerate a fi adevărate trebuie să stea în relaţie de coerenţă un candidat la adevăr spre a fi adevărat? Neurath vorbeşte despre confruntarea candidatului la adevăr cu totalitatea propoziţiilor acceptate „puse deja în acord reciproc". Or, inconsistenţa poate fi înlăturată mai mult decât într-un singur fel. Există aici ceva de genul unei instanţe critice?

„Desigur, şi noi avem o instanţă: ea este constituită din propoziţiile protocol admise de noi. Însă ea nu este fixată definitiv. Noi nu renunţăm la judecător, însă el poate fi înlocuit ... Astfel pentru noi năzuinţa spre cunoaşterea realităţii se reduce la năzuinţa de a pune de acord propoziţiile ştiinţei cu cât mai multe enunţuri protocol posibile (Neurath, 1981, p. 618 şi urm.).

Prin intermediul propoziţiilor protocol sunt înregistrate judecăţi cu privire la aşa-numita percepţie exterioară. Deci prin ele nu exprimăm judecăţi introspective, constatări. Cine exprimă o propoziţie protocol cu forţă afirmativă se poate înşela chiar şi atunci când o înţelege corect; el formulează o ipoteză. De ce este „corespondenţa" (*sic*) cu *aceste* ipoteze un deziderat deosebit? De ce trebuie *ele* „să decidă până la sfârşit situaţia unei teorii" (p. 619)? Lui Neurath nu-i reuşeşte încercarea de a face plauzibilă funcţia de judecător a

propoziţiilor protocol. Carnap a încercat în acea vreme să arate, prin recurs la situaţia în care învăţăm folosirea unor asemenea propziţii, că în cazul lor deja *faptul considerării lor ca fiind adevărate* este un temei foarte bun (chiar dacă nu unul constrângător) al acceptării calităţii lor de a fi adevărate (*v.* Carnap, 1932, p. 182). În acest sens, concepţia cu privire la adevăr susţinută de către Neurath şi (la acea vreme) de către Carnap nu este o teorie a coerenţei pură, ci una *„limitată"* (Hempel, 1935, p. 49, 57).

Ca proiect de explicare a conceptului de adevăr, această concepţie (şi altele) este expusă următoarelor două obiecţii:

1. O teorie (fără indicatori) poate într-adevăr trece cu succes examenul propoziţiilor protocol admise acum, dar mai târziu va putea să nu mai treacă examenul propoziţiilor protocol acceptate atunci. Nu are însă nici un sens să spunem cu privire la o teorie astfel formulată că ea ar fi mai întâi adevărată, şi apoi nu ar mai fi aşa (*v.* Carnap, 1936, p. 89).

2. Neurath însuşi a scos în evidenţă faptul că va exista permanent mai mult decât o teorie care va fi de acord cu o mulţime dată de propoziţii protocol acceptate (p. 616; *v.* de asemenea James, 1907, p. 104). Nu este de aşteptat ca punctul de vedere al „simplităţii" (*ibidem*) să distingă o teorie în raport cu toate concurentele ei. Or, dacă două teorii care sunt de acord cu aceeaşi mulţime de propoziţii protocol (şi care sunt la fel de simple) sunt reciproc incompatibile, atunci ele nu pot fi constituite doar din propoziţii adevărate.

3.3.6.3. Adevăr şi consens

„Tabla înmulţirii. — Unul singur nu are niciodată dreptate: dar când sunt doi începe adevărul" (Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft* III, p. 260).

Drept concepţii pragmatice despre adevăr sunt desemnate teoria consensului elaborată de către Charles S. Peirce (pe care o voi trata în acest subcapitol) şi concepţia lui William James potrivit căreia „este adevărat că *p*" semnifică acelaşi lucru cu: „A crede că *p* este pe termen lung (*in the long run*) mai avantajos (James, 1907, p. 196 D, p. 49). John Dewey, care este al treilea în acest grup, scrie: Din punctul de vedere al logicii, „cea mai bună definiţie a adevărului pe care o cunosc este cea a lui Peirce" (1938, p. 345). Printre filosofii americani contemporani, Sellars (1968) şi (de curând) Putnam (1978) invocă concepţia cu privire la adevăr a lui Peirce, în timp ce Rorty (1980) este mai degrabă de partea lui James.

Concepţia pe care o întâlnim la începutul istoriei pragmatismului încearcă să definească adevărul cu ajutorul conceptului „consens" („corespondenţă" *intersubiectivă* [*sic*]) (O variantă a acestei concepţii, cu multe aspecte suplimentare, este susţinută astăzi de către Habermas [1973]). În 1878 Peirce scrie în lucrarea sa epocală *How to Make Our Ideas Clear*:

„Adepţii ştiinţei ... pot obţine la început rezultate diferite, dar, pe măsură ce fiecare îşi perfecţionează metoda şi procesele, rezultatele vor converge în mod constant spre un centru predestinat ... Intelecte diferite pot porni cu cele mai antagonice puncte de vedere, dar progresul investigaţiei le poartă, printr-o forţă din afara lor, spre una şi aceeaşi concluzie ... *Opinia care este predestinată a fi acceptată în cele din urmă de către toţi cei care cercetează este ceea ce se înţelege prin adevăr (the opinion which is fated to be ultimately*

agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth), iar obiectul reprezentat în această opinie este realul (*and the object represented in the opinion is the real*). În felul acesta aş explica eu realitatea".

(3) „Destin înseamnă pur şi simplu ceea ce se va împlini cu siguranţă şi nu se poate evita în nici un fel ... Suntem cu toţii predestinaţi să murim"*.

Oare Peirce are aici în vedere faptul că „*x* este adevărat", are aceeaşi semnificaţie ca: „în cele din urmă nu vor exista decât oameni care acceptă pe *x*?" Dacă aşa stau lucrurile se poate pe bună dreptate obiecta: (a) Să presupunem că *x* este până în anul 2000 contestat. În acel an moare ultimul disident, iar de atunci *x* nu va mai fi contestat de către nici un om. Rezultă oare de aici că *x* este adevărat? (b) Depinde oare valoarea de adevăr a lui *x* de acordul ultimului om care va trăi pe pământ? „Întrucât acela s-ar putea să fie pe deplin ocupat să se încălzească şi să-şi procure alimente, este extrem de îndoielnic că părerile sale vor deveni mai raţionale decât ale noastre" (Russell, 1939, p. 145).

Dacă citim mai departe, observăm că nu l-am înţeles bine pe Peirce:

„Încăpăţânarea noastră şi cea a altora poate amâna la infinit statornicirea opiniei; ea ar putea face chiar ca o propoziţie arbitrară să fie acceptată universal atâta timp cât va exista specia umană. Şi totuşi, nici chiar aceasta nu ar schimba natura convingerii, care singură ar putea fi rezultatul investigaţiei duse suficient de departe; şi dacă, după dispariţia speciei noastre, s-ar ivi alta cu facultăţi şi înclinaţii de investigaţie, acea opinie adevărată trebuie să fie o opinie la care se ajunge în cele din urmă. „Doborât la pământ, adevărul se va ridica din nou", iar opinia care ar rezulta în final din investigaţie nu depinde de felul în care cineva poate gândi în realitate"**.

Dacă Peirce vrea să spună că:

(*Df.P*) *x* este opinie adevărată dacă şi numai dacă, presupunând că s-ar cerceta mai departe, până la urmă toţi cercetătorii ar accepta *x*,

atunci poziţia lui nu mai este expusă obiecţiilor mai sus amintite.

(În ceea ce priveşte propoziţia condiţională contrafactuală din această definiţie, *v.* de pildă Peirce, 1965, p. 494).

Ansamblul tuturor opiniilor care după o cercetare nelimitată s-ar bucura până la urmă de un acord general reprezintă pentru Peirce *„limita ideală* spre care o cercetare ştiinţifică nelimitată ar avea tendinţa să apropie opinia ştiinţifică (*the ideal limit towards which endless investigation would tend to bring scientific belief*)" (Peirce, 1965, p. 565). El pare să-şi imagineze un şir de teorii care converg, ca şi şirul 1, 1/2, 1/3 ..., spre cifra 0 având-şi limita într-o teorie ideală, caz în care fiecare membru succesiv al şirului se află la o distanţă mai mică de cel are îl precede decât oricare altul.

Se poate vorbi, ce-i drept, considerând exactitatea crescândă a *măsurătorilor*, de o apropiere de o valoare-limită. (Peirce a lucrat mulţi ani ca fizician experimentator). Însă aplicarea acestui fel de a înţelege lucrurile asupra unor teorii întregi este dubios întrucât „conceptul de valoare-limită este dependent de conceptul «mai apropiat decât» care este definit pentru numere, iar nu pentru teorii" (Quine, 1960, subcap. 6). În afară de aceasta,

---

* Charles S. Peirce, *Semnificaţie şi acţiune*, ed. Humanitas, 1990, pp. 153–154. (*n.tr.*)

** *Ibidem*, p. 154. (*n.tr.*)

metafora convergenţei este întotdeauna deplasată atunci când e folosită cu privire la revoluţiile ştiinţifice., în cazul cărora o nouă teorie nu o integrează pe cea mai veche, ci o respinge cu totul. (Faptul că au loc uneori astfel de revoluţii a fost dovedit de către Kuhn şi Feyerabend.)

Chiar dacă renunţăm la punctul de vedere al valorii-limită, (*Df P*) suscită mai departe reacţii critice:

(1) Este în mod necesar adevărat *tot* ceea ce satisface condiţia cu privire la consens dată în (*Df P*)?

(2) Este în mod necesar adevărat ***doar*** ceea ce satisface această condiţie cu privire la consens?

La (1): O mică eroare privind datarea unei lupte ar putea fi trecută cu vederea de toţi cei care ar fi trebuit să cunoască lucrurile, iar după o tradiţie de sute de ani ea ar deveni atât de bine stabilită încât n-ar mai fi corectată niciodată. Desigur, nu putem fi niciodată siguri cu privire la faptul că într-un proces nelimitat de cercetare nu s-ar ajunge niciodată la o corectare; însă nici nu putem fi siguri că s-ar ajunge vreodată la aşa ceva. Dacă Peirce ar răspunde că, înaintea unei asemenea corectări, cercetarea n-ar fi „înaintat încă suficient de mult", atunci el şi-ar banaliza teza datorită lipsei unui criteriu independent pentru „suficient de mult" (Scheffler, 1974, p. 102 şi urm.).

La (2): „ În timpul micului dejun este posibil să am convingerea pe deplin întemeiată potrivit căreia tocmai mănânc ouă cu şuncă. Mă îndoiesc că cercetătorii vor întreprinde în anul 2000 investigaţii privitor la faptul dacă acesta a fost într-adevăr cazul, şi dacă ar face-o, atunci opiniile lor ar avea o valoare mai mică decât a mea" (Russell, 1939, p. 146). O obiecţie asemănătoare şi-a făcut deja Peirce însuşi:

„Aş putea fi totuşi întrebat ce aş spune cu privire la toate faptele neînsemnate ale istoriei care au fost uitate şi nu vor mai fi regăsite niciodată . Răspunsul la această întrebare este că ... este nefilosofic să se presupună că în ceea ce priveşte orice problemă dată (care are o semnificaţie clară) investigaţia nu i-ar aduce o soluţie dacă ar fi dusă suficient de departe. Cine ar fi spus, cu câţiva ani în urmă, că am putea şti vreodată din ce substanţe sunt făcute stelele a căror lumină poate că a avut nevoie de mai mult timp pentru a ajunge la noi decât timpul de când există omenirea? Cine poate fi sigur de ceea ce vom cunoaşte peste câteva sute de ani? Cine poate ghici care va fi rezultatul continuării cercetărilor ştiinţifice timp de zece mii de ani în prelungirea activităţii ultimei sute de ani? Şi dacă ar fi să continuăm timp de un milion sau bilion sau orice număr de ani doriţi, cum este posibil să se spună că există vreo problemă ce n-ar putea fi rezolvată în cele din urmă?"*.

Însă Peirce vorbeşte în răspunsul său doar despre probleme relevante din punctul de vedere al cercetării — iar nu despre chestiuni de genul celei privind micul dejun al lui Russell într-o anumită zi a anului 1939. De altfel din faptul că ar fi nefilosofic să acceptăm cu privire la o anumită problemă relevantă din punctul de vedere al cercetării că *ea* nu şi-ar găsi soluţia nici măcar într-un proces nelimitat de cercetare nu rezultă concluzia: este nefilosofic să acceptăm că *există* probleme relevante din punctul de vedere al cercetării ce au o asemenea structură. (După cum din faptul că eu nu pot afirma despre nici o persoană

---

* Charles S. Peirce, *Semnificaţie şi acţiune*, pp. 155–156. (*n.tr.*).

cu toată îndreptățirea că *ea* este un spion, nu rezultă că nu sunt îndreptățit să afirm că *există* spioni). Desigur, nu putem fi siguri că într-un proces nelimitat de cercetare nu s-ar ajunge niciodată la un acord deplin în ceea ce privește banala opinie a lui Russell privind micul său dejun, dar noi nu putem fi nici siguri că se va ajunge vreodată până aici.

Dacă este *posibil* că nu totul este adevărat, și că nu doar acele lucruri sunt adevărate care vor fi acceptate în cele din urmă de către toți cercetătorii într-o cercetare nelimitată în timp, atunci (*Df. P*) nu este o explicație corectă a conceptului de adevăr. În cadrul unei explicații corecte *explicandum*-ul și *explicans*-ul trebuie să aibă aceeași sferă în toate împrejurările ce pot fi *gândite*. O determinare a sensului cuvântului „adevărat" trebuie să poată fi tot atât de aplicabilă cu privire la adevăruri și erori ce abia dacă merită a fi luate în seamă („Theaitetos șade), cât și cu privire la cele mai îndrăznețe ipoteze fizice. În rest poate fi vorba eventual despre propunerea de a înlocui conceptul de adevăr printr-un alt concept.

Concepțiile epistemice cu privire la adevăr prezentate în aceste subcapitole, par să eșueze toate în fața aceluiași test: proprietatea E, cu care se identifică adevărul este întotdeauna în așa fel încât:

x ar putea avea E, deși *x* nu este adevărat, sau

x ar putea fi adevărat, deși *x* nu are E.

Însă chiar dacă aceste teorii nu ar conține adevărul cu privire la adevăr, ele sunt totuși de mare interes pentru o teorie a cunoașterii.*

Bibliografie citată

ARISTOTEL, *De Interpretatione* = *De Int.* (trad. engleză de Ackrill), Oxford, 1963.

— *Metaphysik* = *Met.* (trad. germană de Bonitz), Hamburg, 1966.

— *Nikomachische Ethik* (trad. germană de Dirlmeier), Stuttgart, 1969.

AUGUSTINUS, *De Mendacio* și *Contra Mendacium*, în: Migne, *Patrologia Latina*, vol. 40 (germ.: *Die Lüge und Gegen die Lüge,* Würzburg, 1953).

— *Enchiridion* în: Migne, vol. 40 (germ.: *Bibliothek der Kirchenväter*, vol. 49).

AUSTIN, J.L., 1950: *Truth*, în: *Philosophical Papers*. Oxford, 1970 (germ.: s. *Skirbekk,* 1977).

— 1954: *Unfaier to Facts*, în: *Papers*.

BRADLEY, F.H., 1914: *Essays on Truth and Reality*, Oxford.

BRENTANO, F., 1930: *Wahrheit und Evidenz*. Hamburg.

— 1956: *Die Lehre vom richtigen Urteil*. Berna.

— 1970: *Versuch über die Erkenntnis*. Hamburg.

CARNAP. R., 1932: *Erwiderung auf Zilsel*, în *„Erkenntnis* 3.

— 1977: *Wahrheit und Bewährung*, 1936, în *„Skirbekk*.

DAVIDSON, D., 1967: *Truth and Meaning*, în *„Synthese"* 17 (germ. în *Sukale*, 1976).

— 1969: *True to the Facts,* în: *Journal of Phil.* 66.

DEWEY, J., 1938: *Logic. The Theory of Inquiry*, New York.

---

* Le mulțumesc lui Th. Spitzley, pentru observațiile critice față de manuscrisul meu, și lui A. Behbond, pentru discuțiile privind tematica subcapitolului 3.3.5. (*n.a.*)

— 1939: *Reply (to Russell)*, în „Schilpp" (ed.), *The Philosophy of J.Dewey*, New York.
DUMMETT, M., 1978 : *Truth and Other Enigmes*. Londra (selecţie: Stuttgart, 1982).
EVANS, G/MCDOWELL, J. (ed.), 1976: *Truth and Meaning*. Oxford.
FIELD, H., 1972: *Tarski 's Theory of Truth*, în „Journ. Phil." 69 (germ. în „Sukale", 1976).
FREGE, G., 1892: *Über Sinn und Bedeutung*, în: „Funktion, Begriff, Bedeutung", Göttingen, 1966.
— (1893), *Grundgesetze der Arithmetik*, vol. I, Darmstadt, 1962.
— (1897), *Logik*, în „Nachgelassene Schriften", Hamburg, 1969.
— (1918), *Der Gedanke*, în „Logische Untersuchungen", Göttingen, 1966.
GROVER, D/CAMP. J.L./BELNAP, N.D., 1975: *A. Prosentential Theory of Truth*, în „Philosophical Studies" 27.
HAACK, S., 1978: *Philosophy of Logics*. Cambridge.
HABERMAS, J., 1973: *Wahrheitstheorien*. în „Festschrift für W. Schulz", Pfullingen.
HEGEL, G.W.F., 1963: *Wissenschaft der Logik*. Hamburg.
— 1970: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Partea I, Frankfurt/M.
HEIDEGGER, M., 1925: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Vorlesung), în „Gesamtausgabe". vol.. 21, Frankfurt/M., 1971.
HEMPEL, C.G., 1935: *On the Logical Positivists' Theory of Truth*, în „Analysis" 2 (germ. în „Skirbekk", 1977).
HUSSERL, E, 1913: *Logische Untersuchungen*. Tübingen, 1968.
JAMES, W., 1907: *Pragmatism*, în „The Works of W. James", vol. I. Cambridge/Mass., 1975 (selecţie în „Skirbekk", 1977).
— 1909: *The Meaning of Truth*, în „The Works", vol. 2 Cambridge/ Mass., 1975.
KANT I. (1787), *Kritik der reinen Vernunft* = KdrV. Akademie-Ausgabe. Berlin, 1911 (*Critica raţiunii pure*, trad. de N. Bagdasar şi Elena Moisuc, Bucureşti, 1969).
— *Logik*, în „Werke", vol. III. Darmstadt, 1963.
KNEALE, W., 1972: *Propositions and Truth in Natural Languages*, în „Mind", 81.
KÜNNE, W., 1983: *Abstrakte Gegenstände, Semantik und Ontologie*. Frankfurt/M.
— 1985, *The Intentionality of Thought*, în: Mulligan. K. (ed.), *Speech Act and Sachverhalt, The Philosophy of Adolf Reinach*, Haga.
MACKIE, J.L., 1973: *Truth, Probability, and. Paradox*. Oxford.
MOORE, G.E., 1910: *Some Main Problems of Philosophy*, Londra, 1953.
MULLIGAN, K. SIMONS, P./SMITH, B., 1984: *Truth-Makers*, în: „Philosophy and Phenomenological Research", 44.
NEURATH, O., 1981: *Gesammelte philophische unde methodologische Schriften*, vol. 2, Viena.
PEIRCE, Ch. S., 1878: *How to Make Our Ideas Clear*, în: „Collected Papers", vol. 5, Cambridge/Mass. 1965 (germ.: *Über die Klarheit unserer Gedanken*, Frankfurt/M., 1968).
PLATON, *Hippias Minor; Sophistes* (în lb. germană de von Schleiermacher. Reinbeck bei Hamburg 1957–1959).
POPPER. K.R., 1962: *Conjectures and Refutations*. Londra.
PRIOR. A.N., 1971: *Objects of Thought*. Oxford.
PUTNAM, H., 1978: *Meaning and the Moral Sciences*. Londra.
QUINE, W.V.O., 1960: *Word and Object*. Cambridge/Mass. (în germ. Stuttgart, 1980).
RAMSEY, F.P., 1927: *Facts and Propositions*, în: „Proceedings of the Aristotelian Society", Suppl., vol. 7 (Extrase în „Skirbekk" 1977).
RESCHER, N., 1973: *The Coherence Theory of Truth*. Oxford (Extrase în „Skirbekk", 1977).
RORTY, R., 1980: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford (germ. Frankfurt/M., 1981).
RUSSELL, B., 1910: *James's Conception of Truth*, în: „Philosophical Essays", Londra.
— 1918: *The Philosophy of Logical Atomism*, în: „Logic and Knowledge", Londra, 1956 (germ. în: *Die Philosophie des Logischen Atomismus*. München, 1976).
— 1939: *Dewey's New «Logic»*, în „Schilpp" (ed.): *The Philosophy of J.Dewey*, New York 1939.
— 1940: *An Inquiry into Meaning and Truth*. Londra.

SARTRE, J.P., 1973: *Die Mauer*. Reinbek bei Hamburg.
SCHEFFLER, I., 1974: *Four Pragmatists*. Londra.
SCHLICK, M., 1934: *Über das Fundament der Erkenntnis*, în „Erkenntnis", 4.
— 1935: *On Affirmations*, în „Philosophical Papers" vol. 2, Dordrecht, 1979.
SELLARS, W., 1968: *Science and Metaphysics*, Londra.
Skirbekk, G. (ed.), 1977: *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrundert*, Frankfurt/M.
STRAWSON, P.F., 1950: *Truth*, în „Logico-Linguistic Papers", Londra, 1971 (germ. în „Skirbekk", 1977).
SUKALE, M., (ed.) 1976: *Moderne Sprachphilosophie*. Hamburg.
TARSKI, A., (1935): *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen = WB*, în „Berka/Kreiser" (ed.).: *Logik-Texte*, Berlin, 1971.
— (1944): *The Semantic Conception of Truth = SCT*: în „Feigl/Sellars" (ed.): *Readings in Philosophical Analysis*, New York 1949 (germ. în „Skirbekk", 1977).
— (1969): *Truth and Proof = T.* în „Hanfling" (ed.): *Fundamental Problems in Philosophy*, Oxford, 1970.
TOMA DE AQUINO, 1949: *De Veritate*. Torino (traducere germ. de E. Stein. Louvain/Freiburg, 1952).
— 1974 ff: *Summa Contra Gentiles*. Deutsch-lateinische Ausgabe, Darmstadt.
— 1933 ff: *Summa Theologica*. Deutsch-lateinische Ausgabe, Salzburg.
VENDLER, Z., 1967: *Facts and Evente*, în „Linguistics in Philosophy", New York.
WILLIAMS, C.J.F., 1976: *What is Truth?*, Cambridge.
WITTGENSTEIN, L., 1921: *Tractatus logico-philosophicus = Tract*. Frankfurt/M., 1966.

Bibliografie suplimentară

BLANSHARD, B., 1939: *The Nature of Thought*, vol. 2, Cap. 25–27, Londra/New York (Kohärenz-Theorie).
CARTWRIGHT, R., 1962: *Propositions*, în „Butler" (Hrsg.): *Analytical Philosophy*. ed. I, Oxford.
DAVIDSON, D., 1984: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford.
— 1990: *The Structure and Content of Truth*, în „Journal of Philosophy", 87.
ENGELS F., 1894: *„Anti-Dühring"*, Cap. 9, în: Marx/Engels: *Werke*, vol. 20, Berlin, 1948.
FRANZEN, W., 1992: *Die Bedeutung von „wahr" und „Wahrheit"*, Freiburg.
HAACK, S., 1976: *The Pragmatist Theory of Truth*, în „British Journal for the Philosophy of Science", 27.
HORWICH, P., 1990: *Truth*, Oxford.
JOACHIM, H.H., 1906: *The Nature of Truth*.Oxford (Kohärenz-Theorie).
KAMITZ, R., 1983: *Franz Brentano — Wahrheit und Evidenz*, în „Speck" (ed.): *Grundprobelme der grossen Philosophen. Philosophie der Neuzeit III*, Göttingen.
KÜNNE, W., 1982: *Megarische Aporien für Freges Semantik-Über Präsupposition und Vagheit:* în „Zeitschrift für Semiotik", 4.
— 1991: *Bolzanos blühender Baum. Plädoyer für eine nicht-epistemische Wahrheitsauffassung*, în „Forum für Philosophie" (ed.), *Realismus und Antirealismus*. Frankfurt/M.
LENIN, W.I., (1909): *Materialismus und Empiriokritizismus*. Cap. 2 §§ 4–6, în „Werke", vol. 14, Berlin , 1949.
LOAR, B., 1987: *Truth Beyond all Verification*, în: TAYLOR, B. (ed.), Michael DUMMETT. Dordrecht.
MARTIN, R.L., (ed.) 1984: *Recent Essays on Truth and the Liar Paradox*, Oxford.
MOORE, G.E. (1907): *William James' „Pragmatism"*, în: Moore, *Philosophical Studies*, Londra, 1970.
OEHLER, K., 1961: *Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik*. În: *Antike und Abendland*, 10.
PATZIG, G., 1980: *Satz und Tatsache*, în: *Tatsachen, Normen, Sätze*, Stuttgart.
PUNTEL. L.B., 1978: *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt.
PUTNAM. H., 1981: *Reason, Truth and History*, Cambridge (germ. Frankfurt/M., 1982).

— 1983, *Reference and Truth*, in: H. PUTNAM, *Realism and Reason*, Cambridge.
RUSSELL, B., 1910: *The Monistic Theorx of Truth*, in: *„Philosophical Essays"*. Londra.
Stegmüller, W., 1957: *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik – Eine Einführung in die Theorien von A. Tarski und R.Carnap*. Viena/New York.
STRAWSON, P.F., 1971: *Logico-Linguistic Papers*. Cap. 9–12, Londra.
White, A.R., 1970: *Truth*. Londra.
WIGGINS, D., 1980: *What would be a Substantial Theory of Truth?* in:„ Z.v. Straaten" (ed.), *Philosophical Subjects*, Oxford.

Wolfgang Detel

3.4. Ştiinţa

3.4.0. Introducere

A fost o epocă furtunoasă, o epocă a dezvoltărilor şi ideilor de un gen cu totul nou, aşa cum lumea nu mai cunoscuse până atunci, când grecii au început, acum aproximativ 26 de secole, să înlocuiască experienţa mistică a lumii cu cunoaşterea ştiinţifică. Ca urmare a colonizării şi a noilor tehnologii ale fierului s-a impus pentru prima dată în spaţiul mediteranean producţia de mărfuri, economia bazată pe bani a fost în mod hotărâtor lărgită odată cu baterea monedelor, a urmat ascensiunea unei pături negustoreşti care, odată cu tiranii şi cu democraţia, a aspirat de îndată la puterea politică, ţăranii şi zilierii au impus codificarea dreptului, s-a răspândit scrierea cu litere descoperită cu puţin timp înainte, au răsunat tonuri încă neauzite ale primilor cântăreţi lirici şi ale corurilor exprimând propriile lor sentimente şi aversiunea faţă de valorile războinice ale vechii aristocraţii.

În acea vreme, primii filosofi ai naturii au schiţat în cetatea Milet din vestul Ioniei, o metropolă a comerţului pentru schimbul de mărfuri între Est şi Vest, teorii empirice despre originea şi structura Cosmosului, care s-au înlocuit unele pe celelalte într-o succesiune rapidă (*v.* Büchel, 1975, pp. 11–37). De atunci ştiinţa şi imaginea ei despre lume s-au schimbat în mod dramatic, iar odată cu ele şi concepţia despre specificul şi structura cunoaşterii ştiinţifice, a cărei prefacere istorică de la imaginea ştiinţifică clasică, prin cea a începuturilor epocii moderne, la cea modernă nu are voie să o nesocotească nici cronicarul secolului al XX-lea, care trebuie să informeze despre aprecierea contemporană a ştiinţei moderne.

Înainte de a discuta chestiuni mai speciale şi proiecte moderne, dorim, de aceea, să ne facem o imagine de ansamblu despre cele mai importante abordări clasice în teoria ştiinţei.

3.4. Ştiinţa

3.4.0. Introducere
3.4.1. Modelul clasic de întemeiere a ştiinţei
3.4.2. Modelul modern de întemeiere a ştiinţei
3.4.3. Abandonarea modelului întemeierii şi raţionalismul critic
3.4.4. Prezentarea standard a teoriilor ştiinţifice bazate pe experienţă
3.4.5. Cotitura holistă a teoriei ştiinţei
3.4.6. Cotitura istorică a teoriei ştiinţei
3.4.7. Ştiinţă a naturii şi ştiinţă socială

3.4.1. Modelul clasic de întemeiere a ştiinţei

Unele dintre cele mai însemnate reflecţii clasice asupra cunoaşterii ştiinţifice nu fac o distincţie explicită între teoria cunoaşterii şi teoria ştiinţei. Dacă suntem însă gata să deosebim teoria ştiinţei de teoria cunoaşterii prin faptul că ea are ca obiect acel gen special de cunoaştere („ştiinţă"), care se prezintă drept cunoaştere despre fragmente neperceptibile ale ambianţei noastre, atunci putem dobândi aspecte ale teoriei ştiinţei din multe reflecţii clasice despre cunoaşterea omenească şi despre metodele achiziţiei ei. Căci, de la început, două principii clasice asupra cunoaşterii ştiinţifice au fost socotite drept aproape incontestabile:

(TS1)* Cunoaşterea ştiinţifică nu stabileşte doar fapte, ci cercetează, înainte de toate, cauzele faptelor ce pot fi stabilite.

(TS2) Cunoaşterea ştiinţifică nu se ocupă numai de faptele singulare şi de cauzele lor, ci, înainte de toate, cu structuri generale şi raporturi generale.[1]

Dar cauzele faptelor perceptibile sunt adesea neperceptibile. Iar generalul, aşa am dori să o spunem, nu este „principiul" perceptibil; căci cum ar putea să fie percepute direct, bunăoară, cercul „ideal", aşa cum este definit el în geometrie în raport cu un continuu matematic, sau o lege oarecare a naturii, de exemplu, legea lui Boyle-Mariotte ? Noi putem, fără îndoială, să percepem obiecte sau figuri singulare circulare şi putem de asemenea verifica prin observaţie dacă un anumit gaz, în cazul unei temperaturi constante, îşi măreşte într-adevăr volumul odată cu creşterea temperaturii; dar cercul „însuşi", ca obiect al matematicii, sau o lege a naturii din teoria gazelor ideale nu sunt accesibile simţurilor noastre. În această privinţă, (TS1) şi (TS2) sunt de fapt, în sensul terminologiei noastre de până acum, principii ale teoriei ştiinţei. Cercetarea cauzelor şi cunoaşterea generalului vizează de cele mai multe ori cunoştinţe despre domenii de obiecte neperceptibile. În cele din urmă, va trebui să adăugăm că generalul, aşadar structurile şi legile naturii, este nematerial. Din (TS2) urmează, de aceea, nemijlocit:

(TS3) Obiectul propriu al cunoaşterii ştiinţifice sunt structurile nemateriale ale obiectelor, precum şi raporturile dintre obiecte.

Nu puţini din cei ce au susţinut principiile (TS1) până la (TS3), cu deosebire în Antichitate şi în epoca modernă timpurie, au fost de părere că o cunoaştere ştiinţifică se deosebeşte de alte cunoştinţe, precum şi de părere, de convingere şi de ceea ce se acceptă, prin aceea că ea este adevărată şi de neclintit. Uneori cunoaşterea ştiinţifică a fost definită tocmai prin aceste caracteristici.[2] La prima vedere, nu este câtuşi de puţin uşor să producem bune temeiuri pentru această concepţie răspândită şi astăzi. Căci, dacă cunoaşterea ştiinţifică se aventurează în domenii adânci, îndepărtate, întunecoase, ce sunt interzise simţurilor noastre obişnuite şi încercate, ar fi mai degrabă de înţeles să acceptăm că această

---

* TS este prescurtarea pentru teoria ştiinţei. (*n.tr.*)

cunoaştere trebuie să fie nesigură şi provizorie. Această înţelegere a fost însă înlăturată, probabil, de anumite împrejurări speciale în care au luat naştere primele reflecţii ale teoriei ştiinţei. Mai întâi, trebuie să ne amintim de faptul că primii cercetători ai naturii din Grecia timpurie au stat încă pe de-a întregul în tradiţia profeţilor mitici şi ai cântăreţilor instruiţi; în această tradiţie, cunoaşterea adâncă despre primele începuturi, despre corelaţiile profunde şi forţele fundamentale ale Cosmosului a fost socotită atât de copleşitoare şi de ieşită din comun, încât trebuia să fie pur şi simplu adevărată şi inatacabilă, făcând abstracţie de faptul că ea părea să satisfacă pe de-a întregul principiile (TS1) până la (TS3). Patosul adevărului al primilor cercetători ai naturii nu se deosebeşte câtuşi de puţin de cel al cântăreţilor şi profeţilor şi nu este, desigur, nici controlabil de către omul obişnuit, astfel încât a putut să se dezvolte la început fără piedici. Din această perspectivă, percepţia obişnuită şi cunoaşterea cotidiană au putut fi clasificate foarte uşor drept cunoaştere de nivel mai scăzut, nu numai deoarece nu ajung la fundamentele proprii şi forţele cele mai adânci ale Cosmosului, dar şi deoarece sunt supuse, cum se ştie, anumitor oscilaţii şi iluzii.[3]

Acest patos al adevărului, mai degrabă mitic, a fost fireşte sprijinit de dezvoltarea disciplinelor „ştiinţifice" care nu aparţin câtuşi de puţin gândirii mitice: de dezvoltarea matematicii demonstrative şi a adevărurilor analitice. Cunoaşterea matematică şi analitică satisfac însă în mod evident principiile (TS1) până la (TS3) — aceasta a fost în orice caz impresia pe care au avut-o observatorii filosofici ai scenei ştiinţifice de atunci. Căci clar este, mai întâi, că această cunoaştere se îndreaptă spre structuri generale şi nemateriale şi nu pare să depindă în nici un fel de percepţiile senzoriale ; dacă ne gândim, mai departe, că nici un lucru singular nu există şi nu se poate dezvolta fără structuri generale, atunci, în acest sens, structurile generale nemateriale par să fie şi cauze ale lucrurilor perceptibile şi ale comportării lor; matematica şi gândirea analitică sunt, din această perspectivă, şi o cercetare a fundamentelor. Totodată aici se părea că au fost găsite judecăţi sigure şi de nezdruncinat, care nu au fost câtuşi de puţin despărţite în mod explicit, ca ştiinţe „formale", de disciplinele empirice ale cunoaşterii ştiinţifice. Gândirea matematică şi analitică acţionează în mod nemijlocit stringent şi pare de aceea, odată ce a fost descoperită şi aplicată, valabilă şi sigură o dată pentru totdeauna.

Tradiţia filosofică cu autoritate în teoria ştiinţei, platonismul şi aristotelismul, şi-a însuşit în orice caz această concepţie şi a considerat de acum înainte matematica sau, mai general, argumentarea demonstrativă, ca model sau „paradigmă" a oricărei cunoaşteri ştiinţifice. În cele din urmă, nu trebuie să uităm că de condiţiile şi împrejurările speciale ale teoriei clasice a ştiinţei aparţine şi o cultură înfloritoare şi dinamică a meseriilor. Meseriaşul este însă nu numai omul cu o competenţă specială, care ştie în domeniul său mai mult decât oamenii obişnuiţi, care deţine în acest domeniu o cunoaştere mult mai adâncă şi mai sigură; el este şi cel ce schiţează, prin utilizarea acestor cunoştinţe, planuri şi construcţii pentru viitor, se ocupă, aşadar, de obiecte şi structuri ce nu sunt încă realizate material. S-ar părea că el nu ar fi în stare să facă aceasta dacă nu ar deţine alături de experienţele sale practice, şi o anumită cunoaştere a cauzelor. Şi cunoaşterea tehnică, meşteşugărească, nu numai cunoaşterea cosmologică şi matematică, pare să satisfacă în mare măsură principiile (TS1) până la (TS3) şi să sprijine, la fel cu acestea, impresia despre adevărul şi siguranţa

acestei cunoaşteri „mai înalte". Pornind de aici, putem eventual să înţelegem mai bine de ce această impresie a fost fixată drept un alt principiu al teoriei clasice a ştiinţei:

(TS4) Cunoaşterea ştiinţifică este adevărată, de denezdruncinat şi (de cele mai multe ori) demonstrabilă.

Dacă numim *principii* mecanismele şi structurile adânci ale Cosmosului ce pot fi prinse numai de teorie, atunci principiile (TS1) până la (TS3) afirmă că în ştiinţă faptele perceptibile sunt cunoscute sau explicate pe baza principiilor. Iar potrivit principiului (TS4), cunoaşterea ştiinţifică trebuie să fie stringentă, clară şi inatacabilă, ca şi demersul demonstraţiei matematice, care, de acum înainte, a devenit, şi din punct de vedere metodologic, modelul tuturor argumentărilor ştiinţifice.

În consecinţă, oamenii s-au străduit să analizeze mai exact demersul demonstraţiei matematice. După ce în această corelaţie a fost descoperită logica formală, a devenit cu timpul clar ce este o demonstraţie matematică: din premise, ce sunt presupuse adevărate, este derivată logic propoziţia de demonstrat; şi deoarece din propoziţii adevărate nu pot fi derivate logic propoziţii false, propoziţia de demonstrat trebuie să fie şi ea adevărată. Acest model poate fi transpus nemijlocit asupra ştiinţei în genere şi furnizează în acest caz un alt principiu al teoriei clasice a ştiinţei.

(TS5) Cunoaşterea ştiinţifică constă în cercetarea principiilor şi în derivarea logică a unor propoziţii despre fapte (perceptibile) din propoziţii asupra principiilor.[4]

Încă şi astăzi numim axiomatizare o împărţire a tuturor aserţiunilor unei anumite discipline ştiinţifice în două clase, în aşa fel încât aserţiunile uneia din clase, ***axiomele***, sunt presupuse adevărate, iar toate celelalte aserţiuni, ***teoremele***, sunt derivate în mod logic din axiome. Principiile (TS4) şi (TS5) fac de aceea limpede că teoriei clasice a ştiinţei îi este atribuită o ***imagine axiomatică a ştiinţei.***

Cu ajutorul lui (TS5) putem şi trebuie să explicăm mai îndeaproape pe (TS4). Totodată, din această explicaţie ia naştere o altă problemă, una deosebit de grea. Principiile (înţelese de acum ca propoziţii) şi propoziţiile despre fapte sunt fiecare adevărate şi de nezdruncinat în felul lor, aşa cum se cere în (TS4); dar principiile nu sunt desigur demonstrabile potrivit definiţiei lor deoarece ele reprezintă premisele cele mai înalte pentru toate demonstraţiile. Astfel putem, desigur, spune că enunţurile despre fapte sau teoreme sunt adevărate şi de nezdruncinat deoarece sunt derivate logic din principii adevărate şi de nezdruncinat. Dar atunci ia naştere în mod evident întrebarea de ce principiile trebuie să fie adevărate şi de nezdruncinat, întrucât aici întemeierea demonstrabilităţii lor nu ne stă la dispoziţie.

În acest punct, teoreticienii clasici ai ştiinţei aduc în discuţie percepţia empirică şi experienţa. Ei afirmă că o cunoaştere a principiilor ar rezulta din percepţia empirică şi din experienţă.[5] Acest lucru este la prima vedere paradoxal, căci pare să facă din percepţia empirică, atât de disprefuită mai înainte, baza tuturor cunoştinţelor ştiinţifice. Într-adevăr, unii interpreţi au înţeles ascensiunea de la percepţie la principii ca ***inducţie*** în sensul

modern, adică, formulat în mod grosier ca trecere de la propoziţii sintetice singulare, de exemplu propoziţii de forma $F(a_i) \supset (G(a_i)\ (i = 1, ..., n)$, la propoziţii generale, de exemplu propoziţii de forma $\Lambda x\ F(x) \supset G(x)$; prin aceasta experienţa ar deveni, fireşte, baza tuturor celorlalte cunoştinţe. Dar deşi teoreticienii clasici ai ştiinţei au caracterizat trecerea de la percepţie la principii drept „conducere" (*Heranführung*), ceea ce a fost tradus mai târziu prin *inductio*, nu este aici vorba câtuşi de puţin de inducţie în sens modern. Percepţia şi experienţa avute în vedere sunt mai degrabă o cunoaştere a individualului, o familiarizare cu lucruri şi probleme care se sprijină mai puţin pe o cunoaştere inductivă decât pe o cunoaştere exemplară, cu ajutorul exemplelor şi contraexemplelor singulare — bunăoară în sensul în care noi numim astăzi un muncitor calificat „tehnician experimentat", un psiholog „terapeut experimentat" sau un medic „diagnostician experimentat" (arta medicală este în fapt, pentru teoria clasică a ştiinţei, o paradigmă a percepţiei empirice şi a experienţei).

Această formă a cunoaşterii a fost văzută adesea ca o realizare cognitivă preteoretică, preştiinţifică, orientată practic; dar acest lucru trebuie să fie fals deoarece această formă de cunoaştere poate conduce la cunoaşterea principiilor. Celui ce se ocupă îndeajuns cu individualul şi particularul, celui care este familiarizat cu detaliile unui domeniu de obiecte, aceluia i se arată, mai de grabă în forma judecăţilor intuitive decât prin raţionamente formal-inductive, şi relaţiile structurale, care pot fi apoi formulate ca principii generale. Am putea numi această formă de cunoaştere eventual *percepţie structurală*; căci ea constă în cunoaşterea structurilor oarecum ca răspuns la stimularea percepţiei, iar fiecare dintre noi ştie că facultatea de a avea o percepţie structurală sau o configuraţie se îmbunătăţeşte odată cu sporirea cunoaşterii teoretice.

Temelia cunoaşterii principiilor este nu percepţia obişnuită, cea din domeniul limbajului comun şi al distincţiilor obişnuite, ci percepţia structurală câştigată prin cercetare trudnică şi constituire a teoriilor, iar trecerea are loc nu potrivit unor metode specifice, ci brusc şi intuitiv — aşa cum toţi am resimţit deja acest lucru când am înţeles ceva dintr-o dată, bunăoară o corelaţie empirică, o acţiune sau o demonstraţie. Dar siguranţa trecerii, şi odată cu aceasta adevărul principiilor, nu poate fi garantată decât printr-o experienţă şi cunoaştere suficiente ale cercetătorului, la fel cum ne putem încrede în demonstraţia unui matematician versat, în explicaţia unui fizician cu o activitate încununată de succes, sau a unui terapeut, şi, de cele mai multe ori, nu îi putem împovăra nici ulterior cu vreo greşeală. Aceste reflecţii pot apărea unora dintre noi nu tocmai convingătoare şi chiar circulare, căci de unde ne luăm criteriile pentru cercetători buni, experimentaţi, versaţi dacă nu din adevărul principiilor pe care le susţin ? Într-adevăr, aici se poate afla o dificultate sistematică; totuşi aceste reflecţii aparţin fără îndoială imaginii ştiinţei pe care o schiţează teoria clasică a ştiinţei şi trebuie de aceea să fie rezumate într-un ultim principiu:

(TS6) Cunoaşterea principiilor are loc pe baza percepţiei structurale, iar adevărul lor va fi garantat de exerciţiul, experienţa şi cunoaşterea suficiente ale cercetătorului.

În concluzie, vom numi cele şase principii ale teoriei clasice a ştiinţei pe care le-am introdus — principiile *cercetării cauzelor* (TS1), ale *cunoaşterii generalului* (TS2) şi *nematerialului* (TS3), ale *adevărului şi caracterului de nezdruncinat al ştiinţei* (TS4), ale *axiomatizării*

teoriilor ştiinţifice (TS5) şi ale *percepţiei structurale ca punct de plecare al cunoaşterii principiilor* (TS6) — *modelul clasic al întemeierii ştiinţei*. Căci această imagine a ştiinţei sprijină şi consolidează impresia caracterului demn de încredere şi a siguranţei cunoaşterii ştiinţifice, şi anume atât de mult încât aserţiunile ştiinţifice par să nu fie supuse nici unei îndoieli din punctul de vedere al premiselor şi metodelor şi, de aceea, par să fie întemeiate din toate punctele de vedere (*v.* Losee, 1977, pp. 15–34, îndeosebi 31–34).

3.4.2. Modelul modern de întemeiere a ştiinţei

Dacă vrem să înţelegem cum s-a dezvoltat mai departe modelul clasic al întemeierii ştiinţei, trebuie să ne facem clare unele dintre consecinţele sale cele mai importante. Obiectul propriu al ştiinţei este constituit, potrivit principiului (TS3), din structuri nemateriale, care au fost numite în tradiţia filosofică şi „forme" sau „idei". („Idee" este în acest caz o traducere deosebit de nefericită a expresiei greceşti *idéa*, căci această expresie înseamnă tot atât de bine „configuraţie" [*Gestalt*] cât şi „contur" [*Umriss*] şi nu are câtuşi de puţin de a face cu fenomenele psihice). În acel domeniu al naturii ce poate fi perceput, structurile şi formele nu sunt însă niciodată realizate în mod „pur"aşa cum se poate convinge oricine: cercurile desemnate sau obiectele rotunde nu corespund niciodată pe deplin exact cercului matematic, iar dezvoltările ce au loc potrivit legilor naturii (de exemplu, căderea liberă potrivit legii căderii sau schimbarea raporturilor dintre intensitatea curentului, rezistenţă şi potenţial electric potrivit legii lui Ohm) sunt aproape întotdeauna afectate de anumiţi factori perturbatori şi schimbate într-un mod imprevizibil, la fel ca şi evoluţiile biologice. Pare să existe, prin urmare, o diferenţă clară între lumea formelor, structurilor şi legilor, care sunt exacte şi neschimbătoare, şi lumea mişcărilor obiectelor materiale, perceptibile, ale naturii, care sunt neregulate sau totuşi în multe privinţe perturbate şi cu abateri de la lege. Ştiinţa, în măsura în care este exactă şi pretinde să ofere adevărul, se ocupă, potrivit acestei concepţii, numai cu lumea imaterială a formelor, structurilor şi legilor, nu cu lumea materială a obiectelor perceptibile ale naturii.

Dacă atribuim deci naturii şi domeniul obiectelor perceptibile, atunci modelul clasic al întemeierii nu întemeiază o „ştiinţă a naturii" în sensul propriu, ci mai degrabă un gen de „ştiinţă a structurii" (*Strukturwissenschaft*).[6] Acest fapt are o altă consecinţă, ce pare cu adevărat paradoxală. Căci deşi modelul clasic al întemeierii se orientează după idealul matematicii — şi nu este oare matematica ştiinţa structurii *par excelence* ? — el nu permite tocmai aplicarea matematicii la lucrurile perceptibile. Mişcările neregulate şi întâmplătoare ale acestora nu pot fi descrise matematic exact. Fizica, înţeleasă ca ştiinţă despre natura perceptibilă, şi matematica rămân strict despărţite.[7] Pornind de aici — şi aceasta este o a treia consecinţă însemnată — orice intervenţie experimentală planificată în natura perceptibilă trebuie să apară drept inutilă şi nefertilă deoarece ea nu reprezintă, în esenţă, nimic altceva decât un alt factor imprevizibil de perturbare în aceste desfăşurări lipsite de regularitate.

Intervenţiile omeneşti în cursul naturii nu pot fi de aceea niciodată potrivite naturii, nu pot favoriza în nici un fel desfăşurarea proprie a mişcărilor naturale, nu sunt nimic altceva decât o denaturare puternică, contrară firii, a forţelor naturii.

Doar un singur fapt părea să se opună acestei imagini despre relaţia dintre ştiinţă, natură şi structură: nu a fost oare matematica aplicată cu succes încă de demult în astronomie, la descrierea mişcării pe de-a întregul perceptibilă a astrelor, şi nu realizase oare astronomia matematică progrese uimitoare şi adevărate triumfuri tocmai în perioada de înflorire a teoriei clasice a ştiinţei ? Acest fapt nu era, bineînţeles, de tăgăduit. Dar el nu era socotit drept o obiecţie împotriva modelului clasic al întemeierii, ci ca o indicaţie privitoare la o diferenţă fundamentală, de ordin fizic, între lumea astrelor, a sferei „supralunare" (aşezată deasupra lunii), şi a pământului şi a atmosferei sale, a sferei „sublunare" (aşezată sub lună). Sfera supralunară, aşa s-a afirmat imediat, constă din eterul pur, pe care cercetătorii nu ştiau să-l descrie mai exact în afară poate de faptul că este de genul focului, care însă îngăduia în orice caz astrelor o traiectorie constantă, matematic exactă; în afară de aceasta, au adăugat unii, astrele ar fi zei înzestraţi cu raţiune şi, prin urmare, capabile să realizeze mişcări matematic exacte (*v.* Aristotel, *De caelo* A).

Astfel, modelul clasic al întemeierii ne-a lăsat ca moştenire o distincţie dublă: distincţia dintre structuri şi natura perceptibilă, ca şi distincţia dintre sfera supralunară şi sfera sublunară. Din ambele rezultă că matematica nu este aplicabilă sferei sublunare şi că experimentele fizice sunt inutile. Or, tocmai această distincţie dublă a devenit obiectul capital al reformatorilor moderni ai modelului clasic al întemeierii, şi aceasta, mai întâi, nu atât din raţiuni filosofice, cât din raţiuni ştiinţifice. Atunci când au fost îndreptate pentru prima dată lunete spre astrele sistemului nostru planetar nu era vorba câtuşi de puţin doar de controversa dintre imaginea geocentrică şi heliocentrică a lumii. S-a descoperit mai degrabă, înainte de toate, că astrele nu erau câtuşi de puţin sfere cristaline perfecte, ci, cu totul asemănător cu pământul, prezentau umbre, dealuri, văi şi câmpii, a căror suprafaţă şi mărime au început să fie imediat calculate. Chiar şi Soarele avea pete întunecate, iar Jupiter poseda chiar propriile sale luni ! Pe scurt, diferenţa de ordin fizic dintre sfera supralunară şi sublunară s-a prăbuşit repede (*v.* Galilei, *Sidereus Nuncius*). Atunci astronomia matematică a oferit dintr-o dată exemplul îndelung verificat şi cel mai bine confirmat de aplicare a matematicii la fenomene perceptibile ale naturii, şi nu numai la structurile ce pluteau dincolo de ea. De ce nu ar fi principial posibilă o aplicare asemănătoare la realităţile pământeşti? Cartea naturii, aşa a presupus unul dintre cei mai vestiţi înnoitori (anume Galilei), este scrisă în limbaj matematic (*v.* Galilei, *Opere* 6, p. 232). Aceasta presupunea, firește — şi aici s-a argumentat acum în mod metafizic — că natura perceptibilă, cea situată fie deasupra, fie dedesubtul lunii, şi în special materia, posedă calităţi neschimbătoare ce pot fi descrise matematic, ca forma, numărul, locul, viteza, acceleraţia, masa sau forţa, şi constă din particule care sunt ordonate potrivit celor mai înalte şi perfecte legi; şi toate acestea deoarece imuabilitatea lui Dumnezeu se transpune cu necesitate asupra creaţiilor sale şi de aceea natura nu se abate niciodată de la legile ce i-au fost impuse.[8]

Reformatorii moderni ai teoriei clasice a ştiinţei nu erau atât de naivi încât să presupună că noul lor concept al naturii este aplicabil în mod nelimitat naturii: căci şi ei au recunoscut pe deplin că realităţile existente în fapt erau adesea influenţate de variaţi factori

perturbatori şi de aceea nu puteau fi prinse matematic exact. Caracteristicile menţionate ale naturii erau valabile numai pentru procese idealizate, libere de factori perturbatori, care puteau fi, desigur, potrivit concepţiei reformatorilor, produse prin experiment sau cel puţin reproduse aproximativ.

Abia pornind de la această abordare devine de înţeles, în cele din urmă, de ce cercetarea experimentală planificată a primit în practica şi metodologia ştiinţei bazate pe experienţă o greutate atât de mare şi că a putut fi propusă o stăpânire a forţelor naturii în vederea unei aplicări sociale utile. Căci abia atunci când planul teoretic, ce poate fi descris în mod exact, a fost clar diferenţiat de dimensiunea observabilă, variabilă a unei naturi unitare a putut primi cercetarea experimentală planificată misiunea de a produce, atât de departe cât este posibil, relaţiile pure, ideale, prin dispozitive experimentale rafinate şi, prin aceasta, a făcut posibilă dezvăluirea unor mecanisme adânci ale naturii. Şi abia atunci când s-a considerat drept principial posibil să se descrie „ştiinţific" exact şi sigur chiar mecanisme ale naturii, şi nu numai simple structuri imateriale, a putut fi gândită o stăpânire şi utilizare a acestor mecanisme, iar tehnica nu a mai fost considerată o deformare a naturii, iar strategia îndoielnică a unei exploatări nelimitate a naturii a devenit, în cele din urmă, atrăgătoare.

Acea schimbare de la începuturile epocii moderne a concepţiei despre natură în raport cu reprezentările antice despre Cosmos, care a fost schiţată prin aceste indicaţii, a contribuit nu în mică măsură la dezvoltarea fizicii moderne, şi ea nu s-a realizat pornind de la nimic. Căci aşa cum ştiinţa şi teoria antică a ştiinţei au luat naştere ca urmare a unei prefaceri cuprinzătoare a multor domenii sociale, tot aşa şi fizica şi teoria ştiinţei a începuturilor epocii moderne; s-au dezvoltat astfel, de exemplu în perioada de tranziţie de la evul mediu târziu la epoca modernă timpurie, fenomene atât de bogate în urmări şi atât de singulare ca muzica polifonică, pictura în perspectivă, calculul infinitesimal şi producţia capitalistă de mărfuri (*v.* Büchel, 1975, pp. 28–87).

Dacă dorim să rezumăm pe scurt reforma descrisă până acum a modelului clasic al întemeierii ştiinţei, atunci putem spune:

(TS7) Obiectul propriu al ştiinţei sunt structurile şi relaţiile dintre elementele unei naturi unitare care pot fi descrise matematic, pot fi descoperite cu ajutorul cercetării experimentale planificate şi pot fi aplicate în tehnica utilă.

Dacă înlocuim în modelul clasic al întemeierii principiul (TS3) prin principiul (TS7) ajungem la ***modelul modern al întemeierii*** ştiinţei. Reformatorii moderni ai teoriei clasice a ştiinţei au menţinut pretenţia de adevăr şi siguranţă a ştiinţei nu în ultimul rând datorită faptului că ei s-au împotrivit monopolizării adevărului de către Biserică. De aceea, făcând abstracţie de cazuri particulare, ei nu au atribuit în mod univoc şi conştient rezultatelor experimentale o funcţie de control în raport cu aserţiuni teoretice generale.[9] Principiile (TS4) şi (TS6) rămân, prin urmare, valabile în modelul revizuit, alături de (TS1) şi (TS2). Calea descrisă în (TS5) a fost numită şi analiză (ascensiune spre principii) şi sinteză (coborâre spre fapte) şi de aceea demersul a fost numit, potrivit modelului modern al întemeierii ştiinţei, şi ***metodă analitic-sintetică***, care trebuia să-şi păstreze, lucru de subliniat, valabilitatea şi pentru matematică (analiză drept căutare a axiomelor, sinteză ca demonstraţie a

teoremelor pe baza axiomelor). Faptul că fizica şi matematica au fost în acest fel situate în mare măsură în paralel este o consecinţă nemijlocită a pretenţiei de adevăr care a rămas valabilă fără schimbare (TS4).

Una dintre caracteristicile cele mai importante ale modelelor întemeierii ştiinţei este, cum am văzut, evidenţierea unei baze de cunoaştere sigure şi de nezdruncinat, ca şi afirmaţia că propoziţiile adevărate ale ştiinţei aparţin fie acestei baze, fie pot fi derivate în mod logic din această bază. După felul cum este determinată mai de aproape baza de cunoaştere, pot fi distinse, în acest punct — aici mai întâi destul de schematic — două importante variante speciale ale modelului modern al întemeierii: raţionalismul şi empirismul. Reflecţia fundamentală a *raţionaliştilor* este supoziţia că raţiunea omenească (*ratio*), ca reproducere creată de Dumnezeu a raţiunii divine sau ca produsul cel mai înalt şi specific omenesc al evoluţiei vieţii, este în acord principial cu forma realităţii şi că, prin urmare, structurile gândirii şi structurile realităţii se aseamănă unele cu altele. De aceea raţionaliştii se străduiesc să găsească baza întregii cunoaşteri în judecăţile *a priori* ale raţiunii. Aceste judecăţi *a priori* ale raţiunii reprezintă o bază a cunoaşterii sustrasă îndoielii tocmai deoarece sunt independente de orice experienţă exterioară, variabilă şi schimbătoare, şi sunt accesibile direct, cu anumite sforţări, oricărui subiect gânditor. Ştiinţei adevărate îi aparţin desigur şi toate propoziţiile ce pot fi derivate din judecăţile de raţiune; este adevărat că raţionaliştii au mers arareori atât de departe încât să presupună că toate propoziţiile pe care le putem afirma despre lume cu bune temeiuri ar fi derivabile din judecăţile *a priori* de raţiune. Multe judecăţi de experienţă sunt stabilite pe temeiul percepţiei externe şi pot să-şi reclame pe deplin dreptul la existenţă; bineînţeles că ele trebuie să fie în acord cu cadrele cunoaşterii *a priori* şi pot eventual să pretindă o valabilitate provizorie, „ipotetică", neaparţinând, aşadar, ştiinţei autentice. Baza de cunoaştere *a priori* fixează de aceea, după raţionalişti, cadrele şi temelia pentru orice cunoaştere particulară. Schiţa unei ştiinţe universale unitare este legată nemijlocit cu teoria raţionalistă a ştiinţei. Acestei schiţe îi corespunde, în cele din urmă, reprezentarea despre o metodă ştiinţifică unitară, care, ţinând seama de starea lucrurilor, nu putea fi decât cea matematică; şi astfel, cerinţa de a proceda în felul geometriei, *more geometrico*, a fost un slogan curent al filosofiei raţionaliste (geometria era încă, şi la începutul epocii moderne, disciplina exemplară a matematicii, cel puţin pentru cei ce nu stăteau în frontul cel mai înaintat al cercetării matematice; *v.*, de exemplu, Parkinson, 1981).

Nu este greu de observat că cea mai însemnată şi grea problemă a abordării raţionaliste constă în a prinde corect şi a descrie în mod pur baza de cunoaştere, adică de a evita arbitrariul reflecţiei interne a raţiunii şi de a garanta izolarea ei de orice experienţă empirică. Soluţiile pe care le-au propus raţionaliştii sunt în mod precumpănitor dovezi ale caracterului insolubil al acestei probleme. Unii reprezentanţi radicali par să fi recunoscut drept adevăruri *a priori* de raţiune numai propoziţii analitic adevărate (propoziţii ce sunt adevărate numai pe temeiul semnificaţiei cuvintelor ce intervin în ele), al căror adevăr nu poate fi pus, firește, la îndoială, şi care, pe de altă parte, nu permit să se derive logic nici un fel de propoziţii sintetice (propoziţii a căror valoare de adevăr poate fi stabilită numai cu ajutorul experienţei empirice), aşadar nici un fel de enunţuri despre lume. (Numai declinul culturii logice a putut să lase nedescoperit acest defect !)

Alţii, cu deosebire cartezienii, adică adepţii marelui Descartes, au apelat, în strâmtoarea în care se găseau, la criterii ale evidenţei: tot ceea ce ne apare încă „clar" şi „distinct",

după aplicarea riguroasă a unui scepticism extrem, trebuie să poată fi adoptat ca judecată de raţiune *a priori* (*v.* Rod, 1962). Aceste criterii rămân nebuloase chiar dacă ni se explică că o idee este „clară" când conţinutul ei este nemijlocit prezent şi evident pentru gândirea noastră şi că o idee este „distinctă" când toate elementele componente ale definiţiei ei sunt idei clare (Descartes, *Oeuvres* VIII, 1, p. 16 şi urm.). Propoziţia „Gândesc, deci exist" (*Cogito, ergo sum*), pe care cu timpul o ciripesc chiar şi vrăbiile de pe acoperişuri, este după cartezieni cea mai profundă judecată *a priori* de raţiune. În cazul unei interpretări binevoitoare, vom putea privi această propoziţie cu siguranţă neîndoielnică, ca o condiţie necesară sub care experienţa devine abia posibilă: şi anume drept condiţia potrivit căreia toate reprezentările sunt legate de un subiect existent. La o examinare mai atentă, fundamentul cartezian al cunoaşterii pare să se apropie de o tautologie cu totul banală, adică, din nou, de un adevăr analitic: nici o cunoaştere fără subiect cunoscător, nici o gândire fără un subiect gânditor — aşa folosim noi expresii ca „gândire" şi „cunoaştere", în opoziţie cu exprimări ca „fulgeră şi tună". Chiar şi acela care va resimţi această interpretare ca prea lipsită de respect va considera problema explorării celei mai celebre dintre toate judecăţile de raţiune ale raţionaliştilor ca o chestiune ce merită cea mai mare atenţie (Descartes, *Meditationes* II, pp. 3–8).

În opoziţia cea mai netă ce poate fi gândită faţă de raţionalişti, *empiriştii* au respins categoric teza centrală a raţionaliştilor despre acordul dintre structurile gândirii şi ale realităţii. Dacă dorim să exprimăm convingerea de bază a tuturor empiriştilor printr-o formulă, atunci am putea să o enunţăm după cum urmează: este pur şi simplu imposibil să câştigăm o înţelegere a alcătuirii şi legilor lumii reale prin simplă cugetare sau numai prin reflexia raţiunii noastre; pentru a realiza acest lucru sunt necesare cu deosebire observaţia, percepţia şi experimentul, pe scurt controlul empiric. Astfel, *empiriştii clasici*, care se mişcă încă în cadrele modelului întemeierii, au stabilit enunţurile sintetice singulare drept bază a oricărei cunoaşteri şi au considerat numai aceste enunţuri de bază, ca şi enunţurile derivabile din enunţurile de bază, drept ştiinţifice (Hume, *Cercetare*, subcap. 4, prima parte). Fără îndoială că ei încearcă în acest fel să se refere la siguranţa noastră intuitivă şi pe deplin îndreptăţită în percepţiile şi experienţele din viaţa de fiecare zi, deşi această siguranţă nu este, la rândul ei, uşor de întemeiat.

Poziţia empiristă a fost în mod tradiţional susţinută permanent de puternice reţineri şi rezerve împotriva oricărui gen de speculaţie metafizică adâncă şi incontrolabilă. În opoziţie cu raţionaliştii, empiriştii au pledat, de aceea, pentru o limitare viguroasă a câmpului de competenţe al filosofiei. Filosofia nu se mai înfăţişează, cum se înfăţişa încă la raţionalişti, cu pretenţia de a fi regină a ştiinţelor şi de a da ştiinţelor particulare fundamentul lor cel mai adânc; cercetările filosofice urmează să se limiteze cu deosebire la interogaţii logice, epistemologice, de teoria ştiinţei şi de morală; obiectul lor nu mai este realitatea însăşi, ci enunţuri ale ştiinţelor particulare despre realitate. Totodată, din poziţia empiristă rezultă o diferenţiere clară între *ştiinţe formale* şi *ştiinţe empirice:* în timp ce ştiinţele empirice încearcă să dobândească enunţuri despre realitate prin recurs la percepţie, observaţie şi experiment, ştiinţele formale, cum sunt logica şi matematica, cercetează doar relaţii semantice între concepte şi propoziţii.

Este de altfel clar că şi filosofia aparţine ştiinţelor formale. Plecând de aici va deveni nemijlocit clar şi nucleul *empirismului logic* de mai târziu — şi anume, afirmaţia că orice

propoziţie cu sens ştiinţific este fie analitică, fie sintetică şi că propoziţiile analitice vor fi cercetate prin analiza logică a semnificaţiei, ce ţine de ştiinţele formale, iar propoziţiile sintetice prin relaţia lor cu baza empirică a cunoaşterii, în cadrele ştiinţelor empirice (*v.*, de exemplu, Ayer, 1958, p. 44 şi urm., 73 şi urm., pp. 100–103).

Abandonarea pretenţiei filosofiei la statutul de ştiinţă despre realitate şi distincţia metodologică dintre ştiinţele formale şi empirice sunt un merit însemnat şi până astăzi influent al empirismului. Trebuie să ne întoarcem însă acum spre slăbiciunea lui hotărâtoare. Ea stă, cum ne putem da seama uşor, în problematica trecerii de la baza de cunoaştere empiristă la celelalte enunţuri ştiinţifice. Neîndoielnic că şi empirismul insista ca enunţurile ştiinţifice să treacă dincolo de cadrele înguste ale propoziţiilor sintetice singulare, pe de o parte, deoarece ele sunt adesea cuantificate şi generale, pe de altă parte, deoarece ele sunt uneori adânci şi teoretice. Nu rareori, ele posedă ambele caracteristici. Cum poate fi însă justificată trecerea argumentativă de la o mulţime finită la propoziţii sintetice singulare la doar un singur enunţ general sau teoretic ? Străduinţele zadarnice de a răspunde în mod satisfăcător la această întrebare au dus, în cele din urmă, la prăbuşirea deplină a modelului întemeierii ştiinţei şi prin aceasta la o nouă imagine a ştiinţei.

Înainte însă de a ne consacra, într-un subcapitol separat, acestei dezvoltări importante, suntem datori să indicăm pe scurt, că şi abordarea *filosofică transcendentală*, care este în esenţă un proiect epistemologic, trebuie privită ca o altă variantă a modelului modern al întemeierii din teoria ştiinţei, un model care, potrivit intenţiei sale, încearcă să evite tocmai neajunsurile proprii atât raţionalismului, cât şi empirismului. Dacă se menţine pretenţia de adevăr şi de sustragere faţă de îndoială a ştiinţei – şi asupra acesteia insistă de fapt filosofii de orientare transcendentală – atunci poate fi într-adevăr o strategie atractivă de a răspunde problemei posibilităţii unei ştiinţe neîndoielnice şi în acelaşi timp bazate pe experienţă cu indicaţia că anumite propoziţii fundamentale asigură mai întâi posibilitatea experienţei empirice şi, ca atare, trebuie să fie în mod neîndoielnic adevărate în orice experienţă empirică. De îndată ce este abandonat însă modelul întemeierii în întregul său şi, odată cu aceasta, pretenţia tradiţională de adevăr şi de siguranţă a ştiinţei, strategia filosofiei transcendentale va deveni de prisos, cel puţin în domeniul teoriei ştiinţei, căci nu va mai exista acea problemă pentru care ea se prezintă drept o soluţie.

3.4.3. Abandonarea modelului întemeierii şi raţionalismul critic

Să ne întoarcem la slăbiciunea sistematică hotărâtoare a empirismului clasic şi să ne facem, mai întâi, din nou clar că această slăbiciune decurge din două probleme subordonate: pe de o parte, trebuie să ne întrebăm cum trecem de la propoziţii sintetice singulare la propoziţii sintetice universale — această dificultate este desemnată în mod tradiţional ca *problemă a inducţiei*; pe de altă parte este de chibzuit cum putem trece de la propoziţii empirice la propoziţii teoretice — această dificultate o putem numi problema relaţiei dintre teorie şi experienţă. Dorim să discutăm ambele probleme independent una de cealaltă.

În cazul problemei inducției[11] va trebui, mai întâi, să caracterizăm problema însăşi în mod mai exact. Uneori inducția este înțeleasă ca o metodă cu ajutorul căreia putem găsi legi ale naturii pe baza unui număr finit de observații şi experimente singulare. Acest lucru este dificil în două sensuri. Mai întâi, nu putem discuta niciodată o relație directă între observații şi propoziții generale, ci numai o relație între diferite propoziții, aici, aşadar, între propoziții de observație (propoziții în care sunt descrise observații sau rezultate experimentale particulare) şi propoziții generale. Trebuie să rămânem permanent pe planul limbajului, căci numai aici avem voie să vorbim de relații logice sau de relații asemănătoare. Pe de altă parte, trebuie să distingem cu grijă întrebarea cu privire la contextul descoperirii teoriilor ştiințifice („*context of discovery*") de întrebarea privitoare la metoda întemeierii lor („*context of justification*"). Metoda descoperirii sau găsirii teoriilor ştiințifice ori a elementelor lor, legile naturii, poate fi, fără îndoială, greu descrisă şi nu poate fi redusă în mod sigur la inducție, aşa cum se întâmplă în modul de a vorbi schițat mai sus; căci aici au rolul lor şi alți factori cum sunt fantezia, cunoaşterea prealabilă, situația culturală şi socială şi altele. Ne vom limita de aceea la întrebarea mai simplă şi mai fundamentală pentru teoria ştiinței, întrebarea cu privire la metodele de întemeiere a aserțiunilor ştiințifice, şi prin aceasta vom concepe şi inducția ca un demers de întemeiere a aserțiunilor generale prin mijlocirea unui număr finit de propoziții sintetice singulare. (Să se observe în treacăt că inducția discutată aici trebuie distinsă şi de *principiul inducției complete*, care este aplicat mai ales în ştiințele formale.)

Întemeierea inducției poate fi înfățişată în diferite variante: formulată în mod general, ea constă din trecerea inductivă de la un număr finit de propoziții singulare de forma „Acest lucru are însuşirile F şi G" la concluzia că toate lucrurile care au însuşirea F au şi însuşirea G (sau că acest lucru este valabil pentru orice alt lucru F ales în mod arbitrar, sau că este valabil cel puțin cu o probabilitate mare).

Este clar că trecerea inductivă nu poate fi o relație de consecință logică; căci, în mod evident, nu este exclus ca toate premisele să fie adevărate dar concluzia să fie falsă – pur şi simplu deoarece concluzia afirmă „mai mult" decât premisele împreună. De o consecință logică ar putea fi vorba eventual dacă concepem trecerea inductivă ca un raționament eliptic, adică incomplet, care trebuie să fie întregit printr-un principiu al uniformității sau inductiv, care ar afirma aproximativ următoarele: regularitățile ce au fost observate în trecut, la un număr finit de lucruri, vor fi valabile şi în viitor, pentru alte lucruri. Principiul uniformității nu este însă în mod sigur analitic adevărat: el este, prin urmare, o propoziție sintetică şi, în acelaşi timp, generală. Atunci el trebuie să fie întemeiat, întemeiere care la rândul ei, potrivit credinței empiriste, nu poate avea loc decât în mod inductiv — şi de aici rezultă un fatal regres la infinit. Prin urmare şi această posibilitate de interpretare este înlăturată.

Nu putem noi oare eventual afirma însă că trecerea inductivă este valabilă cel puțin de cele mai multe ori ? Nici aceasta nu este o scăpare, căci am văzut tocmai că trecerile inductive nu sunt în nici unul din cazuri logic valide. Sau ar trebui să spunem mai bine că în trecerile inductive concluziile sunt valide numai cu mare probabilitate ? Din păcate şi această cale de retragere este închisă deoarece faptul că probabilitatea cu care sunt valide concluziile este mare nu poate fi întemeiat din nou decât cu referire la un principiu de uniformitate; şi dacă permitem probabilități după plac, prin urmare şi probabilități mici, nu am mai spus nimic atunci când vorbim de treceri inductive.

Rezultatul final al consideraţiilor noastre este uşor de văzut: problema inducţiei în formularea de mai sus — care este cea tradiţională — este de nedezlegat şi aceasta înseamnă: este lipsit de sens şi de prisos să căutăm forme de raţionament prin mijlocirea cărora să se poată conchide logic sau probabilistic de la un număr finit de propoziţii de observaţie singulare la alte propoziţii de observaţie sau chiar la propoziţii generale.

Multora acest rezultat final le va apărea ca prea riguros deoarece ei au sentimentul mai mult sau mai puţin clar că inducţia se aplică într-o formă sau alta în ştiinţă. În fapt, trecerile inductive pot fi înţelese şi ca expresie a convingerii subiective că evenimentele descrise prin concluzii se vor produce dacă evenimentele descrise prin premise s-au produs deja. Atunci trecerile noastre inductive sunt, într-o formulare tehnică, „enunţuri de probabilitate condiţionate subiectiv". La o caracterizare mai precisă a acestor enunţuri dorim să renunţăm. Şi fără o caracterizare mai exactă este însă clar că, în această interpretare, trecerile inductive nu mai sunt „raţionamente ce extind cunoaşterea", raţionamente în care concluziile spun ceva în plus despre viitor; căci aici este vorba doar de a formula în orice moment aşteptări subiective în raport cu cunoştinţe actuale. Întemeierea acestor aşteptări subiective ar putea să aibă loc, la rândul ei, eventual în cadrele unor consideraţii aparţinând unei teorii evoluţioniste a cunoaşterii. Admiţând că lumea noastră prezintă, în genere, anumite structuri de ordine, ar putea fi avantajos ca în domenii finite să aşteptăm în mod subiectiv o ordine şi o structură mai degrabă decât să o întemeiem „raţional", adică logic sau probabilistic.

Ultimele observaţii nu trebuie să fie nimic mai mult decât simple indicaţii cu privire la punctele de vedere potrivit cărora ar putea fi înţelese şi întemeiate demersuri ce sunt numite în mod tradiţional „inductive". În contextul nostru este vorba însă, în principal, de a înţelege că trecerea inductivă, ca demers de cunoaştere ce conservă adevărul de la baza de cunoaştere la enunţurile generale sau la alte enunţuri, nu poate fi întemeiată. Iar aceasta este, fără îndoială, o obiecţie ce cântăreşte greu împotriva acestui model.

Atât despre problema inducţiei. Rămâne se discutăm a doua dintre problemele empirismului amintit mai sus, şi anume ***problema relaţiei dintre teorie şi experienţă*** (*v.* W. Stegmüller, 1969–1973, vol. II). Baza de cunoaştere constă pentru empirişti din propoziţii protocol asupra cărora oamenii de ştiinţă competenţi se pot fixa. Vom numi predicatele nelogice ce pot interveni în propoziţiile protocol ***concepte de observaţie***. Dacă empiriştii afirmă, acum, că în cadrul modelului lor de întemeiere poate fi legitimată o trecere de la baza de cunoaştere la propoziţii teoretice, atunci ei trebuie să ceară ca toţi termenii ştiinţifici, şi cei teoretici, să poată fi definiţi prin concepte de observaţie. Într-adevăr, această cerinţă aparţine de mult timp nucleului programului empirist; dar ea este, cum a reieşit între timp, una ce nu poate fi satisfăcută.

Acest lucru a fost dovedit chiar de către empirişti de seamă, şi anume cu referire la aşa-numitele concepte dispoziţionale. Dispoziţiile sunt însuşiri ale obiectelor şi organismelor pe baza cărora ele reacţionează într-un anumit mod în condiţii determinate, de exemplu însuşirea de a fi casabil, solubilitatea în apă, inteligenţa sau bunăvoinţa. Un obiect este solubil în apă dacă el se dizolvă cu condiţia ca să fie scufundat în apă, iar un om este inteligent dacă el poate soluţiona în mod adecvat problemele ce îi sunt puse în faţă. Predicatele ce exprimă dispoziţii se numesc concepte dispoziţionale şi este clar că în ştiinţe sunt utilizate multe concepte dispoziţionale, că nu puţine predicate, în opoziţie cu prima

impresie, pot fi definite drept *concepte dispoziționale*, de exemplu „dur" în sensul că „nu poate fi zgâriat de oțel", sau „albastru" în sensul de „radiație a luminii albe din punct de vedere fizic, emisă în spectrul de radiație de la $4{,}3.10^{-5}$ cm la $4{,}8.10^{-5}$ cm".

Se poate însă dovedi într-un mod foarte general, și cu ajutorul unor mijloace logice foarte simple, că un concept dispozițional nu poate fi definit complet, în mod principial, prin concepte de observație. Temeiul hotărâtor pentru aceasta stă în aceea că dispozițiile reprezintă în cele din urmă, întotdeauna, relații logice și, prin aceasta, relații generale între condițiile în care are loc testul și genurile de reacție.

Nici problema relației dintre teorie și experiență nu poate fi soluționată, ca și problema inducției, în cadrul modelului empirist al întemeierii științei.

Dacă mai reflectăm o dată asupra obiecțiilor care au fost produse împotriva diferitelor variante ale modelului întemeierii, atunci fiecare dintre aceste obiecții, luate în sine, poate să nu aibă o pondere deosebită. Luate împreună, ele duc însă la prăbușirea modelului întemeierii, cu deosebire cu referire la pretenția înaltă de adevăr și siguranță pe care au susținut-o în mod tradițional știința și teoria științei. Putem rezuma cele de mai sus spunând că întreaga cunoaștere științifică nu este câtuși de puțin neîndoielnică, definitivă și de nezdruncinat; iar în măsura în care pretenția ei tradițională este răspândită și acceptată și astăzi, ea trebuie și poate fi combătută cu temeiuri bune.

Dacă însă cunoașterea științifică nu este neîndoielnică, definitivă și de nezdruncinat, ci după toate aparențele în mod constant criticabilă și provizorie, este ea atunci arbitrară și întâmplătoare ? Noua imagine a științei, care a luat naștere după prăbușirea modelului întemeierii, încearcă să scape de această consecință penibilă și să facă plauzibil că părăsirea pretenției de adevăr și siguranță este compatibilă cu menținerea raționalității științifice.

Prima abordare din teoria științei care marchează o ruptură radicală cu modelul întemeierii științei și a devenit punctul de plecare al teoriei moderne a științei din secolul XX este *raționalismul critic*, ale cărui trăsături de bază dorim să le schițăm la sfârșitul acestui capitol (*v.* Popper, 1971; 1972; 1973).

Caracteristic pentru raționalismul critic este rolul fundamental pe care îl joacă *ideea criticii* în dezvoltarea științei. Potrivit acestei idei, teoriile și aserțiunile științifice nu trebuie să ridice pretenția unui monopol al adevărului și nu trebuie să se imunizeze față de orice obiecție posibilă, ci, dimpotrivă, să fie făcute accesibile unui control și unei testări competente; și ele trebuie să fie respinse în mod consecvent atunci când pot fi criticate cu succes. Teoriile științifice, ca aserțiuni profunde asupra unor domenii de obiecte ce nu pot fi percepute, sunt tocmai atunci accesibile unei critici și testări când din ele pot fi derivate un număr cât de mare posibil de propoziții de observație, care acum sunt numite, uneori, *propoziții de bază*. (Se presupune că asupra valorii de adevăr a propozițiilor de bază se poate decide, dar această presupunere poate, firește, așa cum am văzut, să fie întemeiată în cele din urmă doar în mod epistemologic.) Va trebui, prin urmare, să verificăm, să testăm și să criticăm cât se poate de sever teoriile științifice cu ajutorul consecințelor observabile al explicațiilor și prognozelor ce pot fi derivate din ele. Mulțimea de propoziții de bază, fie ele adevărate sau false (în ambele cazuri ele servesc testării !), ce pot fi derivate dintr-o teorie, este numită *conținutul empiric* al lui T. Cu ajutorul acestui concept, raționaliștii critici formulează un criteriu foarte simplu al *științei* sau al *delimitării* științei — un criteriu prin care se disting teoriile științifice și pot fi delimitate de alte aserțiuni:

(TS8) O aserţiune sau o mulţime de aserţiuni („teorie") este ştiinţifică tocmai atunci când are conţinut empiric.

Criteriul ştiinţei (TS8) garantează tocmai posibilitatea testării teoriilor ştiinţifice pe baza observaţiilor şi a experimentelor ce sunt descrise în propoziţii de bază; această posibilitate este numită, uneori, şi falsificabilitate, şi de aceea principiul (TS8) este exprimat adesea prin formularea că teoriile sunt tocmai atunci ştiinţifice când sunt falsificabile.

Deşi (TS8) arată simplu şi uşor de cuprins cu privirea, este important să ne facem pe deplin clare două lucruri. Mai întâi că, prin (TS8) nu se mai cere, aşa cum s-a cerut în concepţia empiristă, ca teoriile ştiinţifice să fie derivate din enunţuri de bază, ci invers, ca propoziţiile de bază să fie derivate din teorii ştiinţifice. Tocmai în această schimbare se exprimă abandonarea modelului întemeierii ; căci baza cunoaşterii (aici propoziţiile de bază, conţinutul empiric al unei teorii) nu mai serveşte ca punct de plecare pentru derivare de consecinţe, ci ca punctul final al acestei derivări — şi, prin aceasta, nu asigurării definitive, ci doar testării şi controlului provizoriu al teoriei.

Pe de altă parte, trebuie să vedem clar că prin principiul (TS8) nu se afirmă câtuşi de puţin că fiecare teorie ştiinţifică ar fi criticabilă şi falsificabilă, în sensul că ar fi dovedită drept falsă. Criteriul (TS8) nu priveşte reguli ale acceptării sau respingerii unei teorii, ci numai principiul testabilităţii empirice a aserţiunilor ştiinţifice, indiferent de faptul că în cazul executării acestei testări ele se vor dovedi false sau nu. Şi teoriile false se pot dovedi, potrivit principiului (TS8), pe deplin ştiinţifice ! Şi, în sfârşit, trebuie amintit că (TS8) este un criteriu comparativ: după (TS8), o teorie poate să fie mai mult sau mai puţin ştiinţifică potrivit mărimii conţinutului ei empiric. De aceea este firesc să se ceară pe baza lui (TS8) construirea unor teorii cu conţinut empiric cât mai amplu, teorii ce pot fi, prin urmare, controlate deosebit de amănunţit şi testate deosebit de sever.

Criteriul ştiinţei (TS8) ne recomandă cu insistenţă să formulăm şi un *criteriu de testare* ce reglează acceptarea şi respingerea teoriilor. Dacă conţinutul empiric al unei teorii cuprinde cel puţin o propoziţie falsă — o asemenea propoziţie se numeşte falsificator — aceasta înseamnă că noi putem deriva logic din T o propoziţie falsă. Un falsificator dovedeşte astfel că teoria în al cărei conţinut empiric stă trebuie să fie falsă; cel puţin aşa se afirmă în abordarea iniţială a raţionalismului critic. Falsificatorii, prin urmare anumite propoziţii de observaţie recunoscute ca false, pot fi adesea distinşi, ce-i drept, numai dacă se recunoaşte o altă teorie ca acceptabilă, o teorie din care falsificatorii decurg în mod logic; căci adesea falsificatorii sunt rezultate experimentale a căror stabilire presupune, la rândul ei, corectitudinea acelei teorii potrivit căreia au fost construite şi utilizate instalaţiile experimentale (de exemplu în optică, în teoria căldurii sau în statică). Pe scurt, falsificatorii trebuie la rândul lor să fie sprijiniţi prin teorii coroborate. Aceste consideraţii conduc la următorul *criteriu de testare sau de falsificare*:

(TS9) O teorie ştiinţifică este socotită falsificată şi trebuie să fie respinsă numai atunci când:
— conţinutul empiric al lui T cuprinde un falsificator a;
— există o teorie coroborată T′, cu T′ — a.

O teorie este socotită ca provizoriu coroborată şi acceptabilă numai atunci când nu poate să fie falsificată.

Şi criteriul de falsificare (TS9) face pe deplin clar că raţionaliştii critici resping în totalitate vechiul model al întemeierii ştiinţei. Căci potrivit lui (TS9) o teorie poate fi definită ca falsificată (infirmată, dovedită a fi falsă), dar nu poate fi coroborată definitiv (probată, dovedită drept adevărată). Această asimetrie se datorează unui fapt logic foarte simplu: dacă vom deriva în mod logic, în sensul indicat deja, dintr-o propoziţie S propoziţii false, atunci S trebuie să fie falsă; dacă, dimpotrivă, vor fi derivate logic din S propoziţii adevărate, atunci S poate să fie adevărată, dar şi falsă; căci şi din propoziţii false pot fi derivate logic corect propoziţii adevărate. Iar teoriile până acum coroborate nu trebuie, potrivit raţionalismului critic, să fie vreodată sustrase unei testări critice. Teoriile ştiinţifice coroborate nu reprezintă niciodată o cunoaştere definitiv asigurată.

Chiar dacă falsificabilitatea reprezintă trăsătura esenţială a teoriilor ştiinţifice şi încercarea de falsificare este cea mai importantă activitate a omului de ştiinţă, raţionaliştii critici nu sunt câtuşi de puţin înclinaţi să părăsească ideea progresului dezvoltării ştiinţifice. În timp ce în modelul întemeierii progresul ştiinţific poate fi conceput, în mod firesc, ca o adunare sau „acumulare" continuă a unor adevăruri definitive, raţionaliştii critici trebuie să se mulţumească cu reprezentarea că teoriile ştiinţifice ce se succed se apropie în mod continuu de adevăr — o concepţie, desigur, nu neproblematică, căci adevărul este tocmai ceea ce nu este cunoscut (*v.* Popper, 1972, pp. 44–74, 347–368). Totuşi cerinţa apropierii mai mari de adevăr trebuie să intre în regulile de acceptare şi de respingere ale raţionalismului critic. O teorie T_2 va trebuie abia atunci să fie acceptată în locul unei teorii falsificate T_1, dacă T_2 este cu adevărat mai „bună" decât T_1. Aceasta înseamnă pentru raţionaliştii critici: dacă T_2 cuprinde mai puţini falsificatori sau mai multe propoziţii adevărate decât T_1 şi poate şi dacă T_2 este mai simplă decât T_1 şi permite să se descopere mai multe probleme interesante de cât T_1. Această idee a progresului nu este însă cuprinsă în principiul (TS9); în acesta sunt date numai câteva condiţii necesare pentru acceptarea şi respingerea teoriilor. Dincolo de principiul (TS9), raţionaliştii critici susţin, în consecinţă, şi un *criteriu al progresului*:

(TS10) Dacă T_1 şi T_2 sunt două teorii ştiinţifice, atunci T_1 va fi respinsă în favoarea lui T_2 numai atunci când:

— T_1 este falsificată,

— T_2 cuprinde logic mai multe propoziţii de bază adevărate sau mai puţine false decât T_1,

— T_2 este mai simplă decât T_1, ceea ce înseamnă că permite o explicaţie sistematică a unor fenomene care nu au fost corelate mai înainte,

— în raport cu T_1, T_2 permite să se descopere probleme noi, de altă natură şi interesante.

Criteriile (TS8), (TS9) şi (TS10) pot fi considerate drept nucleul raţionalismului critic, care este numit uneori şi *falsificaţionism* sau *model ipotetic deductiv al ştiinţei*. „Spiritul" ce respiră în această abordare din teoria ştiinţei nu poate fi însă descris mai bine decât prin cuvintele protagonistului său, Karl Raimund Popper:

„Metoda ştiinţei este metoda conjecturilor îndrăzneţe şi a încercărilor ingenioase de a le infirma ... Nu ne putem asigura niciodată în mod absolut că teoria noastră nu este şubredă. Tot ce putem face este să căutăm conţinutul de falsitate al celei mai bune teorii a noastre. Aceasta o facem în măsura în care căutăm să o infirmăm, ceea ce înseamnă în măsura în care o testăm sever în lumina întregii noastre cunoaşteri obiective şi a inventivităţii noastre. Este, firește, întotdeauna cu putinţă ca teoria să fie falsă, chiar şi dacă ea rezistă tuturor testelor ..."

Dar în acest caz:

„avem pe deplin un bun temei pentru a presupune că ea nu are un conţinut de falsitate mai mare decât premergătoarea ei ... şi că noua teorie reprezintă o apropiere mai mare de adevăr decât cea veche." (Popper, 1973, p. 95 şi urm.)

Astăzi raţionalismul critic, cel puţin configuraţia lui originară simplă schiţată aici, nu mai poate rezista unei critici metodologice mai exacte. În cele două capitole ce urmează vom vedea că teoria ştiinţei trebuie să fie elaborată astăzi mult mai detaliat şi că ea respinge în mod necondiţionat unele dintre cele mai importante idei de bază ale raţionalismului critic. Dar meritul său istoric rămâne acela de a fi rupt în mod hotărât cu modelul tradiţional al întemeierii ştiinţei.

3.4.4. Prezentarea standard a teoriilor ştiinţifice bazate pe experienţă

Reflecţiile metodologice asupra structurii şi statutului teoriilor ştiinţifice bazate pe experienţă, inaugurate la începutul secolului al XX-lea cu încercările empiriştilor logici de a indica printr-un criteriu al sensului caracteristicile enunţurilor ştiinţifice bazate pe experienţă, încercări care au dus până la mijlocul secolului la o prezentare standard în mare măsură acceptată a teoriilor ştiinţifice bazate pe experienţă (CS)*, presupuneau în general un punct de vedere al unităţii ştiinţei. Acest punct de vedere era fără îndoială o reacţie la obiecţii masive împotriva orientării în prea mare măsură după ştiinţele naturii a teoriei ştiinţei, care avea, desigur, temeiurile sale istorice, dar nu părea să dea socoteală de dezvoltarea fructuoasă a ştiinţelor sociale şi a ştiinţelor spiritului (*Geisteswissenschaften*) începând aproximativ de la mijlocul secolului al XIX-lea. CS nu poate, ce-i drept, la rândul ei, să-şi nege orientarea spre ştiinţele naturii, dar apare totuşi în mod provocator cu pretenţia că este obligatorie din punct de vedere metodologic pentru toate ştiinţele bazate pe experienţă. Deoarece CS este punctul de plecare atât pentru dezvoltarea mai departe a teoriei ştiinţei până în prezent, ca şi pentru dezvoltarea unor metodologii dualiste, care acordă ştiinţelor sociale şi ştiinţelor spiritului un statut specific, ea merită o prezentare mai minuţioasă (*v.* Suppe, 1974, pp. 3–118).

---

* Prescurtare pentru concepţia standard. (*n.tr.*)

Trebuie, bineînţeles, să amintim că teoria modernă a ştiinţei s-a înfăţişat, la începutul dezvoltării ei, ca o mişcare de iluminare (*Aufklärungsbewegung*). Cercul de la Viena a produs o scriere programatică privitoare la „concepţia ştiinţifică despre lume", scriere în care teoria empiristă a ştiinţei a fost prezentată drept încercarea de a elibera ştiinţa modernă, accesibilă până atunci doar unor cercuri restrânse, de balastul ei metafizic şi teologic şi de a o face prin aceasta mai transparentă şi mai criticabilă, prin reducerea ei la moduri de cunoaştere comune şi accesibile oricui (observare, experiment) şi prin clarificarea structurii teoriilor ei. Această contribuţie în teoria ştiinţei a fost caracterizată explicit, cel puţin de autorii scrierii amintite (Carnap, Neurath, Hahn), ca parte a dezvoltării educaţiei poporului şi pusă în relaţie cu mişcarea muncitorească a anilor '20 (*v.* Hahn şi alţii, 1929 şi Kraft, 1968).

Dacă dezvoltarea ştiinţei naturii în secolul al XX-lea a confirmat trăsăturile generale de bază ale teoriilor ştiinţifice bazate pe experienţă în măsura în care, de fapt, teoriile ştiinţifice bazate pe experienţă s-au înlocuit unele pe altele într-o succesiune mai mult sau mai puţin rapidă, aceasta s-a datorat nu în ultimul rând împrejurării că ştiinţa naturii a jucat începând de la mijlocul secolului al XIX-lea un rol calitativ nou. Abia în această perioadă fizica epocii moderne a fost dezvoltată până la un nivel de maturitate care a permis aplicarea ei tehnică cuprinzătoare. Dezvoltarea rapidă a aşa-numitei revoluţii industriale, pornite de aici, în care ştiinţa naturii a fost implicată într-un mod organic, a contribuit până astăzi la accelerarea constituirii teoriilor.

Şi există bune temeiuri pentru teza că revoluţia industrială anunţă din nou o schimbare a altor domenii ale culturii şi societăţii profund asemănătoare celei care s-a produs la începuturile antichităţii şi ale epocii moderne timpurii. Realizarea pentru prima dată a pieţei economice mondiale şi schimbarea stilurilor artistice clasice în pictură, literatură şi muzică ar putea fi două indicaţii foarte diferite în sprijinul acestei afirmaţii. În acest fel, cele mai importante perioade în dezvoltarea istorică a teoriei ştiinţei par să fie legate, în importantele momente de impuls evoluţionist, de istoria generală a societăţii europene.

Situaţia istorică şi socială în care a luat naştere metodologia modernă a ştiinţei bazate pe experienţă face de înţeles că CS a apărut ca extindere a principiilor generale ale modelului ipotetico-deductiv, care trebuie să clarifice în primul rând relaţia dintre planul teoretic şi empiric şi să dea socoteală de cerinţa unei transparenţe sporite a constituirii teoriilor.

La prima vedere, se pare că putem deosebi uşor propoziţiile empirice de cele teoretice, prin aceea că propoziţiile empirice se raportează la domenii observabile sau senzorial perceptibile, iar propoziţiile teoretice, dimpotrivă, nu. Dar lucrurile nu sunt, din păcate, atât de simple: căci noi ajungem la greutăţi de îndată ce trebuie să stabilim mai exact ce este observabil, înainte de toate fiindcă în orice observaţie intervin întotdeauna teorii — pe de o parte în măsura în care observaţiile presupun în mod constant satisfacerea unor condiţii normale, în cazul de faţă pentru aparatele de măsurare, care la rândul lor nu pot fi testate decât prin mijlocirea teoriilor, pe de altă parte în măsura în care selecţia şi folosirea observaţiilor şi experimentelor este condusă permanent de teorii. Această îmbucare a observaţiei şi teoriei, care se întâlneşte astăzi faptic întotdeauna în ştiinţă şi care este întipărită de tradiţia noastră culturală şi ştiinţifică, este desemnată adesea şi prin expresia *încărcătura teoretică* a tuturor observaţiilor ştiinţifice.

Firește că noi putem distinge, adesea, pentru un moment oarecare dat, între teorii acceptate și teorii discutate (supuse încă testării). Aceasta ne dă posibilitatea să schițăm cel puțin un *concept relativizat al observabilității*, aproximativ în forma următoare:

B (1) Dacă T este o teorie, atunci o propoziție S este numită *propoziție de observație relativ la T*, dacă valoarea ei de adevăr poate fi stabilită pe temeiul percepțiilor senzoriale și a unor teorii acceptate, dar independente în raport cu T.

(2) Mulțimea propozițiilor de observație relative la o teorie T se numește *limbaj de observație relativ la T*, iar vocabularul nelogic și nematematic a unui limbaj de observație relativ la T se numește *vocabular de observație relativ la T* sau mulțime de concepte de observație (concepte empirice) *relative la T.*

(3) Fiecare concept descriptiv al lui T, ce nu aparține vocabularului de observație relativ la T, se numește *concept teoretic al lui T*; mulțimea conceptelor teoretice ale lui T este atunci în mod firesc *vocabularul teoretic al lui T*, iar propozițiile lui T ale căror concepte descriptive sunt în totalitate teoretice se numesc *propoziții teoretice ale lui T.*

Potrivit lui (B) propozițiile de observație și conceptele empirice nu sunt stabilite o dată pentru totdeauna, chiar dacă ele trebuie să fie stabilite provizoriu, de fiecare dată, pentru anumite teste ale teoriilor. Nu se destramă oare prin aceasta orice bază stabilă a teoriilor noastre științifice ? Reflecțiile epistemologice ne arată că percepțiile sensoriale pot fi privite inițial foarte bine ca temelii demne de încredere ale cunoașterii; într-o societate impregnată de istorie, cultură și tradiție, această temelie nu mai poate fi, ce-i drept, izolată și identificată în mod pur. Dacă acest amestec de percepție și teorie, căruia îi suntem supuși în mod constant și astăzi, nu ar fi, în ansamblul său, în cea mai mare parte adecvat, noi nu am putea, fără îndoială, să supraviețuim (nerealizarea acestei posibilități nu pare să mai poată fi exclusă în zilele noastre). Astfel noi putem avea încredere până acum în acest amestec, ceea ce nu înseamnă însă decât că nu trebuie să îl răsturnăm în întregul său, dar, totuși, fiecare parte singulară, ca și orice bucată nouă, rămân permanent supuse criticii și pot fi eliminate.

Cu ajutorul lui (B) noi putem, de fiecare dată, în mod provizoriu și relativ la o anumită teorie, să distingem planul empiric de cel teoretic și este într-adevăr o sarcină centrală a teoriei științei să prezinte relația dintre ambele planuri în construcția unei teorii. În acest caz trebuie luate în considerare îndeosebi următoarele puncte de vedere:

— Noi distingem toate propozițiile teoriei potrivit conceptelor lor teoretice și empirice.

— Oricărei teorii, ce conține anumite propoziții teoretice, i se adaugă unele propoziții interpretative, care cuprind în parte concepte teoretice, în parte concepte empirice, propoziții care sunt legi ale naturii și nu trebuie, desigur, să contrazică propozițiile teoretice ale teoriei.

— Din propozițiile teoretice și propozițiile interpretative luate împreună trebuie să fie derivabile unele propoziții empirice.

În afară de acestea, teoreticienii clasici ai științei doresc să păstreze cât mai reduse posibil presupozițiile ontologice ale unei teorii. De aceea ei cer, pentru cazul lor ideal un

limbaj al teoriei care nu conţine cuantificări ale noţiunilor abstracte, un limbaj care, văzut din punct de vedere logic, este „în logica predicatelor de ordinul întâi cu identitate".

Dacă rezumăm aceste puncte de vedere, ajungem la *concepţia standard* iniţială a *teoriilor ştiinţelor naturii*, o concepţie care nu mai arată, să sperăm, atât de formal şi de abstract cum este cazul la o primă privire:

(PS) T este o *teorie ştiinţifică bazată pe fapte* dacă sunt satisfăcute următoarele condiţii:

(1) T este formulată în limbajul L al logicii predicatelor de ordinul întâi cu identitate.

(2) Fiecare concept din L aparţine unuia din următoarele vocabulare:
(i) vocabularului logic şi matematic V_L
(ii) vocabularului de observaţie V_O
(iii) vocabularului teoretic V_T.

(3) Există o mulţime T_P de legi ale naturii, aparţinând lui T, ale cărei concepte nelogice şi nematematice aparţin toate lui V_T

(4) Există o mulţime Z de propoziţii interpretative aparţinând lui T pentru care sunt valabile următoarele:
(i) Z este finită şi compatibilă logic cu V_P.
(ii) Orice concept nelogic sau nematematic din Z aparţine lui V_O şi V_T.
(iii) Fiecare propoziţie din Z conţine cel puţin un concept din V_O şi un concept din V_T în mod constitutiv.
(iv) Orice propoziţie din Z este o lege a naturii.
(v) Există propoziţii de observaţie PO, astfel încât este valabil: $T_P \cup Z \vdash PO$.

(5) T_P şi Z sunt ordonate în mod logic (în cazul de faţă axiomatizate).

Concepţia standard (CS) poate să fie, evident, supusă unor modificări şi rafinări variate. Ne vom opri însă la acest model simplu. Căci el transmite oricum o impresie cu privire la felul în care, potrivit reprezentărilor teoriei moderne clasice asupra ştiinţei, o teorie ştiinţifică poate reuni conţinut empiric şi profunzime teoretică; într-o formulare mai laxă, poate conţine şi raportare la realitatea cotidiană, şi pătrundere spre ceea ce este esenţial.[12]

3.4.5. Cotitura holistă a teoriei ştiinţei

Prezentarea standard a teoriilor ştiinţifice este o elaborare a criteriului ştiinţei (TS8) şi se obişnuieşte să fie legată de criteriile de testare (TS9) şi (TS10). Unii teoreticieni ai ştiinţei au câştigat însă foarte repede impresia că (CS) în corelaţie cu (TS9) şi (TS10) schiţează o imagine prea simplă a construcţiei şi a demersului de testare ale teoriilor ştiinţifice. Această impresie s-a cristalizat în esenţă în trei cercuri de probleme:

— Dacă teza încărcăturii teoretice a limbajului de observaţie, care este adoptată odată cu (B) în (CS), este corectă, atunci, chiar şi numai din această cauză, testarea teoriei este mai puţin simplă decât o sugerează principiile (TS9) şi (TS10). Căci dacă limbajul de observaţie cu ajutorul căruia dorim să testăm o teorie T este „încărcat" tocmai cu T, atunci nu mai este posibilă, în genere, o testare independentă a teoriei T; dacă limbajul de observaţie presupune o altă teorie T', atunci, în cazul unei falsificări a teoriei T, trebuie să alegem dacă vom respinge pe T sau pe T'. Aceasta înseamnă însă că nici o teorie nu poate fi testată în mod izolat, ci este deja întotdeauna integrată într-o reţea ce conţine alte ipoteze teoretice care trebuie să fie cuprinse în testare.

— Dacă, mai departe, dintr-o teorie urmează să poată fi derivate enunţuri de observaţie în scopul testării, atunci acest lucru este posibil, cum rezultă deja din (CS) singură, numai dacă includem descrierea anumitor condiţii empirice iniţiale şi folosim, în acelaşi timp, sistemul de interpretare al teoriei. Sistemul de interpretare este însă el însuşi un complex de ipoteze ştiinţifice, iar descrierea condiţiilor iniţiale presupune, potrivit tezei încărcăturii teoretice a observaţiilor, acceptarea anumitor teorii. În cazul falsificării rămâne, aşadar, din nou sub semnul întrebării dacă trebuie să respingem nucleul teoretic al teoriei, sistemul ei de interpretare ori condiţiile iniţiale. Acestea toate aparţin acelei reţele de ipoteze în care este integrată teoria.

— În sfârşit, reprezentanţii lui (CS) presupun bineînţeles distincţia dintre propoziţii analitice şi sintetice şi sunt de părere că propoziţiile analitice, adică îndeosebi propoziţiile logice şi matematice, rămân neatinse în procesul testării teoriilor în sensul principiilor (TS9) şi (TS10). S-a arătat însă că nici distincţia dintre propoziţii analitice şi sintetice nu poate fi descrisă adecvat şi legitimată şi că de aceea, din punct de vedere principial, şi propoziţiile analitice pot fi atrase în vâltoarea testării teoriilor şi a schimbării ipotezelor.[13]

Ceea ce rezultă din aceste consideraţii şi din critica modelului clasic al teoriei ştiinţei cu privire la dinamica teoriilor s-a numit concepţia *holistă* (integraţionistă) despre teoriile ştiinţifice sau teza Duhem-Quine. Potrivit acestei concepţii, teoriile noastre sunt integrate într-o reţea ramificată de ipoteze felurite care se întind de la propoziţii sintetice singulare, prin enunţuri empirice generale, ipoteze teoretice privitoare la tehnica observaţiei, legi ale naturii profund teoretice, propoziţii analitice şi matematice, până la logica formală. Şi orice testare a unei singure teorii este, în principiu, o testare continuă a acestei întregi reţele, ale cărei părţi sunt expuse în mod permanent. În cazul eventualei falsificări a unei anume teorii se pune, în mod continuu, întrebarea ce părţi vor trebui să fie respinse; şi nu este exclus, astfel, ca, în anumite situaţii, multe, ba chiar toate aceste părţi să fie respinse, inclusiv matematica şi logica utilizate până atunci. Modul cum procedăm în cazul unor falsificări ce ameninţă nu este aşadar, potrivit acestor consideraţii, o problemă a unui demers deductiv simplu şi a unor decizii definitive, ci o problemă pragmatică de evaluare a greutăţii anumitor părţi ale acelei reţele lingvistice, empirice, teoretice şi formale cu ajutorul căreia încercăm să ne orientăm în ambianţa noastră (*v.* Duhem, 1978, Quine, 1961, Harding, 1976).

Dezvoltarea mai nouă a teoriei ştiinţei îşi are punctul de plecare în această concepţie holistă asupra teoriilor ştiinţifice.

3.4.6. Cotitura istorică a teoriei ştiinţei

Cotitura holistă a teoriei ştiinţei a fost în mod esenţial întărită de cotitura istorică în teoria ştiinţei. După ce teoreticienii ştiinţei au urmărit timp de decenii schiţe ideale, exemplare şi, prin urmare, normative ale structurii şi dezvoltării teoriilor ştiinţifice, ei şi-au pus în cele din urmă întrebarea, uşor de înţeles, cum s-au desfăşurat lucrurile de fapt în istoria de până acuma a ştiinţei şi dacă schiţele normative ale teoriei ştiinţei de până acum sunt, în genere, în concordanţă cu acele reguli pe care le-au urmat, în realitate, oamenii de ştiinţă.

La prima vedere, de aici rezultă, bineînţeles, o problemă metodologică. Căci nu urmăresc oare teoreticienii ştiinţei orientaţi spre istoria ştiinţei să verifice reprezentările normative curente prin descrieri ale faptelor şi nu este oare acest lucru inadmisibil din punct de vedere metodologic ? Cum am putea oare să supunem verificării *ceea ce trebuie să fie* prin raportare la ceea ce este în mod faptic cazul ? Această întrebare caracterizează şi prima reacţie a teoreticienilor ştiinţei orientaţi în mod normativ. Dar ea s-a dovedit foarte repede a fi una prea simplă; căci nu numai că teoreticienii ştiinţei orientaţi normativ s-au condus, în cele din urmă, după exemplele unor teorii ştiinţifice remarcabile, dar teoreticienii ştiinţei orientaţi istoric pot să se refere şi la faptul că ei, precum toţi teoreticienii ştiinţei, au pornit de la împrejurarea că ştiinţa modernă în întregul ei a fost până acum o activitate încununată de succes. În acest caz, descrierile regulilor reale care au fost urmate în această activitate pot fi înţelese drept condiţii normative ale acestui succes şi, totodată, ca propuneri normative pentru demersul ştiinţific, putând fi considerate, prin aceasta, şi ca instanţă de verificare pentru teoria ştiinţei orientată normativ.

Prima teorie a ştiinţei holistă şi orientată istoric care a fost elaborată, o teorie ce a devenit, totodată, extraordinar de influentă, este numită, de cele mai multe ori, *modelul-paradigmă* al ştiinţei („paradigmă" înseamnă literal ceva ca prototip sau exemplu, *v.* Kuhn, 1957, 1973, 1977). Cum descrie acest model dezvoltarea ştiinţei şi caracteristicile activităţii ştiinţifice ?

Aproape toate ştiinţele şi disciplinele ştiinţifice parcurg mai întâi un stadiu timpuriu, *starea preparadigmatică*, în care există diferite grupuri şi şcoli în controversă unele cu celelalte, dintre care fiecare procedează empiric, adică foloseşte observaţia şi experimentul, care nu pot înlătura însă deosebirile lor de păreri. Căci observaţiile şi faptele adunate nu vorbesc aproape niciodată univoc pentru o anumită teorie deoarece interpretarea şi relevanţa lor este întotdeauna deja dependente de poziţii teoretice şi metafizice adoptate în prealabil, în privinţa cărora diferitele şcoli se deosebesc una de cealaltă.

Unele ştiinţe reuşesc, totuşi, să depăşească starea preparadigmatică şi să dezvolte, aproximativ în sensul (CS), o performanţă ştiinţifică exemplară, care primeşte o recunoaştere generală. Astfel de performanţe exemplare, *paradigmele*, sunt conţinute astăzi de cele mai mule ori în manuale, dar erau conţinute mai înainte în cărţi ale unor clasici vestiţi, bunăoară în *Physica* lui Aristotel (aproximativ mijlocul secolului 4 î.Hr.), în *Almagesta* lui Ptolemeu (aproximativ anul 150 î.Hr.), în *Principia* lui Newton (1687), în *Electricity* a lui Franklin (1751) sau în *Chimie* a lui Lavoisier (1789). Dezvoltarea unei paradigme este semnul maturităţii unei discipline ştiinţifice — vechile controverse dintre şcoli sunt odată cu aceasta aplanate.

O paradigmă constituie, atât timp cât ea este valabilă, temelia activităţii de cercetare într-o disciplină ştiinţifică, şi anume, în esenţă, pe baza a două caracteristici: ea este exemplară şi destul de bună pentru a câştiga un grup stabil şi mare de aderenţi şi ea este adesea suficientă pentru a stimula la elaborarea unor probleme interesante, nesoluţionate.

O paradigmă este de aceea, în sensul exact, nu numai o teorie general recunoscută, exemplară în sensul clasic; ca prototip pentru activitatea unui anumit grup de oameni de ştiinţă, a unei *scientific community* sau a unei comunităţi ştiinţifice care s-a legat prin jurământ de o paradigmă, ea conţine cel puţin şi următoarele elemente:

— teze metafizice (de exemplu, despre entităţile fundamentale din Cosmos);
— operaţii formale (de exemplu, logica, matematica şi regulile de folosire a instrumentelor de măsurare);
— decizii metodologice (demersuri de testare şi criterii de acceptare şi de respingere pentru teorii);
— strategii de cercetare (relevanţă şi metode de dezlegare pentru probleme deschise).

Elementele şi părţile componente ale unei paradigme sunt, desigur, doar rareori la dispoziţia omului de ştiinţă în calitate de reguli conştiente şi formulate explicit. El mai degrabă le cunoaşte implicit în relaţia sa concretă cu paradigma; el o învaţă şi o asimilează atunci când este introdus în rezolvarea problemelor concrete pe care le pune paradigma, în cursul ucenicie sale sub conducerea unui om de ştiinţă experimentat, cu ajutorul acelor metode şi convingeri pe care le ţine la îndemână paradigma. Prin aceasta, el devine membru al unei comunităţi ştiinţifice şi este, totodată, angajat faţă de paradigma ei: acest proces de iniţiere împiedică în mod sistematic o situare critică a omului de ştiinţă tânăr faţă de paradigma „sa".

Paradigmele leagă astfel în multe feluri comunităţile „lor" ştiinţifice, sunt încununate de succes în domenii parţiale, strict delimitate, ale unei ştiinţe, dar nu explică totuşi niciodată pe deplin toate problemele sau explică doar anumite probleme în mod definitiv. Înregistrarea, precizarea şi elaborarea cerută unei paradigme date este *ştiinţa normală*. Ea rămâne strâns legată de întrebările şi presupoziţiile teoretice ale unei paradigme şi nu are câtuşi de puţin scopul de a descoperi fenomene cu totul noi, ci trebuie să integreze în paradigma ei cât se poate mai multe fenomene, să le interpreteze aşadar, în lumina paradigmei.

Cel ce lucrează în cadrele ştiinţei normale speră să descopere ceea ce este aşteptat şi presupus mai degrabă decât noutăţi surprinzătoare şi curioase. El se aseamănă mai puţin cu pionierul intelectual, care păşeşte îndrăzneţ într-un ţinut nou, necunoscut, decât cu cel ce dezleagă cu pasiune enigme, care are în faţa sa o enigmă bine definită, care ştie mai departe că enigma are o dezlegare şi care cunoaşte, în cele din urmă, şi demersurile cu ajutorul cărora se găseşte de obicei dezlegarea unei asemenea enigme. (Pentru omul de „ştiinţă normală" tocmai paradigma este cea care îi oferă aceste premise.) Toate acestea sunt mult mai importante decât valoarea şi utilitatea enigmei şi a dezlegării ei.

Ştiinţa normală nu are câtuşi de puţin ţelul de a discuta din nou critic teoriile, de a le testa sever şi, dacă este posibil, de a le falsifica, cum afirmă raţionalistul critic, ci priveşte, dimpotrivă, paradigma drept o temelie de neatins, caută fenomene confimatoare şi se interesează puţin de utilitatea în afara ştiinţei a problemelor ştiinţifice. În genere, tocmai această îngustare, această restrângere este cea care face cu putinţă rezolvări de enigme foarte exacte şi precise şi, cu aceasta, succesul uimitor al ştiinţelor normale.

Dacă ştiinţa normală nu se orientează spre descoperirea unor fapte noi sau chiar a unor *anomalii*, deci a unor fapte noi ce nu vor să se integreze în paradigmă — abia ştiinţa normală este, pe de altă parte, cea care face cu putinţă recunoaşterea de fapte noi şi anomalii, cât de paradoxal ar suna aceasta la prima vedere. Căci numai un orizont de aşteptare univoc stabilit, cum e cel pe care îl furnizează paradigma, face clar ceea ce aparţine neaşteptatului şi nesperatului. O teorie generoasă ne lasă să aşteptăm totul şi să nu socotim nimic ca imposibil. Numai pe fundalul unei paradigme fixate pot fi, în genere, înregistrate unele descoperiri drept anomalii.

Anomaliile au, bineînţeles, o pondere diferită potrivit stării în care se găseşte paradigma în ceea ce priveşte recunoaşterea ei generală. Când paradigma se bucură de o favoare şi simpatie cuprinzătoare, anomaliile sunt privite, de cele mai multe ori, ca enigme care se vor dezlegate cândva sau ca probleme de o însemnătate subordonată. Cel care este, dimpotrivă, dispus să recunoască unele anomalii ca incompatibile cu paradigma dată, ca „falsificatori" în sensul raţionalismului critic, trebuie să se situeze deja critic faţă de paradigmă (oricare ar fi temeiurile pentru această situare). Aceasta înseamnă că el încearcă deja să stăpânească anumite fenomene cu un nou aparat conceptual sau să le descrie pe baza unei noi teorii, cât de speculativ şi provizoriu ar putea fi dezvoltate noile concepte şi abordări teoretice. Astfel, înainte de încheierea unei noi construcţii de concepte şi teorii, un fapt nu poate să fie socotit drept cu adevărat nou sau ca o anomalie „falsificatoare" însemnată şi, de aceea, descoperirea unei anomalii nu poate să fie aproape niciodată atribuită unui individ sau unui moment al timpului. Căci în procesul construirii de noi concepte şi teorii sunt aproape întotdeauna implicaţi mulţi oameni de ştiinţă, de-a lungul unor perioade mai lungi de timp.

În raport cu orice paradigmă sunt cunoscute anomalii care sunt tolerate adesea decenii de-a rândul şi definesc unele dintre cele mai importante enigme ale paradigmei. Dar uneori noi fapte şi anomalii, ca şi încercările de a le descrie prin concepte teoretice noi, pot să survină frecvent. Faptul că noţiunile teoretice sunt schimbate înseamnă, mai întâi, că sunt elaborate diferite forme şi variante ale paradigmei care ar trebui mai departe să integreze în paradigmă anomaliile ce se acumulează. Dacă această tendinţă se întăreşte, atunci începe *criza paradigmei*. Ca şi înainte de consacrarea unei paradigme, izbucneşte o nouă controversă între şcoli, acum între reprezentanţii diferitelor variante ale paradigmei. În rândul oamenilor de ştiinţă se răspândesc nemulţumirea şi nesiguranţa şi ei încep să reflecteze în mod serios şi să discute critic asupra metodelor şi presupoziţiilor metafizice, a operaţiilor formale şi a strategiilor de cercetare pe care le-au aplicat până atunci ca pe ceva de la sine înţeles. Întreaga paradigmă este supusă disputei, ştiinţa normală ameninţă să se năruie şi sună ceasul disputelor pe terenul teoriei ştiinţei şi filosofiei.

Dacă, în ciuda celor mai mari strădanii, criza unei paradigme nu se lasă înlăturată, aceasta încă nu este, fireşte, un temei suficient pentru a respinge de îndată paradigma — „falsificarea" unei teorii, pentru a vorbi în limba filosofiei mai vechi a ştiinţei, nu este un criteriu ce ajunge pentru respingere; dar unii oameni de ştiinţă — de obicei *outsideri* sau cercetători mai tineri sau membri ai altor comunităţi ştiinţifice, a căror muncă nu este atât de bine ancorată în tradiţia paradigmei zguduită acum de criză — încep să reflecteze asupra unei noi paradigme. Aceşti oameni de ştiinţă părăsesc definitiv ştiinţa normală şi trec la *ştiinţa extraordinară sau revoluţionară* pentru a elabora o nouă paradigmă şi a o impune în faţa celei vechi.

Într-o fază de ştiinţă revoluţionară, vechea paradigmă va fi pusă aşadar sub semnul îndoielii şi nu va exista încă una nouă, general recunoscută. Aceasta înseamnă însă că nu numai anumite teorii, ci şi metode, operaţii formale, convingeri metafizice şi strategii de cercetare sunt controversate; se speculează mult şi unele lucruri sunt repede respinse, se experimentează şi se speculează filosofic într-un mod neordonat. Ştiinţa revoluţionară realizează o nouă ordine cuprinzătoare a întregii discipline sau a unor părţi însemnate ale ei şi respinge tot ceea ce a determinat şi distins până atunci ştiinţa normală.

Când, într-o asemenea perioadă grea, apare la orizont un nou candidat la rolul de paradigmă, atunci el este la început puţin elaborat şi poate, de cele mai multe ori, să pretindă numai puţine dovezi pentru sine, adesea chiar mai puţine decât vechea paradigmă. Dar se găsesc adesea unii cercetători străluciţi, care, în ciuda multor bune temeiuri contrare, întrebuinţează noua paradigmă şi încep să o elaboreze perseverent, tenace şi încăpăţânat. Dacă munca lor este încununată de succes, adică dacă noua paradigmă începe să se confirme sub anumite aspecte şi ajută să fie rezolvate unele din enigmele ridicate de ea, atunci reprezentanţii vechii paradigme, zguduită de criză, şi ai celei noi, încă puţin asigurată, stau ca adversari neîmpăcaţi unii în faţa celorlalţi. Deosebirile de păreri dintre ei nu pot fi lichidate; căci ei nu dispun de o bază comună, o bază pornind de la care ar putea cântări raţional meritele şi defectele ambelor paradigme. Nu numai teoriile, dar şi relevanţa şi descrierea observaţiilor şi experimentelor, convingerile metafizice şi demersurile metodice formale s-au schimbat şi această incomparabilitate sau incomensurabilitate a diferitelor paradigme este răspunzătoare pentru faptul că despre diferitele paradigme nu se mai poate discuta din perspectiva unor consideraţii ştiinţifice imanente. În stadiul ştiinţei revoluţionare se luptă numai prin persuasiune şi propagandă, nu cu argumente ştiinţifice; căci ceea ce este un argument ştiinţific se defineşte în fiecare paradigmă altfel.

Ideea clasică a progresului cumulativ al ştiinţei poate fi de aceea menţinută doar într-un mod limitat. În cadrele fixe ale unei paradigme, în vremurile ştiinţei normale, există desigur un progres pe deplin cumulativ şi liniar în elaborarea paradigmei; dar o schimbare de paradigmă, provocată de o criză şi înfăptuită prin ştiinţă revoluţionară, nu se lasă în mod clar interpretată drept progres cumulativ datorită incomensurabilităţii diferitelor paradigme. Căci conceptul de progres şi aplicarea lui presupun evident tocmai acea bază comună de evaluare care nu există pentru paradigme diferite. Tocmai în acest sens se poate vorbi de o iraţionalitate a *schimbării paradigmei*.

Potrivit reprezentărilor teoriei ştiinţei de până acum, în cazul unei schimbări a paradigmei nu se schimbă datele de observaţie şi cu atât mai puţin lucrurile şi evenimentele din lume ce sunt cercetate, ci numai interpretarea oamenilor de ştiinţă. Ei văd şi observă întotdeauna ceea ce este în mod real aici, dar ei interpretează diferit ceea ce văd şi observă potrivit teoriilor de care dispun. Dimpotrivă, în desfăşurarea unei schimbări de paradigmă toate se schimbă: oamenii de ştiinţă pun întrebări cu totul noi, ei trec la noi forme de percepţie şi metode de observaţie, ei aplică noi criterii de testare şi presupun o conceptualizare teoretică şi metafizică schimbată. O schimbare de paradigmă se aseamănă de aceea mai puţin cu o schimbare de opinie şi mai mult cu o schimbare „holistă" de configuraţie ca aceea pe care psihologii şi fiziologii percepţiei au stabilit-o în domeniul mai restrâns al aparatului nostru perceptual. Şi deoarece noi considerăm în mod constant drept existent ceea ce teoriile recunoscute de noi afirmă drept existent, putem să spunem foarte bine că

după o schimbare de paradigmă ei nu văd doar într-un mod nou lumea, ci văd în mod literal o lume nouă. Schimbarea paradigmei conduce la descoperirea unei lumi noi.

Cum se sfârşesc revoluţiile ştiinţifice ? Prin aceea că noua paradigmă se sedimentează în sursele de informaţie hotărâtoare ale epocii, astăzi de cele mai multe ori în manuale recunoscute. Manualele se raportează însă, dacă se raportează la ceva, numai la acele fapte ale istoriei ştiinţei ce pot fi interpretate în sensul interogaţiilor şi conceptualizărilor noii paradigme. Prin aceasta se creează impresia că oamenii de ştiinţă de mai demult ar fi formulat aceleaşi interogaţii şi ar fi căutat acelaşi gen de răspunsuri ca şi cercetătorii contemporani, ca şi cum ar fi făcut noi descoperiri una după alta în acest cadru şi şi-ar fi dezvoltat reprezentările până la paradigma actuală. Pe scurt, manualele prezintă imaginea unui progres ştiinţific cumulativ liniar şi ascund în mod sistematic funcţia, ba chiar şi existenţa, revoluţiilor ştiinţifice. Şi deoarece toţi oamenii de ştiinţă învaţă din cărţi, ei sunt convinşi, în mod obişnuit, de această imagine istoric falsă a ştiinţei.

Realitatea revoluţiilor ştiinţifice arată însă că în desfăşurarea istoriei ştiinţei, odată cu orice schimbare de paradigmă, au fost modificate interogaţii şi probleme, concepte şi teorii, operaţii formale şi metode. Noile paradigme pun noi probleme, iar multe din vechile probleme devin irelevante şi nu sunt luate în seamă. Nu prin constanţa întrebărilor, observaţiilor şi conceptelor suntem legaţi de istoria timpurie a ştiinţei, ci prin revoluţii ştiinţifice care au contribuit ca cea mai nouă paradigmă să fi putut lua naştere, chiar dacă prin ele imaginile lumii s-au schimbat în mod constant.

De aceea trebuie, în cele din urmă, să fie abandonată şi reprezentarea, legată cu ideea progresului cumulativ, a unei apropieri sau *aproximări* a adevărului de către cunoaşterea ştiinţifică. Putem, ce-i drept, stabili că dezvoltarea ştiinţei este caracterizată printr-o rafinare şi specializare crescândă a înţelegerii naturii; dar aceasta înseamnă şi o orientare specială a interogaţiilor şi a metodelor de soluţionare, care ascunde multe din problemele ce au fost odată importante. Poate că aceasta se întâmplă chiar şi cu un anumit „temei", ţinând seama de situaţia de viaţă schimbată în care se află astăzi oamenii; dar dacă justificarea pragmatică a noilor paradigme ar trebui să fie dependentă de situaţii de viaţă schimbate — o dependenţă pe care am pătruns-o puţin până acum —, atunci tocmai această împrejurare vorbeşte cu atât mai mult împotriva reprezentării unei aproximări a adevărului de către cunoaşterea ştiinţifică; căci atunci nu mai există o măsură absolută a adevărului care ar fi independentă în raport cu situaţia de viaţă corespunzătoare.[14]

3.4.7 Ştiinţă a naturii şi ştiinţă socială

Discuţia clasică şi modernă din teoria ştiinţei s-a orientat până acum în mod precumpănitor după structura, demersurile şi dezvoltarea ştiinţei naturii. Dar unele ştiinţe, în sensul cel mai larg ştiinţele sociale, nu se ocupă de natura anorganică şi organică, ci de analiza acţiunii oamenilor individuali sau a grupurilor, cu caracteristicile, condiţiile, consecinţele şi interacţiunile acestora. Întrebarea dacă aceste ştiinţe sunt ştiinţe bazate pe

experienţă şi dacă au, în mod principial, acelaşi statut, este discutată, deopotrivă de aprins şi de controversat, de mai bine de un secol şi jumătate; până astăzi teoreticienii *monişti* ai ştiinţei, care răspund afirmativ la această întrebare, şi teoreticienii dualişti ai ştiinţei, care răspund negativ la întrebare, stau neîmpăcaţi unii în faţa celorlalţi.

O deosebire între ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale a fost văzută înainte de toate în aceea că ştiinţele sociale, în opoziţie cu ştiinţele naturii:

— realizează cercetare şi control experimental doar rareori şi în măsură limitată;
— datorită diversităţii culturale şi a particularităţilor sociale ale societăţilor omeneşti nu pot formula legi generale;
— îşi schimbă domeniul de cercetare în desfăşurarea investigaţiilor lor şi pot apărea ele însele ca variabilă socială;
— sunt în esenţă o autoreflecţie a societăţii, societate în care oamenii de ştiinţă şi grupurile cercetate de ei se dezvoltă mai departe prin procese de comunicare reciproce;
— nu pot să fie libere faţă de valori, nici din punctul de vedere al cercetătorilor, nici al obiectului cercetării.

Aceste indicaţii lasă, fără îndoială, să se vadă clar unele din cele mai importante complicaţii cu care au de luptat în special ştiinţele sociale; dar dacă ele întemeiază o diferenţă metodologică principială între ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale este mai mult decât îndoielnic.

• Teoreticienii monişti ai ştiinţei admit, ce-i drept, că experimente controlate, care presupun o manipulare oarecare a anumitor factori în condiţiile menţinerii constante a altor factori, ca şi o repetabilitate oarecare a condiţiilor iniţiale, nu sunt posibile în ştiinţele sociale; dar ei contestă în mod întemeiat că cercetarea experimentală controlată, în acest sens, este o condiţie necesară pentru ca o ştiinţă întemeiată pe experienţă să fie încununată de succes (aşa cum ne arată exemplele din astronomie sau geologie). Pentru aceasta ajunge şi o „cercetare controlată", adică o căutare a unor condiţii iniţiale comparabile sau a unor deosebiri caracteristice, care pot conduce, în principiu, la rezultate asemănătoare cu cele ale experimentelor controlate.

• Cu privire la posibilitatea de a formula legi este de reflectat asupra faptului că noi nu avem voie să confundăm universalitatea legilor naturii cu durata şi constanţa valabilităţii şi acţiunii lor. Legile confirmate ale naturii sunt universale în sensul că ele acţionează totdeauna sau de cele mai multe ori atunci când există anumite condiţii iniţiale, dar aceasta nu înseamnă câtuşi de puţin că aceste condiţii iniţiale determinate există în permanenţă. Universalitatea legilor naturii este, aşadar, compatibilă cu contingenţa condiţiilor lor iniţiale şi în această privinţă o diferenţă între ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale poate sta, ce-i drept, în ritmul diferit al schimbării condiţiilor lor iniţiale, nu însă în statutul şi caracterul legilor formulate de ele.

• Cel ce discută influenţa ştiinţelor sociale asupra domeniului lor de cercetare se gândeşte de cele mai multe ori la interogaţii (bunăoară în tehnica interviului) care aproape oferă deja răspunsurile, sau la prognoze care se realizează sau se distrug pe ele însele (atunci când cunoaşterea legilor sociale face posibile prognoze a căror răspândire duce în primul rând la acţiuni care confirmă sau falsifică prognozele). Cu aceasta sunt indicate unele complicaţii care aparţin unui domeniu mai larg de variate conexiuni inverse; dar aceste

conexiuni nu sunt limitate la ştiinţele sociale, aşa cum ştim din ştiinţele informaţiei, şi nici nu împiedică în mod principial găsirea de legi (*v.* Nagel, 1974; Albert, 1972, Krimermann, 1969).

• Oricine, chiar şi un teoretician monist al ştiinţei, va trebui să admită că pot exista procese de comunicare între oameni în care cei implicaţi sunt conştienţi de proiecţiile lor reciproce multiple, ale căror cauze le află şi eventual le pot chiar înlătura — procese ce pot sprijini dezvoltarea individuală, modul cum soluţionăm probleme individuale adânci şi prin aceasta propria noastră bunăstare, procese care nu se desfăşoară totuşi după regulile unei metodologii a ştiinţei bazate pe experienţă. Dar, în contextul nostru, acest fapt nu poate fi baza unui argument. Căci există, desigur, multe activităţi bune şi utile ce nu pot fi atribuite ştiinţei, chiar dacă ele sunt activităţi care cer exerciţiu şi experienţă. Dacă cineva ar dori să atribuie ştiinţelor sociale procese de comunicare asemănătoare celor terapeutice el va putea face acest lucru, dar va trebui să-i fie clar că el aplică prin aceasta expresia „ştiinţă" în mod ambivalent.

• În ceea ce priveşte, în cele din urmă, raportul rău famat dintre valori şi ştiinţe (pe care nu îl vom discuta aici în mod exhaustiv), va trebui să ne gândim mai întâi la faptul că, într-un sens cu totul banal, orice ştiinţă bazată pe experienţă este oarecum „impregnată" de valori: pe de o parte, deoarece anumite reguli pe care le urmează (de exemplu, reguli metodologice sau logice) reprezintă ele însele prescripţii, norme sau valori; pe de altă parte, deoarece începutul şi sfârşitul cercetării ştiinţifice, şi anume alegerea domeniului cercetării, ca şi aplicarea teoriilor acceptate, au loc aproape întotdeauna potrivit unor puncte de vedere determinate extraştiinţific, social; în cele din urmă, concepţiile holiste asupra ştiinţei indică faptul că, probabil, chiar şi în cadrul stabilirii ipotezelor un rol important îl joacă situările mai generale, bunăoară metafizice, care la rândul lor pot să fie în corelaţie cu reprezentări valorice. Pe de altă parte, este o cerinţă raţională să întreprindem verificarea ipotezelor propuse, atât cât este posibil, după criterii imanente ştiinţei, căci altfel ştiinţa şi-ar pierde potenţialul ei critic. Valorile dominante au fost până acum în mod precumpănitor valori ale stăpânitorilor şi aşa va rămâne şi într-o perioadă previzibilă. Nu puteam de aceea să fim interesaţi în introducerea reprezentărilor valorice dominante în verificarea acceptabilităţii teoriilor ştiinţifice. Deoarece aceste reflecţii sunt valabile şi pentru ştiinţele naturii, nu există din punctul de vedere al neutralităţii faţă de valori a ştiinţei nici o deosebire specială între ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale.[16]

Din aceste consideraţii rezultă, mai întâi, că noi facem probabil bine dacă apărăm o metodologie unitară sau monistă. Apărarea unei metodologii moniste nu exclude, firește, câtuşi de puţin recunoaşterea unor particularităţi caracteristice ale ştiinţelor sociale. Aceste particularităţi nu sunt însă corelate cu structura, dinamica sau modul de explicare propriu teoriilor ştiinţelor sociale, ci, pe de o parte, cu gradul înalt de complexitate a domeniului lor de cercetare, pe de altă parte, cu o diferenţă care deosebeşte regulile sociale de legile naturii, dincolo de tot ce le este comun. Dorim să discutăm pe scurt, în încheiere, aceste două puncte şi să le legăm cu unele consecinţe şi cerinţe importante.

Complexitatea înaltă a sistemelor sociale constă, mai întâi, pur şi simplu, în multiplicitatea sistemelor, fiecare cu reguli specifice, adică în numărul extraordinar de mare al regulilor — care nu sunt la un moment dat nici cel puţin logic compatibile — potrivit

cărora acţionează indivizii sau grupurile şi pot intra în interacţiune unele cu altele. La aceasta se mai adaugă faptul că în explicarea acţiunilor sociale apelăm în mare măsură la aşa-numite *stări de lucruri epistemice*: la evaluarea situaţiilor, la aşteptări, la orientarea după anumite maxime pe care le introduc chiar cei ce acţionează, şi nu numai aceia care vor să-şi explice acţiunea lor în mod ştiinţific. Este însă mult mai greu să ridicăm stările de lucruri epistemice la rangul de date demne de încredere decât să găsim fapte fizice; iar procesele de conexiune inversă ce rezultă, ca şi liniile de comunicare ce ţin de ele, cărora le pot aparţine din nou teorii ale ştiinţelor sociale, vor fi doar cu greu sesizate, cu atât mai mult în cazul în care este vorba de grupuri mari, variate, cu multe sisteme de motivaţie diferite. Dacă ştim, de exemplu — pentru a schiţa doar un caz ultrasimplificat — că un grup A intenţionează să acţioneze după un sistem de reguli R_1, cu un scop S_1 în condiţiile C_1 necesare pentru aceasta, iar, dimpotrivă, un grup D intenţionează să acţioneze în acelaşi câmp social, potrivit unui sistem de reguli R_2, cu respectivele S_2 şi C_2, atunci S_1 şi S_2 sau C1 şi C_2 se vor exclude adesea reciproc din punct de vedere empiric, astfel încât doar informaţia pe care o are, bunăoară, D despre A cu ale sale R_1, poate schimba R_2 şi invers. De cele mai multe ori vor fi însă în joc mult mai multe variabile, astfel încât, în ciuda metodelor matematice rafinate, prognoze demne de încredere nu par să fie posibile.

Desigur că situaţii comparabile pot fi constate şi în sistemele anorganice şi organice mai complicate. Cu cât ştiinţele aplicate ale naturii se îndepărtează mai mult de sistemele şi modelele fizice ideale, cu cât încearcă ele mai mult să prindă fenomenele în concreteţea lor, cu atât mai repede au de luptat cu greutăţi asemănătoare celor ale ştiinţelor sociale. Pornind de aici nu este lipsită de interes propunerea unor teoreticieni ai ştiinţei de a deosebi mai degrabă între ştiinţe exacte şi inexacte decât între ştiinţe ale naturii şi ştiinţe sociale, şi de a lăsa această graniţă să treacă prin ştiinţele naturii şi prin ştiinţele sociale. Exacte şi capabile de prognoză sunt atunci numai acele ştiinţe ce se ocupă cu analiza modelelor teoretice, adică cu sisteme fizice sau sociale ideale (*v.* Helmer/Rescher, 1960).

Fireşte că atât timp cât nu poate fi făcut plauzibil că unele condiţii deosebit de complexe ridică bariere definitive şi de netrecut pentru o abordare teoretică, în sensul teoriei tradiţionale a ştiinţei, stabilirea teoriilor bazate pe experienţă după un model holist rămâne un ţel metodologic rezonabil. Pe de altă parte, trebuie să subliniem în mod clar că până astăzi nu ne stau la dispoziţie teorii despre domenii fizice şi sociale deosebit de complexe. Atât timp cât acesta este cazul, trebuie să apelăm la o abordare preteoretică, care se sprijină, în esenţă, pe familiarizarea cu situaţii complexe pe temeiul unei munci de lungă durată şi al unor proceduri variate, asemănătoare cu ceea ce este cazul în domeniul meşteşugăresc şi tehnic, dar şi în domeniul comunicării şi al „ambianţei de viaţă" (*v.* Böhme şi alţii, 1977).

Dacă aceste consideraţii sunt adecvate, atunci putem deriva o primă consecinţă importantă: standardele metodologice înalte pe care încearcă să le adopte teoria ştiinţei pentru stabilirea şi întemeierea succesului de până acum al ştiinţei sunt valabile, mai întâi, pentru ştiinţele exacte, în sensul pe care l-am delimitat. Este însă o neînţelegere primejdioasă să socotim aceste standarde ca deja satisfăcute şi pentru ştiinţele inexacte, aşa cum pare să se presupună în măsură tot mai mare astăzi în toate acele domenii în care

ştiinţele sunt atrase în planificarea socială. Această credinţă cu privire la ştiinţă primeşte, aici, trăsături iraţionale. Acest fapt este cu atât mai funest cu cât planificările sociale pot, astăzi, tocmai cu ajutorul ştiinţelor tradiţionale, să pună în mişcare procese ce au urmări ireversibile, bunăoară în domeniul construcţiei de centrale atomice, al schimbării mediului sau al înarmării. Între susţinătorii şi adversarii unor asemenea procese ireversibile ar trebui să existe — aceasta suntem obligaţi să o cerem — o asimetrie argumentativă clară: susţinătorii, nu adversarii, au povara argumentării; şi de aceea trebuie să punem în faţa susţinătorilor, nu a adversarilor, acele standarde metodologice înalte pe care le reconstruieşte teoria ştiinţei. Dacă cei ce argumentează în favoarea unor procese ireversibile nu pot arăta, în sensul acestor standarde înalte, că deciziile lor au doar consecinţe lipsite de inconveniente, atunci aceste decizii sunt iresponsabile şi de respins. Faptul că în cadrul discuţiei asupra planificării sociale a proceselor ireversibile aceste standarde nu au putut fi până acum satisfăcute este evident. De aceea pornind din planul teoriei moderne a ştiinţei, noi va trebui să susţinem strategia de a nu pune în mişcare deocamdată nici un proces ireversibil sau cât mai puţine posibil şi să căutăm, cu o prioritate lipsită de dubii, alternative la asemenea procese. Faptul că politicienii ce conduc în Est şi Vest nu urmează această strategie le răpeşte orice legitimare pentru conducerea politică.

Acum despre relaţia dintre reguli sociale şi legi ale naturii. Regulile sociale nu se deosebesc în mod esenţial de legile naturii prin aceea că ele nu sunt urmate fără excepţie de toţi oamenii într-o ambianţă culturală dată, nici prin aceea că ele pot fi utilizate pentru explicaţii şi întemeieri numai împreună cu o cunoaştere prealabilă (asupra tradiţiei culturale respective), nici prin aceea că ele sunt utile numai pentru înţelegere (*Verständnis*) şi nu pentru explicaţia (*Erklärung*) fenomenelor, nici, în sfârşit, prin aceea că ele aduc cu sine doar o pretenţie de valabilitate pentru domenii spaţiale şi temporale determinate. Căci primele trei caracteristici se potrivesc în general pentru întemeierile cu caracter statistic în orice domeniu: valabilitatea spaţială şi temporală este, şi în cazul legilor naturii, dependentă de condiţiile iniţiale corespunzătoare, care, în domeniul social, se diferenţiează doar mai puternic şi se schimbă mai repede.

O diferenţă hotărâtoare între legi ale naturii şi reguli sociale stă însă în faptul că regulile sociale, în opoziţie cu legile naturii, pot fi criticate şi prin aceasta şi schimbate pe o bază normativă — ceea ce înseamnă pur şi simplu că oamenii înşişi, cu sentimentele, dorinţele şi ţelurile lor, pe care încearcă să le realizeze pe temeiul libertăţii lor de acţiune, aparţin condiţiilor iniţiale schimbătoare ale valabilităţii regulilor sociale, nu însă şi ale valabilităţii legilor naturii.

Dacă regulile sociale pot fi aplicate din punct de vedere metodologic pentru explicaţii şi întemeieri în acelaşi fel ca şi legile naturii, deoarece valabilitatea lor faptică în momentul explicaţiei sau întemeierii este presupusă, tot aşa pot fi construite, în principiu, pentru domeniile cercetării sociale, teorii ştiinţifice bazate pe experienţă, în sensul obişnuit al teoriei ştiinţei, adică ipoteze testabile cu conţinut empiric (o greutate o constituie aici doar complexitatea discutată mai sus a domeniului social). Dar aceasta nu înseamnă câtuşi de puţin că omul de ştiinţă socială nu poate critica din punct de vedere normativ domeniul cercetărilor sale. Căci nu numai că el va alege adesea, pe temeiul relaţiilor complexe, întemeieri mai „moi", care sunt obiective şi au conţinut empiric, dar sunt totuşi compatibile cu o critică normativă, ca de exemplu explicaţiile funcţionale; dar

nu există nici o contradicţie în faptul că omul de ştiinţă socială încearcă în ceea ce îl priveşte să schimbe tocmai acele reguli sociale a căror valabilitate faptică trebuie să o constate mai întâi şi, prin urmare, să le atragă în explicaţii, şi anume să le schimbe tocmai cu ajutorul acelor cercetări şi teorii ce presupun valabilitatea acestor reguli — şi aceasta deoarece oamenii, printre altele şi cu teoriile lor, constituie în domeniul social o parte a condiţiilor de schimbare a regulilor sociale. Dimpotrivă, cu ajutorul teoriilor lor, oamenii de ştiinţă socială pot să cuprindă cu privirea deosebit de bine consecinţele şi modurile de a acţiona ale acelor reguli sociale, a căror valabilitate au stabilit-o, şi au de aceea şi cele mai bune premise pentru evaluarea normativă a acestor reguli. Şi ei pot de aceea să fie pe deplin interesaţi tocmai de eliminabilitatea acelor teorii pe care chiar ei le-au întemeiat drept acceptabile. În acest mod simplu este posibilă şi pentru teoreticianul monist al ştiinţei o ştiinţă socială obiectivă şi în acelaşi timp revoluţionară – „revoluţionară" nu în sensul schimbării paradigmei, ci în sens social-normativ. Faptul că omul de ştiinţă socială este nu numai în stare, dar şi obligat să practice o ştiinţă socială obiectivă şi, în acelaşi timp, revoluţionară, poate fi desemnat drept nucleul metodologic, cu totul demn de apreciere, al marxismului.

Note

[1] *V.*, de exemplu, Platon, *Phaidon*, 96 *a* — 102 *a*; Aristotel, *Analitica secundă* A 2; *Metafizica* B 4, 999 *a*, pp. 24–30.

[2] *V.*, de exemplu, Platon, *Phaidon* 65-67 *a*; *Timaios* 37 a-c; Aristotel, *Analitica secundă* A 2; *Etica nichomahică* VI, 3.

[3] *V.*, de exemplu, *Introducerea* C = Frg. 1, al poeziei didactice a lui Parmenide.

[4] Vezi, de exemplu, Aristotel, *Analitica secundă* A 2, A 4; Aristotel, *Metafizica* B 2.

[5] Vezi Aristotel, *Analitica secundă* B 19; pe lângă aceasta Platon, *Phaidon* 75 a.

[6] Vezi Platon, *Timaios* 27 c — 29 d; Aristotel, *Metafizica* B 3, 998 b.

[7] Vezi Aristotel, *Metafizica* E 1. Asimilarea lui Platon şi Aristotel din punct de vedere metodic şi ştiinţific, propusă în cele de mai sus, se abate de la interpretarea obişnuită; *v.*, de exemplu, Düring, 1966.

[8] Vezi, de exemplu, Galilei, *Opere* 5, p. 120; 7, p. 43, 183, 450, 700; 8, p. 51. Într-un alt fel („corpurilor le este esenţială întinderea") Descartes, de exemplu, *Principia Philosophiae* II, 1–15; *Regulae ad directionem ingenii* 1–2.

[9] Vezi, de exemplu, Galilei, *Opere* 7, p.53, 90, 216, 228, 282, 287, 350; Descartes, *Principia Philosophiae*, Cuvânt înainte către Picot.

[10] Vezi, de exemplu, Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, A V.

[11] Pentru problema inducţie, vezii trecerea în revistă din Stegmüller, 1971, pp. 13—74, ca şi Kutschera, 1972, I, pp. 189—251.

[12] Concepte standard (CS) a fost dezvoltată în mod esenţial de R.Carnap şi C. G. Hempel. Vezi pentru aceasta, alături de Carnap, 1961, Hempel 1965 şi 1974, de exemplu, şi R. Carnap 1954; acelaşi, 1959, pp. 32–44; C.G. Hempel, 1952; acelaşi, 1970, pp. 142–163.

[13] Vezi, pentru această critică, trecerea în revistă a lui Suppe, 1974, pp. 62–118, cu literatură despre diferitele versiuni ale CS.

[14] Dezvoltarea modelului-paradigmă a produs o discuţie cuprinzătoare în domeniul teoriei ştiinţei; vezi diferitele contribuţii la aceasta în Lakatos/Musgrave, 1970. O privire de ansamblu asupra unor poziţii holiste şi istorice în teoria ştiinţei (alături de Kuhn, Toulmin, Hanson, Feyerabden) dă Suppe, 1974, pp. 119–220. Una din cele mai influente variante ale teoriei holiste ale ştiinţei este dezvoltată de Lakatos; vezi, pentru aceasta,

Lakatos, 1970, pp. 91–195; același, 1972, pp. 91–182. Aici trebuie luate în considerare și noi abordări model-teoretice, *v.*, de exemplu, Sneed, 1971; B. van Fraassen, 1970, pp. 325–339 (pentru o privire de ansamblu, *v.* Suppe, 1974, pp. 221–229). O relație între modelul-paradigmă și abordarea model-teoretică propune Stegmüller 1969–1973, vol. II, a doua parte a volumului; o dezvoltare empiristă și instrumentalistă a abordării model-teoretice oferă mai nou V. Fraassen, 1980. Consecințe radicale derivă din cotitura holistă și istorică a teoriei științei Feyerband, 1976, 1979.

[15] O privire de ansamblu asupra dezvoltării istorice a acestei controverse dă von Wright, 1974, pp. 16–41, care este el însuși un influent dualist. Controversa dintre moniști și dualiști are, înainte de toate, și aspecte de domeniul teoriei acțiunii; *v.*, de exemplu, Meggle/Beckermann, 1977 (cu o introducere ce oferă o privire de ansamblu și indicații detaliate asupra literaturii).

[16]. Postulatul neutralității față de valori provine de la M. Weber; vezi, de exemplu, Albert, 1972, pp. 41–73. În jurul problemei neutralității față de valori se învârte și așa-numita dispută asupra pozitivismului în sociologia germană; vezi pentru aceasta, în primul rând, Adorno și alții, 1978.

Bibliografie citată

ADORNO, TH. W,. ș.a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 1970. Ed. a 6-a, Darmstadt, 1969.

ALBERT, H., 1972: *Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften*, Tübingen.

— 1972 a: *Theorie und Praxis. Max Weber und das Problem der Wertfreiheit und der Rationalität*, în același, *Konstruktion und Kritik*, în același volum, pp. 41–73.

ARISTOTEL, 1831—1870: *Opera,*. Ed.: Academia Regia Borussica, Berlin.

AYER, A. J., 1958: *Language, Truth and Logic*, ed. a 3-a, Londra.

BÖHME, G. / v. d. Daele, W. / Krohn, W., 1977: *Experimentelle Philosophie*, Frankfurt/M..

BÜCHEL, W., 1975: *Gesellschaftliche Bedingungen der Naturwissenschaft*, München.

CARNAP, R., 1954: *Testability and Meaning*, New Haven.

— 1959: *Beobachtungssprache und theoretische Sprache*, în *Logica, Studia Paul Bernays dedicata*. Neuchâtel.

— 1961: *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg.

DESCARTES, R., 1897—1913: *Oeuvres*. Eds. Adam, Ch./Tannery, P. Paris (ed. nouă din 1974).

DÜRING, I., 1966: *Aristoteles*, Heidelberg.

DUHEM, P., 1978: *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*, Hamburg (trad. de F. Adler; Cuvânt înainte de E. Mach. Introducere și bibliografie de L. Schäffer).

FEYERABEND, P., 1976: *Wider den Methodenzwang: Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt/M.

— 1979: *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt/M.

v. FRASSEN, B., 1970: *On the Extension on Beth's Semantics of Physical Theories*, în „Philosophy of Science", *37*, pp. 325—339, 1970.

— 1980: *The Scientific Image*, Oxford.

GALILEI, G., 1808—1811: *Opere* (Edizione Nationale), Milano.

HAHN, H./NEURATH, O./CARNAP, R., 1929: *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis*, Viena.

HARDING, S.G., (ed.) 1976: *Can Theories be refuted ? Essays on the Duhem-Quine-Thesis*, Dordrecht.

HELMER, O./Rescher, N., 1960: *On the Epistemology of the Inexact Science*, Santa Monica.

HEMPEL, C. G., 1952: *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, Chicago.

— 1965: *Aspects of Scietific Explanations*, New York, Londra.

— 1970: *On the Standard Conception of Scientific Theories*, în „Minnesota Studies in the Philosophy of Science" *IV*, 142—163.

— 1974: *Philosophie der Naturwissenchaft*, München (ed. engleză, 1966).

HUME, D., 1986: *Cercetare asupra intelectului omenesc*, București.

KRAFT, V., 1968: *Der Wiener Kreis*, ed. a 2-a, Viena/New York.

KRIMERMANN, L.I., (ed.) 1969: *The Nature and Scope of Social Science. A Critical Anthology*, New York.

KUHN, Th.S., 1957: *The Copernican Revolution*, New York.
— 1973: *Die Struktur wissenschftlicher Revolutionen*. Frankfurt/M. (Chicago, 1962).
— 1977: *Die Entstehung des Neuen*. Frankfurt/M.
V. KUTSCHERA, F., *Wissenschaftheorie* I şi II, München.
LAKATOS, I., 1970: *Falsification and the Methodology of Scietific Research Programmes*; în LAKATOS/MUSGRAVE, 1970 (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, pp. 91—195.
— 1972: *History of Science and its Rational Reconstruction*, în „Boston Studies in the Philosophy of Science", *VIII*, pp. 91–182.
LOOSE, J., 1972: *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, Londra/New York.
MEGGLE, G., / BECKERMANN, A. (ed.) 1970: *Analytische Handlungstheorien* I, II, Frankfurt/M.
NAGEL, E., 1974: *The Structure of Science*, ed. a 4-a, Londra.
PARKINSON, G.H.R., (ed.) 1981: *Truth, Knowledge and Reality. Inquires into the Foundations of Seventeenth Century Rationalism*, Wiesbaden.
PLATON, 1957–1959: *Sämtliche Werke*. (trad. de F. Schleiermacher). Reinbek bei Hamburg.
POPPER, K.R., *Logik der Forschung*. Tübingen (1935) (ed. engl. reviz., Londra, 1959).
— 1972: *Conjectures and Refutations*, ed. a 4-a, Londra.
— 1972: *Objective Knowledge*, Oxford.
QUINE, W.V., 1961: „Two Dogmas of Empiricism", în *idem*: *From a Logical Point of View*. Ed. a 2-a., Cambridge.
RÖD, W., *Gewissheit und Wahrgeit bei Descartes*, în „Zeitschrift für philosophische Forschung", vol. 16, 342–362, 1962.
STEGMÜLLER, W., 1969–1973: *Problemeund Resultate der Wissenschftstheorie und Analytischen Philosophie*, I, II, IV, Berlin.
— 1971: *Das Problem der Induktion*, în Lenk, H., (ed.) 1971: *Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie*. Braunschweig, pp. 13–74.
SNEED, I., 1971: *The Logical Structure of Scientific Theories*, Dordrecht.
SUPPE, F., (ed.) 1974: *The Structure of Scientific Theories*, Urbana.
v. WRIGHT,G. H., 1974: *Erklären und Verstehen*, Frankfurt/M.

Bibliografie suplimentară

ACHAM, K., 1974: *Analytische Geschichtsphilosophie*, Freiburg/München.
ACHINSTEIN, P., 1968: *Concepts of Science*, Baltimore/Londra.
BECKERMANN, A., 1977: *Gründe und Ursachen*, Kronberg.
BLAKE, R. M. ş. a., 1960: *Theories of Scientific Method. The Renaissance through the Nineteenth Century*, Seattle.
BÖHME, G./*v.* ENGELHARD, M., (ed.) 1979: *Entfremdete Wissenschaft*, Frankfurt/M.
BRAITHWAITE, R. B., 1953: *Scientific Explanation*, Cambridge.
BROCKE, B., 1978: *Technologische Prognosen*, Freiburg.
BRODBECK, M., (ed.) 1968: *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, Londra.
BUNGE, M., 1967: *Scientific Research*, vol. I, II, Berlin etc.
CARNAP, R., 1969: *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft*, München (ed. originală engl., New York, 1966).
CARTWRIGHT, N., 1988: *How the Laws of Physics Lie*, Oxford.
DANTO, A. C., 1973: *Analytic Philosophy of Action*, Cambridge.
DEMERATH, N. J./PETERSON, R.A., (ed.) 1966: *System, Change and Conflict. A Reader on Contemporary Sociological Theory and the Debate over Functionalism*, New York/Londra.
DIEDERICH, W., (ed.) 1974: *Theorie der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt/M.
DIJKSTERHUIS, E. J., 1956: *Die Mechanisierung des Weltbilds*, Berlin.

DRAY, W. H., 1957: *Laws and Explanation in History*, Londra.
ESSLER, W. K., 1970: *Wissenschaftstheorie*, vol. I–III, Freiburg.
FRAASSEN, B. v., 1980: *The Scientific Image*, Oxford.
GOODMAN, N., 1975: *Tatsche, Fiktion, Voraussage*, Frankfurt/M. (ed. in engl. Londra, 1954).
GROARCKE, L., 1990: *Greek Scepticism Anti-Realist Trends in Ancient Thought*, Toronto.
HABERMAS, J., 1968: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M.
— 1971: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M.
— /LUHMANN, N., 1971: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung ?* Frankfurt/M.
HACKING, I. J., 1965: *Logic of Statistical Inference*, Cambridge.
— 1983: *Representing and Intervening*, Cambridge.
HIRSCH, G./HOYNINGEN-HUENE, P., (ed.) 1988: *Wozu Wissenschaftsphilosophie ?* Berlin/New York.
HOMANS, G. C., 1969: *Was ist Sozialwissenschaft ?* Köln.
LAUDAN, L., 1977: *Progress and its Problems*, California.
LORENZEN, P./SCHWEMMER, C., 1975: *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim.
MARCUSE, H., 1969: *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt/M.
MERTON, R. K., 1975: *Social Theory and Social Structure*, New York.
MITTELSTRASS, J., 1970: *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin.
QUINE, W. v. O., 1969: *Ontological Relativity and Other Essays*, New York.
SCHWEMMER, O., 1976: *Theorie der rationalen Erklärung*, München.
SKINNER, B.F., 1953: *Science and Human Behaviour*, New York.
TAYLOR, CH., 1975: *Erklärung und Interpretation in der Wissenschaft vom Menschen*, Frankfurt/M.
WIELAND, W., 1970: *Die aristotelische Physik*, Göttingen.
WINCH, P., 1966: *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Frankfurt/M.

Wilhelm Vossenkuhl

3.5. Practica

3.5.1. Teorie a acţiunii şi filosofie practică

„Practică" şi „teorie" formează o pereche de noţiuni. Într-un sens larg, prin care sunt epuizate toate activităţile umane, „teorie şi practică" sunt privite ca fiind cele două domenii specifice pentru ceea ce constituie obiectul dezbaterilor filosofice. Perechea de noţiuni poate fi înlocuită prin alta, respectiv „a gândi şi a acţiona". Ambele, „a gândi" şi „a acţiona", nu sunt doar nume pentru domeniile principale, ci reprezintă chiar obiectele filosofiei. Dar, întrucât „filosofia" este înţeleasă în mod curent ca o activitate de gândire, ca teorie, într-un sens nespecific, „teorie" şi „practică" sunt obiecte, respectiv domenii obiectuale ale teoriei. Această preocupare pentru o teorie a teoriei şi practicii, caracteristică majorităţii poziţiilor din istoria filosofiei, ridică întrebarea dacă practica, respectiv acţiunea umană, poate fi abordată cu adevărat, în mod adecvat, cu mijloace teoretice. Căci nu este câtuşi de puţin evident faptul că un lucru, caracterizat într-un mod negativ tocmai prin aceea că nu este teorie, ar putea fără dificultate să-i fie obiect acesteia. Cum este posibilă o teorie a practicii care să fie adecvată acţiunii umane ?

Aristotel, care se află la originea diviziunii clasice a disciplinelor filosofice, a distincţiei dintre filosofia teoretică şi cea practică, răspunde la această întrebare pozitiv; el revendică şi dezvoltă însă un instrumentar teoretic propriu, care urmează să devină adecvat specificităţii domeniului, şi anume instrumentarul *filosofiei practice*. Cerinţa de a dispune de un instrumentar propriu corespunde convingerii lui Aristotel că numai disciplinele teoretice ale filosofiei pot să ridice pretenţia că reprezintă cunoaştere exactă, întrucât obiectele lor sunt constante, necesare şi necontingente. Întrucât, însă, acţiunea umană este variabilă şi contingentă, ştiinţa despre ea nu ar putea avea un caracter apodictic, necesar. Totuşi, în ceea ce

3.5. Practica

3.5.1. Teorie a acţiunii şi filosofie practică
3.5.1.1. Modelul teleologic şi modificările lui din perspectiva teoriei acţiunii
3.5.1.2. Modelul aprioric şi autonomia acţiunii
3.5.1.3. Statutul teoretic al teoriei acţiunii
3.5.2. Descrierea şi identitatea acţiunilor
3.5.2.1. Teza identităţii
3.5.3. Explicarea acţiunilor
3.5.3.1. Cauze şi motive ale acţiunii
3.5.3.2. Problema reducţionismului şi a libertăţii de acţiune
3.5.3.3. Cauzele speciale ale acţiunii şi diferenţa dintre explicaţia cauzală şi teleologică a acţiunii
3.5.4. Ideea practicii raţionale

priveşte exactitatea ştiinţifică, Aristotel nu vrea să înţeleagă deosebirea dintre cunoaşterea teoretică şi cea practică în sensul că nu ar putea să existe o teorie a practicii. El solicită în *Etica nicomahică* (prescurtat: *EN*, I, 1, 1094 *b*) mai curând o exactitate a cercetării filosofice, care să fie adecvată obiectului ei special din domeniul eticii şi politicii.

Obiectul filosofiei practice nu este la Aristotel simpla acţiune umană, în sensul larg utilizat astăzi, care include orice tip de activitate, ci acţiunea *bună în sens moral*. În ciuda multiplelor sale forme şi a contingenţei sale, această acţiune îşi are scopul cel mai înalt, ultim, în fericire. „A acţiona", ca „practică", reprezintă pentru Aristotel numai unele activităţi umane, cele îndeplinite exclusiv pentru ele însele şi, în cele din urmă, de dragul fericirii. Aceste activităţi sunt determinate de virtuţile morale. Acţiunea, ceea ce în sens restrâns înseamnă acţiune ce vizează binele, se orientează după modelul perfecţiunii, căci Aristotel înţelege fericirea „ca ceva împlinit şi sieşi suficient" (*EN*, I, 5, 1097 *b*). În sensul acesta interpretează Aristotel practica drept „acţiune care îşi urmăreşte propriul scop". El o deosebeşte de *poiesis*, de producere, care realizează ceva în funcţie de un scop determinat şi nu pentru propriul său scop. Aristotel desemnează arta ca paradigmă a producerii sau făuririi (*EN*, VI, 3 şi urm.).

Această deosebire dintre acţiune şi făurire are ca premisă ideea că ceea ce fac oamenii poate fi sesizat şi explicat cu mijloace teoretice speciale. Posibilitatea aceasta îşi are temeiul, după Aristotel, în ceea ce el denumeşte „părţile raţionale ale sufletului". Dintre aceste părţi, există câte una specială pentru teorie şi câte una specială pentru practică, cea „cunoscătoare" pentru teorie şi cea „inferativă" (*følgernden*) sau „deliberativă" pentru practică (*EN*, VI, 2, 1139 *a*). Celor două „părţi ale sufletului" — putem să le numim dispoziţii spirituale sau capacităţi — le corespund cunoaşterea teoretică, respectiv înţelepciunea practică. Ultima nu poate fi pentru Aristotel cunoaştere sau ştiinţă, pentru că ea se ocupă de obiectul şi scopul acţiunii. Acest scop, „ultimul" sau „doritul" (*Umwillen*) acţiunii, nu poate fi definit ori demonstrat şi, în acest sens, nu poate nici să fie cunoscut. Scopul ultim al acţiunii poate fi înţeles însă în mod concret prin înţelepciune (*EN*, VI, 6–12), şi atunci el determină acţiunea.

Aristotel nu înţelege, deci, acţiunea umană doar ca o activitate de un tip special, pe care s-o delimiteze în mod clar de toate celelalte activităţi. El atribuie acţiunii şi o capacitate spirituală deosebită, înţelepciunea. Prin această capacitate, acţiunea nu este numai inteligibilă, ci şi susceptibilă să fie determinată; aceasta înseamnă că, prin capacitatea specială a înţelepciunii, acţiunea umană îşi capătă orientarea. Filosofia practică a fost înţeleasă de către Aristotel nu doar ca analiză, ci, în aceeaşi măsură, ca orientare a actului spre scopul potrivit. *Analiză* şi *orientare* reprezintă pentru el, împreună, ceea ce noi putem numi „teoria" practicii.

Orientarea a rămas hotărâtoare pentru filosofia practică, pentru caracterul ei deosebit, în ciuda multiplelor schimbări ale celor înţelese prin „scop just" al acţiunii şi prin „teorie a practicii". Marja de înţelegere a „orientării spre ceea ce este just" se întinde în evoluţia filosofiei practice de la ceea ce este just în sensul de cuviincios, conform cu opinia dominantă, până la just într-un sens conform cu rezultatul criticii opiniei dominante şi în contradicţie cu aceasta. În acest ultim sens, de orientare critică, teoria *praxis*-ului prezintă, referitor la Marx, un interes emancipator.[1]

În istoria filosofiei practice, pentru întrebarea cu privire la posibilitatea unei teorii a practicii s-a dovedit a fi fundamental ceea ce s-a înţeles prin „orientarea justă a acţiunii". Chiar şi analiza acţiunii, noţiunea de acţiune în sens restrâns, a fost concepută în dependenţă de „orientarea justă", de principiile care erau considerate imperative, obligatorii, constrângătoare. Influenţa principiilor după care trebuie să se orienteze acţiunea justă, bună din punct de vedere moral, asupra analizei acţiunii putem să o concretizăm prin referire la două modele, diferite între ele ca tipuri: modelul teleologic al lui Aristotel[2] şi cel aprioric al lui Kant.

3.5.1.1. Modelul teleologic şi modificările lui din perspectiva teoriei acţiunii

Modelul aristotelic propune ca orientare a acţiunii un scop ultim, obligatoriu pentru toţi oamenii: fericirea. Acest scop este binele, spre care aspiră orice acţiune. Prin „acţiune" poate fi înţeleasă, în acest sens, numai o activitate umană care este realizată de dragul acestui scop. Prin luarea în considerare a acestei premise, acţiunea este analizată tocmai ca acţiune *justă*. Acţiunea îşi este astfel sieşi scop şi nu doar o încercare de a atinge scopul ultim: „căci buna conduită morală este un scop în sine şi acest scop în sine este şi obiectul dorinţei. Astfel, alegerea deliberată este fie o gândire stimulată de dorinţă, fie o dorinţă susţinută de gândire, iar principiul de această natură este omul" (*EN*, VI, 4, 1139 *b*).* Pentru analiza acţiunii, ca acţiune justă, Aristotel trebuie să ia în seamă unitatea dintre gândire şi năzuinţă, dintre convingeri şi dorinţe.[3] Omul nu acţionează doar după cum gândeşte, ci, după cum gândeşte şi doreşte. Dar nici nu acţionează doar pentru că gândeşte şi doreşte, întrucât el poate dori ceva fals. Întrucât omul cunoaşte scopul vieţii bune, virtuoase, şi posedă capacitatea practică de gândire, adică înţelepciunea, el poate corela acest scop cu condiţionările vieţii sale astfel încât să poată acţiona moral.

Aristotel a conferit acestei capacităţi practice de a acţiona cum trebuie forma *silogismului practic*: din premisa majoră generală „tuturor oamenilor le foloseşte hrana uscată" şi din premisa minoră particulară „acesta este un om", deci: „acest fel de mâncare, cu această alcătuire concretă, este uscată" rezultă acţiunea justă (*v. EN*, 1147 *a*). Specific pentru această formă de raţionament este mai întâi faptul că premisa generală are un caracter normativ. Ea poate fi înţeleasă ca regulă, maximă sau imperativ şi nu are caracterul cunoaşterii necesare, adevărate, pe care îl are premisa generală a silogismului teoretic. Pe de altă parte, spre deosebire de silogismul teoretic, premisa minoră nu este conţinută în mod analitic în premisa majoră.[4] Datorită ambelor motive, procedura de raţionare în cazul silogismului practic nu este deductivă. La urma urmei, concluzia trasă din premisele majoră şi minoră trebuie înţeleasă ca acţiune sau ca indicaţie pentru o acţiune.[5]

---

* Citat după Aristotel, *Etica nicomahică*, trad. de Stella Petecel, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988, p. 135. (*n.tr.*)

Procedeul, ca model al explicării acţiunii, s-a bucurat de atenţie, deşi statutul logic al acestui raţionament, deci trecerile de la premisa majoră la premisa minoră şi de la ambele la concluzie, este tot atât de neclar ca şi concluzia, în măsura în care ea trebuie înţeleasă ca acţiune. Silogismul practic a fost discutat într-o perioadă mai recentă ca o schemă explicativă alternativă faţă de schema deductiv-nomologică a explicaţiei ştiinţifice. În locul cauzelor naturale, în schema silogismului practic apar drept motive ale acţiunii, scopurile, iar în locul legilor naturale, apar regulile acţiunii.[6]

Interesul renăscut pentru acest procedeu de raţionare şi pentru explicaţia aristotelică a acţiunii juste pleacă de la convingerea că toate activităţile realizate în mod intenţionat sunt legate de oamenii cărora le pot fi atribuite de o manieră sistematică, cu totul diferită de felul în care sunt legate cauzele naturale cu efectele lor. Această convingere poate fi rezumată prin teza că acţiunea nu poate fi explicată cauzal, ci doar teleologic, respectiv numai prin scopuri şi intenţii, şi nu prin cauze, deci acţiunea nu este cauzată, ci — aşa cum gândeşte Aristotel — ea este realizată prin voinţă şi prin intenţie.

În această variantă modernă a modelului teleologic al lui Aristotel prin „acţiune" se înţelege orice activitate intenţionată, deci şi actul producător, meşteşugăresc şi artistic. Această deviere de la modelul aristotelic îşi are originea într-o modificare adâncă a modelului teleologic iniţial: în această variantă modernă, acţiunea nu se mai orientează conform unui scop ultim, obligatoriu pentru toţi oamenii, ci după scopuri oarecare propuse de oameni, dar neobligatorii pentru toţi. Concepţia modernă a modelului teleologic face abstracţie de un scop ultim al oricărei acţiuni şi renunţă, astfel, la îngustarea noţiunii de acţiune, înţeleasă ca actul realizat „pentru propriul său scop". Modelul modern este faţă de cel aristotelic doar mai *formal-teleologic*. Întrucât de modelul originar aminteşte numai intenţia de a atinge scopuri liber alese, vom numi acest model *intenţional*.[7] El are avantajul unei mai mari generalităţi şi al unui domeniu mai cuprinzător de aplicare a noţiunii de acţiune. Trebuie avută în vedere şi o altă deosebire dintre modelul teleologic şi cel intenţional: la Aristotel, analiza acţiunii este dependentă de orientarea obligatorie, generală, faţă de scopul ultim; dimpotrivă, orientarea în funcţie de scopuri individuale diferite nu este o condiţie de care analiza acţiunii trebuie să depindă. Orientarea intenţională, doar formal-teleologică a acţiunii, are ca efect faptul că analiza acţiunii deţine întâietatea în raport cu orientarea. Caracterul filosofiei practice se schimbă, astfel, în trecerea de la modelul teleologic la cel intenţional: în cadrul modelului intenţional, teoria acţiunii părăseşte legătura strânsă cu etica, prin aceea că ea renunţă la întâietatea orientării în favoarea analizei acţiunii. Datorită acestui fapt, teoria acţiunii nu mai este identică cu filosofia practică.[8] Teoria acţiunii nu mai este interesată de orientarea „justă" a acţiunii, ci doar de acea orientare ce corespunde diferitelor intenţii, convingeri şi dorinţe ale agentului individual al acţiunii. În modelul intenţional, conceptul de acţiune devine neutru din punct de vedere moral, dar acest lucru face ca el să fie aplicabil şi în domeniile teoriei acţiunii care nu au un caracter primordial etic.[9]

Neutralizarea aspectului etic al acţiunii a permis crearea unei *teorii* a acţiunii, care poate fi concepută independent de varietatea contextelor etice, sociale, politice şi economice în care acţionează oamenii. Numai astfel putea apărea o teorie a acţiunii ca disciplină fundamentală, de sine stătătoare. De altfel, datorită acestui fapt au apărut şi primele probleme specifice pentru teoria acţiunii. Faptul că se face abstracţie de un scop ultim al tuturor

acțiunilor nu mai permite identificarea fără dubii a unei activități omenești ca acțiune justă, morală, doar pentru că se realizează pentru propriul ei scop. Apare acum problema *identității* acțiunilor. Acest lucru se petrece deoarece nu este doar neclar în mod imediat dacă o activitate este o acțiune cu o intenție precisă sau nu; este neprecizat, de asemenea, cui i se poate ea atribui. Căci a face de scopul ultim individualizează orice activitate. În lipsa unui scop obligatoriu al tuturor acțiunilor, intențiile și dorințele, scopurile individuale ale agenților individuali devin hotărâtoare pentru înțelegerea actului lor și pentru semnificația sub care le este atribuit. Pe temeiul neutralizării etice a noțiunii de acțiune apare o altă problemă: dacă scopul ultim al tuturor acțiunilor nu mai reprezintă motivul principal de producere a acțiunii, pe care oamenii îl urmează în mod obișnuit, ne vom întreba din ce motiv acționează oamenii. De ce realizează oamenii anumite acțiuni și ce îi determină să o facă ? Aceasta este întrebarea privind felul în care poate fi explicată acțiunea. Ne întâlnim, astfel, cu problema *explicării acțiunii*: are acțiunea anumite motive sau cauze, care pot să clarifice nu doar ceea ce o persoană a vrut să facă, ci și ceea ce a făcut într-adevăr ?

Atât identitatea acțiunilor, cât și explicația acestora sunt probleme care apar datorită neutralizării etice a noțiunii de acțiune. Ele sunt, în același timp, problemele fundamentale specifice ale teoriei acțiunii. Schița sistematică concisă a trecerii de la modelul teleologic la cel intențional este concludentă pentru problema noastră privind posibilitatea unei teorii a practicii. Aristotel a acordat acesteia un statut propriu, ce corespundea obiectului ei special, respectiv acțiunea justă și moral-bună. Dimpotrivă, modelul intențional nu pare să pretindă cu aceeași claritate o teorie cu statut propriu. Pare mai întâi că explicarea acțiunii, potrivit tipului ei — cel puțin atunci când se pune problema cauzelor acțiunii, nu se îndepărtează, în mod esențial de explicarea fenomenelor naturale.

Prin modificarea filosofiei practice în teoria acțiunii nu este pus în discuție doar statutul teoretic al teoriei practicii. Apare problema cu mult mai stimulatoare a *statutului practic* pe care îl are teoria acțiunii în raport cu filosofia practică. Evident, în teoria acțiunii nu este vorba de orientarea acțiunii din perspectiva unor anumite scopuri dezirabile sau obligatorii ale vieții omenești, ale societății sau politicii. Prioritatea orientării față de analiza acțiunii, la care filosofia practică nu poate renunța, respectiv acest interes specific pentru practică, par să fie abandonate în teoria acțiunii. Această situație îi determină nu doar pe cei interesați de istoria filosofiei practice să-și pună întrebarea dacă renunțarea la orientarea acțiunii permite, în genere, o înțelegere adecvată a practicii umane. Teoria acțiunii nu are cum să se sustragă acestei întrebări, așa cum se va arăta în continuare. De altfel, ea nu poate să ofere nici un fel de principii alternative după care să se poată orienta acțiunea umană, determinată, astfel necesitatea fundamentării teoriei acțiunii, așa cum o oferă modelul aprioric.

Înainte de a ne ocupa de eficiența teoriei acțiunii, din perspectiva interesului față de practica umană și socială, să ne îndreptăm atenția spre modelul aprioric al filosofiei practice kantiene. Aceasta, deoarece acest model, ca și cel aristotelic, ne oferă un răspuns la întrebarea privind posibilitatea unei teorii a practicii care să fie adecvată acțiunii umane. Spre deosebire de modelul teleologic, cel aprioric pare să nu admită ușor o modificare în sensul teoriei acțiunii. Dimpotrivă, pretenția filosofiei practice de a orienta acțiunea primește prin modelul aprioric un nou impuls.

3.5.1.2. Modelul aprioric şi autonomia acţiunii

Putem recunoaşte mai întâi o asemănare între modelul teleologic şi cel aprioric. În ambele modele, omul este subiectul acţiunii. Aristotel analizează în Cartea a treia a *Eticii nicomahice* în ce condiţii sunt acţiunile unui om virtuoase. Cea mai importantă dintre aceste condiţii este următoarea: cauzele acţiunii să rezide în omul însuşi, şi nu în afara lui. Dacă acţiunea este determinată de cauze exterioare, înseamnă că ea nu poate fi realizată în mod liber. Numai acţiunile libere pot — după Aristotel — să fie judecate din punct de vedere moral, indiferent dacă sunt demne de laudă sau nu.

Acţiunea liberă nu presupune doar un anumit mod de viaţă virtuos, ci şi o cunoaştere practică a modului în care o acţiune bună din punct de vedere moral poate fi îndeplinită cu succes în anumite circumstanţe date. Nu doar scopul ultim estre hotărâtor pentru o acţiune, ci şi competenţa de a putea acţiona, care trebuie să fie cucerită în practică, ea neputând fi doar un rezultat al gândirii raţionale.

Modelul aprioric ia în considerare, dimpotrivă, un subiect al acţiunii a cărui moralitate este independentă de cunoaşterea practică. Pentru Kant nu este importantă competenţa acţiunii juste, dobândite în practică, ci doar „voinţa bună" este hotărâtoare pentru moralitatea acţiunii omeneşti (*v. Întemeierea metafizicii moravurilor*, prescurtat: *Imm*, § 1, cap. 1).* Kant nu considera voinţa ca fiind bună prin natura ei. Voinţa se află, pentru el, mai curând „oarecum la răscruce" (*Imm*, p. 18) între principiul ei aprioric şi pornirile sale empirice, ceea ce înseamnă că ea este determinată şi că ea pretinde tocmai o determinare. Întrucât însă Kant nu determină voinţa bună din perspectiva obiectului actului de a voi, „nu prin adecvarea sa pentru atingerea unui anume scop propus, ci doar prin actul de a voi" (*Imm*, p. 11), toate condiţionările empirice ale voinţei sunt eliminate cu ajutorul unor scopuri dezirabile ale acţiunii, la care se aspiră cu succes. Voinţa nu poate deveni bună, după Kant, nici prin satisfacerea înclinaţiilor şi instinctelor, nici prin satisfacerea trebuinţelor sau prin năzuinţa spre fericire. Voinţa nu poate deveni bună prin intermediul dispoziţiilor naturale ale omului, ci doar prin „capacitatea practică" a raţiunii de a „pune în evidenţă o *voinţă bună prin ea însăşi*" (*Imm*, p. 13/14).

Prin cerinţa unei determinări raţionale a voinţei, Kant respinge determinarea teleologică a acţiunii juste, orientată spre un scop ultim. Se pare chiar că modelul său aprioric concepe moralitatea unei acţiuni independent de o clarificare conceptuală a acţiunii. Primatul „principiului voinţei", determinarea voinţei prin raţiune, în modalitatea în care este prescris acest lucru prin imperativul categoric, face ca acţiunea să apară ca secundară: „Valoarea morală a acţiunii nu stă, aşadar, în efectul aşteptat, deci nici într-un principiu oarecare al acţiunii, care trebuie să-şi ia motivul producerii sale din acest efect aşteptat" (*Imm*, p. 19). În realitate, intenţia lui Kant în determinarea unei acţiuni bune din punct de vedere moral nu este să califice acţiunea însăşi ca secundară. Mai degrabă, prin analiza voinţei bune, determinate raţional, el doreşte să facă înţeleasă „legitatea generală a acţiunilor în genere",

---

* Indicaţiile se referă la ediţia germană citată (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*); în textul românesc, prescurtat *Imm*. (*n.tr.*)

ce are un caracter aprioric (*Imm*, p. 20). *Imperativul categoric* dă expresie acestei legităţi a acţiunii: „*...acţionează ca şi când maxima acţiunii tale ar trebui să devină, prin voinţa ta, lege universală a naturii*“ (*Imm*, p. 42).*

Acţiunile pot fi recunoscute ca bune numai pe baza acestui principiu; aceasta înseamnă că, numai dacă voinţa este identică cu raţiunea practică, acţiunile sunt „subiectiv necesare“ (*Imm*, p. 32), indiferent dacă există în lume exemple empirice de astfel de acţiuni (*v.* p. 27). Modelul aprioric kantian al unei teorii a practicii nu este caracterizat doar — şi nici măcar în mod primar — prin caracterul neempiric al determinării acţiunii. Baza modelului său este reprezentată mai curând de noţiunea libertăţii, de autonomia umană: „Dacă... libertatea voinţei este presupusă, atunci moralitatea împreună cu principiul ei se deduc din acesta prin simpla analiză a noţiunii ei“ (*Imm*, p. 72). Libertatea, ca autolegiferare umană, reprezintă baza legităţii acţiunii, din care această legitate trebuie să rezulte în mod analitic.[10]

Dar Kant nu înţelege această autolegiferare ca şi cum efectele ei ar fi de natură apriorică. Autonomia conţine mai curând o eficienţă care trebuie să devină empirică, adică susceptibilă de a fi cunoscută. Această cauzalitate are în libertate o cauză apriorică cu efecte empirice. Dar şi în calitate de cauză apriorică, libertatea trebuie să fie dată în mod real, dacă efectele ei urmează să fie empirice. Kant pretinde, în mod corespunzător, o „noţiune *pozitivă* a libertăţii“, care ar putea fi dedusă din raţiunea practică. Se pare însă că el ar fi recunoscut că realitatea libertăţii şi, prin urmare, realitatea autolegiferării nu sunt demonstrabile (*v. Imm*, p. 74 şi urm., pp. 82, 86, 91)**, ci că ele trebuie acceptate ca un „*factum* al raţiunii“ (*Critica raţiunii practice*, prescurtat *Crpr*, A 56), ce trebuie să fie identic cu legea morală într-un mod imposibil de întemeiat mai strict.

Gerold Prauss (1983, p. 76) vede în această presupoziţie a unui *factum* aprioric, în locul unei deducţii a libertăţii, „un gest disperat“ al lui Kant. El se ataşează de posibilitatea proiectată tot mereu de Kant însuşi (*v. Crpr*, A 72 şi urm.; *Imm.*, p. 77) de a demonstra realitatea libertăţii şi de a da o bază unitară şi sistematică raţiunii teoretice şi practice.[11] Prauss argumentează astfel, într-un mod convingător, că renunţarea la o deducere a libertăţii şi identificarea, devenită pe această cale inevitabilă, a libertăţii cu legea morală, ar avea urmări paradoxale pentru filosofia practică kantiană (1983, § 6). Într-adevăr, identitatea dintre libertate şi legea morală implică faptul că acţiunea liberă şi cea morală sunt identice. Paradoxul acestei identităţi ar consta în faptul că acţiunea rea din punct de vedere moral nu poate conta ca acţiune liberă şi, prin urmare, nu ar putea fi nici responsabilă. Aceasta, deoarece răspunderea pentru acţiunea proprie este posibilă doar dacă este posibilă acţiunea liberă. Dacă identitatea dintre libertate şi legea morală ar fi valabilă, o acţiune rea din punct de vedere moral nici nu ar fi acţiune, deci efect al unei cauze libere, ci efectul unei cauze naturale. Mai departe, nici o acţiune amorală nu ar fi o acţiune autodeterminată. Acţiunea ar fi posibilă — ca în modelul teleologic strict — numai ca acţiune morală. Prauss (1983,

---

* Citat după Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica raţiunii practice*, trad. de Nicolae Bagdasar, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972, p. 39: paginile indicate în text se referă la ediţiile citate în versiunea germană. (*n.tr.*)

** Paginile indicate se referă la ediţia germană citată în textul original. (*n.tr.*)

§ 7) pretinde de aceea pe bună dreptate ca responsabilitatea față de acțiunea morală bună sau rea să presupună o noțiune a acțiunii libere, care să nu aibă deja un caracter moral.[12] Dovedirea posibilității acțiunii libere, în cele din urmă deducerea libertății, ar deveni datorită acestui fapt inevitabile. Prauss reconstruiește această deducție, ca fiind adevărata realizare pe care a înfăptuit-o Kant. El interpretează autonomia, autodeterminarea și autofinalitatea subiectului drept nucleu al relației atât practice, cât și teoretice a omului cu sine. Astfel, el înțelege libertatea ca fundament unitar al cunoașterii și acțiunii (*v.* §§ 9 și urm.). Prauss argumentează apoi, într-un mod ce poate fi aici doar indicat, că rațiunea umană este, la Kant, conform intenției ei, în același timp *a priori* teoretică și practică (1983, § 16). El constată, astfel, „o capacitate de acțiune apriorică" (p. 230), a cărei deducere este considerată a fi înfăptuită tocmai acolo unde are loc deducția capacității apriorice de cunoaștere (Prauss, 1983, p. 231 și urm.).

În legătură cu întrebarea noastră asupra posibilității unei teorii a practicii, acest lucru înseamnă că modelul aprioric kantian presupune în terminologia lui Prauss „practicitatea rațiunii umane" și pretinde, prin aceasta, depășirea separării antice dintre teorie și practică. În această modalitate de citire a filosofiei transcendentale kantiene, teoria practicii este schițată ca teorie a acțiunii, care nu-și mai are locul în filosofia practică, înțeleasă în sens aristotelic.

Din punctul de vedere al interogației noastre, contribuția lui Prauss constă, înainte de toate, în aceea că el realizează o interpretare a subiectivității umane ca intenționalitate. El înțelege prin „intenționalitate" propensiunea subiectului *spre succes* în cunoaștere și acțiune; în acest context, intenția subiectului se orientează spre ceea ce el numește „altul sinelui" (Prauss, 1983, §§ 13 și urm.), spre altceva decât propensiunea însăși. Cunoașterea și acțiunea se deosebesc atunci, în mod fundamental, ca structuri diferite ale acestei intenționalități (*v.* § 15). Cunoașterea se împlinește în elaborarea apriorică a unui obiect (p. 190 și urm.) și în realizarea astfel posibilă a obiectului. În cele din urmă, Prauss înțelege succesul sau insuccesul cunoașterii în realitatea sau nerealitatea lumii pe care o construiește subiectul, în timp ce succesul sau insuccesul acțiunii constau (potrivit principiului autofinalității umane) în autorealizarea subiectului sau în eșecul acestuia (*v.* 1983, p. 15). În acest context, după părerea lui Prauss, succesul sau insuccesul acțiunii este legat de succesul sau insuccesul în cunoaștere. Succesul cunoașterii ar avea ca urmare succesul acțiunii; în mod corespunzător, cunoașterea lipsită de succes implică insuccesul acțiunii (Prauss, 1983, p. 221 și urm.).

Această corelație dintre succesul și insuccesul în cunoaștere și acțiune este ușor de controlat din punctul de vedere al teoriei acțiunii. Întrucât cunoașterea este ceea ce constituie convingerile oamenilor și întrucât, la urma urmei, ea joacă, alături de dorințe, un rol hotărâtor în motivele anumitor acțiuni, cunoașterea trebuie să se răsfrângă asupra succesului sau insuccesului acțiunii, în maniera propusă de Prauss. Acest lucru nu e valabil numai pentru succesul sau insuccesul autorealizării subiectului, ci pentru orice realizare a scopurilor în cadrul acțiunii, și anume independent de funcția pe care ele o au în autorealizarea subiectului.

Însemnătatea considerațiilor lui Prauss pentru întrebarea noastră asupra posibilității unei teorii a practicii este independentă de măsura în care schița lui poate fi socotită o fundamentare transcendentală a teoriei acțiunii, ca reconstrucție a filosofiei critice kantiene.

În orice caz, putem să considerăm această elaborare ca o prezentare consecventă a eficienţei unui model aprioric al teoriei despre practică. Una dintre realizările acestui model constă în aceea că ne este clarificat faptul că teoria acţiunii oferă răspunsul la întrebarea asupra modului în care este posibilă o teorie a practicii. Mai departe, devine evident în acest context că statutul acestei teorii nu este principial altul decât acela pe care îl acordăm, de pildă, teoriei cunoaşterii. Dihotomia antică dintre teorie şi practică se dovedeşte pentru problematica noastră de nesoluţionat. La urma urmei, modelul aprioric, ce vizează să acorde întâietate filosofiei practice, respectiv *orientării* acţiunii, faţă de analiză, dobândeşte îndreptăţire într-o nouă manieră. Orientarea acţiunii permite autonomia subiectului, explicată de către Prauss ca intenţionalitate: intenţia fundamentală a subiectului, de a se autorealiza pe sine ca scop, conferă acţiunii orientarea. Desigur, dincolo de scopul aprioric, această autorealizare în acţiune nu conţine nici o reprezentare obligatorie privitoare la scopuri, faţă de care ar putea fi măsurat succesul sau insuccesul acţiunilor. Nici moralitatea acţiunii nu este o condiţie suficientă pentru succesul autorealizării. Aceasta, deoarece acţiunea liberă nu poate — aşa cum constatam — să fie deja dinainte determinată ca morală.

Această separare a teoriei practicii de etică este deci rezultatul modificării modelului teleologic, ca şi al dezvoltării mai departe a modelului aprioric. Teoria acţiunii se dovedeşte în ambele cazuri ca fiind acea disciplină care permite o teorie a practicii. Dar consideraţiile noastre asupra celor două modele nu se completează doar în acest punct important. Modelul aprioric oferă şi o fundamentare pentru a pregăti o ordonare şi clarificare a problemelor care au apărut ca urmare a neutralizării etice a modelului teleologic. Cu ajutorul său, se reuşeşte ca orientarea acţiunilor să fie înţeleasă într-un mod nou, după părăsirea ideii unui scop obligatoriu al acestora. Înţelegem acum acţiunea ca fiind orientată spre acelaşi deziderat spre care este îndreptată şi cunoaşterea: autorealizarea subiectului. Autonomia umană putem s-o interpretăm ca fiind scopul spre care se orientează intenţia tuturor activităţilor omeneşti. A gândi şi a acţiona, a cunoaşte şi a lucra capătă o orientare comună în calitate de activităţi ale unui subiect integral, ce trăieşte ca unitate. Prin urmare, în tot ceea ce fac, oamenii urmăresc autodeterminarea liberă şi autorealizarea.

Dar nu numai subiecţii individuali dobândesc o unitate prin orientarea lor spre autonomie. Şi relaţia dintre subiecţi îşi găseşte propria determinare în autonomie. Datorită „imperativului practic" kantian, conform căruia „umanitatea" trebuie considerată în propria persoană, ca şi în oricare alta, întotdeauna ca scop (*v. Imm.*, p. 52), şi nu trebuie niciodată utilizată ca mijloc pentru realizarea unor scopuri oarecare, relaţiile intersubiective capătă o orientare principială. Această orientare se suprapune cu cea individuală în măsura în care autorealizarea subiectului individual este reprezentată de autorealizarea celuilalt. Autodeterminarea liberă a unui om nu reuşeşte în opoziţie faţă de a altuia, ci numai împreună cu ea. Rămâne însă o problemă deschisă modul în care putem înţelege cu adevărat acest „cu" în acţiune, pe baza a „imperativului practic", precum şi ceea ce ar putea să însemne autorealizarea fiecărei persoane. Orientarea subiectivă, ca şi cea intersubiectivă, spre autonomie ne oferă în cadrul strădaniilor noastre teoretice o *structură abstractă* pentru a putea înţelege practica umană. Ceea ce se intenţionează de fapt în cazul omului individual, ca realizare a propriului eu, nu poate fi judecat în prealabil din punct de vedere teoretic sau determinat în mod obligatoriu. Cunoaşterea structurii orientării omeneşti în gândire şi acţiune serveşte în teoria practicii mai întâi satisfacerii unor pretenţii teoretice.

Căci teoria practicii, ca oricare teorie, are nevoie de principii pe baza cărora să poată emite, ca întreg închis şi coerent, o pe cât posibil inatacabilă pretenţie de valabilitate. Numai prin respectarea acestei condiţii poate o teorie a practicii să corespundă pretenţiei de a face inteligibilă acţiunea oamenilor într-o modalitate raţională şi demnă de încredere. Pentru teoria acţiunii, acest lucru înseamnă că noţiunile ei clarifică acţiunea umană numai în măsura în care înţelegerea practicii este făcută posibilă pornind de la conceptul ei teoretic integral. Nu există nici o instanţă care ar permite o verificare a adecvării teoriei acţiunii în raport cu practica umană, independent de presupoziţiile teoretice. De aceea, atunci când încercăm să înţelegem raţional practica umană, nu o putem percepe în nici un caz în afara unei teorii, indiferent de articularea acesteia.[13]

Acceptarea de către noi a autonomiei umane ca premisă principială a unei teorii a practicii corespunde eforturilor noastre de a înţelege raţional acţiunea umană. Presupoziţia autonomiei este cea mai potrivită pentru aceasta, întrucât ea satisface două necesităţi: ea nu presupune doar că acţiunea, ca obiect al teoriei, este inteligibilă raţional şi, astfel, capabilă de a fi cuprinsă în teorie; ea se extinde şi asupra efortului nostru teoretic propriu, calificându-l ca act raţional, care se determină pe sine.

Astfel, noi nu afirmăm nici că activitatea umană este în general raţională şi autonomă, nici că teoria acţiunii ar fi prin urmare deja garantată ca raţională şi eficientă. Luarea în considerare a autonomiei ne serveşte mai degrabă ca *principiu raţional* al teoriei noastre şi al obiectului ei. Cu ajutorul acestui principiu putem înţelege necontradictoriu toate aceste deosebiri pe care le utilizăm în practică. Aceasta, pentru că deosebirile dintre acţiunea bună şi rea, eficientă şi neeficientă, justă şi eronată devin raţionale şi inteligibile numai atunci când atribuim oricărei acţiuni intenţia autorealizării. Luarea în considerare a autonomiei presupune capacitatea raţională, nerelativistă, de a distinge acţiunile. În lipsa acestui principiu al raţionalităţii am putea face, ce-i drept, anumite distincţii, şi anume, de fiecare dată, cele relative la scopuri şi reprezentări valorice arbitrare. În această condiţie, una şi aceeaşi acţiune ar putea să fie bună sau rea, adevărată sau falsă, eficientă sau neeficientă. Depinde doar de punctul de vedere. O teorie coerentă a acţiunii nu ar fi posibilă dacă acceptăm această premisă relativistă, întrucât noi am atribui unei acţiuni predicate şi am asocia agentului intenţii care se pot exclude reciproc, în acelaşi fel ca adevărul şi falsitatea. În acest sens, o teorie a acţiunii este posibilă doar dacă distincţiile ce se fac în practică între acţiunile individuale şi intenţiile acestora nu sunt aleatoare, ci raţionale.

Luarea în considerare a autonomiei nu pretinde ca fiecare acţiune să fie călăuzită, în mod explicit, de intenţia autorealizării. Este vorba, mai degrabă, de o presupunere apriorică, presupunere care trebuie să fie valabilă în teorie pentru toate acţiunile. Prin intenţia fundamentală a autorealizării, noi câştigăm un principiu teoretic care serveşte — la fel cum adevărul face posibilă în teoria cunoaşterii distincţia dintre cunoaştere şi necunoaştere — deosebirii acţiunilor de alte evenimente. Luarea în considerare a autonomiei ne spune, în mod principial, ce înseamnă comportamentul intenţional.

Să considerăm o definiţie posibilă a comportamentului intenţional:

> • intenţional este comportamentul unei persoane X atunci, (i) când *x* se consideră subiect al acţiunii, (ii) când X are motive pentru comportarea sa, (iii) când X este

conştient de aceste motive ale comportării, considerându-le propriile motive, (iv) când aceste motive sunt suficiente pentru realizarea comportamentului lui X.

Toate cele patru condiţii ne spun anumite lucruri adevărate despre legătura dintre motivele unei persoane de a face ceva şi acel ceva pe care îl face. Dacă doar una dintre aceste condiţii nu este îndeplinită, nu putem considera comportamentul persoanei X ca fiind intenţional. Noi nu putem decide astfel dacă o persoană a acţionat, în genere. Noi presupunem deci în definiţie ce înseamnă că o persoană are motive pentru un anumit comportament, presupunem, de asemenea, că ea le cunoaşte ca motive proprii şi că motivele sunt suficiente pentru realizarea comportamentului. Prin aceasta, noi postulăm tocmai ceea ce conţine ipoteza autonomiei: conştiinţa despre lume şi de sine a unei persoane, capacitatea de a avea motive de acţiune independente de cauze exterioare şi de a se determina pe sine în acţiune cu aceste motive. Cu ajutorul acestei presupoziţii putem să deosebim acţiunea de alte evenimente, de asemenea legate de persoane, ca, de pildă, mişcările involuntare.

Să ne amintim de problemele teoriei acţiunii care au apărut pe baza neutralităţii etice a acţiunii: problemele identificării şi explicării acţiunii. Ambele probleme scot în evidenţă faptul că — aşa cum vom vedea în continuare — intenţiilor le revine o funcţiune hotărâtoare, atât în ceea ce priveşte atribuirea de acţiuni persoanelor, cât şi în ceea ce priveşte explicarea a ceea ce fac persoanele în funcţie de anumite motive. Înainte însă de a clarifica funcţia intenţiilor, ar trebui să înţelegem noţiunea de intenţionalitate, postulată ca fundament pentru funcţiile intenţiilor în contextul acţiunii. Ipoteza autonomiei serveşte tocmai acestei înţelegeri a intenţionalităţii omeneşti, ca premisă a funcţiei pe care o atribuim intenţiilor în teoria acţiunii. Are sens să atribuim intenţiilor o funcţie hotărâtoare în identificarea şi explicarea acţiunilor doar dacă presupunem că persoanele acţionează conform propriilor scopuri şi că se pot autorealiza în acţiunea pe care o determină ele însele.

Dar nu avem voie să ne înşelăm asupra faptului că prin ipoteza autonomiei, ca principiu raţional al teorii acţiunii, am conceput de fapt doar o premisă a teoriei şi doar structura orientării acţiunii. Raza de acţiune a modelului aprioric al unei teorii a practicii este limitată deocamdată la întrebarea cum este posibilă o astfel de teorie. Teoria însăşi o dezvoltăm de-abia prin analiza acţiunii.

3.5.1.3. **Statutul teoretic al teoriei acţiunii**

Modelul teleologic modificat şi, în special, modelul aprioric al unei teorii a practicii arată clar că nici separarea de sorginte antică dintre teorie şi practică nu convinge şi că nici teoria acţiunii, ca „filosofie practică" în sens tradiţional, nu poate fi valabilă. Cum pot fi determinate în aceste condiţii instrumentarul conceptual, criteriile şi standardele teoriei acţiunii, respectiv statutul ei teoretic ? Putem folosi această întrebare drept prilej pentru a determina relaţia dintre etică şi teoria acţiunii: teoria acţiunii se comportă faţă de etică precum o teorie generală faţă de o teorie specifică.[14] Căci criteriile pentru aprecierea acţiunilor,

în ceea ce priveşte calitatea lor de a fi bune sau rele din punct de vedere moral, nu se referă la toate acţiunile. Criteriile de evaluare şi de explicare a tuturor acţiunilor posibile trebuie să fie mai generale decât cele ale acţiunilor morale.

Un alt punct în explicarea statutului teoretic al teoriei acţiunii se referă la procedura teoretică. Aristotel a propus în acest scop silogismul practic, cu ajutorul căruia încerca să determine justeţea unei acţiuni raportată la un scop, la o maximă, la o regulă sau la un principiu. Aristotel a fost convins că statutul teoretic al explicării justeţei acţiunilor ar trebui să fie analog statutului teoretic al explicaţiei ştiinţifice, adică al silogismului teoretic.

În ceea ce priveşte statutul teoretic al teoriei acţiunii, ca teorie a practicii, putem deci să pretindem: (i) pe cât posibil, criterii generale, prin care acţiunile să fie evaluate şi explicate chiar şi independent de caracterul moral; (ii) justeţea acţiunilor în raport cu scopul lor şi valabilitatea explicaţiilor lor să fie măsurate prin raportare la standarde analoage celor ale explicaţiilor ştiinţifice. Această ultimă parte trebuie înţeleasă în sensul că valabilitatea explicării acţiunilor urmează să corespundă cerinţelor consistenţei teoretice.

Specificul statutului teoretic al teoriei acţiunii nu iese însă la lumină numai în relaţia ei cu etica şi prin analogia dintre explicările acţiunii şi explicaţiile de tip ştiinţific. Tocmai această analogie nu trebuie înţeleasă greşit, în sensul de a considera acţiunile ca obiecte ale explicării, aşa cum sunt cunoştinţele şi experienţele. Dacă aceste obiecte ale explicării nu s-ar deosebi (de cunoştinţe şi experienţe, *n.n.*), instrumentarul conceptual al teoriei acţiunii ar putea să se orienteze după cel al teoriei cunoaşterii. În aceste condiţii, ar fi potrivit ca o acţiune să fie astfel explicată, încât ea să fie evaluată fie ca adevărată, fie ca falsă. Vedem însă cu uşurinţă că acţiunile nu pot fi adevărate sau false în sensul de neadevărate, dar pot fi juste sau false în sensul de improprii. Numai propoziţiile, desigur şi propoziţiile care descriu acţiuni, pot fi adevărate sau false, nu însă acţiunile. Noi putem stabili, de pildă, adevărul faptului că Wolfgang se grăbeşte spre gară pentru a prinde trenul suburban spre *Unterpfaffenhofen*, deşi el ar trebui de fapt să călătorească spre gara Puchheim. Totuşi, nu este fals, în sens de neadevărat, că Wolfgang se grăbeşte să prindă acel tren suburban, chiar dacă cel spre care se grăbeşte nu este trenul suburban potrivit.

Dacă însă acţiunile nu pot fi declarate ca adevărate sau false, respectiv dacă acţiunile nu sunt susceptibile să fie adevărate sau false, în acelaşi fel ca şi propoziţiile, condiţiile în care ele pot fi explicate nu corespund teoriei cunoaşterii.

Putem rezuma trăsăturile specifice ale statutului teoretic al teoriei acţiunii în trei puncte:

(1) Descrierile acţiunilor sunt susceptibile să fie adevărate sau false, dar nu acţiunile înseşi.

(2) Explicarea acţiunilor cu ajutorul unor criterii generale trebuie să fie consistentă în ceea ce priveşte forma ei.

(3) Semnificaţia acţiunilor, atunci când explicaţia lor este valabilă, nu este nici adevărată, nici falsă, ci întemeiată, respectiv legitimă.

Între aceste caracteristici, punctele doi şi trei joacă un rol de frunte: cel de *consistenţă* şi cel de *legitimitate*. În sens tradiţional, primul ar proveni din filosofia teoretică, al doilea din filosofia practică. Pe baza acestui caracter dublu al teoriei acţiunii, avem din nou un motiv de a respinge acea dihotomie filosofică tradiţională a disciplinelor filosofice pentru cazul teoriei

practicii. Statutul ei teoretic caracterizează teoria acţiunii ca teorie de un gen aparte. Dacă se adevereşte acest lucru, ea ar trebui să fie în măsură să-şi precizeze singură domeniul ei, respectiv acţiunea umană, instrumentarul ei conceptual şi criteriile valabilităţii explicaţiilor ei. Acest lucru nu exclude ca teoria acţiunii să trateze anumite probleme comune şi altor discipline, ca, de pildă, filosofiei spiritului, precum cea a identificării acţiunilor cu persoanele.

3.5.2. Descrierea şi identitatea acţiunilor

Dacă acţiunile sunt obiecte de un gen specific, trebuie să găsim criterii care să le facă identificabile. Ce anume caracterizează acţiunea ca obiect specific al teoriei şi ce mijloace există pentru *identificarea* acestui obiect ? Mai întâi, nu este clar de ce trebuie să recunoaştem şi să identificăm acţiunile într-un alt mod decât orice alte fapte reale.

Prin fapte reale înţelegem stări generale sau evenimente, cărora putem să le dăm o descriere adevărată sau falsă pe baza unor trăsături specifice: (i) „Strada Kaufinger leagă Marienplatz cu Stachus" sau (ii) „Wolfgang este căsătorit cu Erika de patru ani" sunt stări de fapt; (iii) „Orient-Expresul părăseşte Parisul la ora 22", (iv) „Pe data de 14 mai a avut loc alegerea preşedintelui" sunt propoziţii care descriu evenimente. În primul caz, caracteristicile care determină ca o descriere să fie adevărată sau falsă sunt de natură spaţială; în al doilea caz, este vorba de caracteristici instituţionale şi temporale; în al treilea caz, este vorba atât de caracteristici spaţiale, cât şi temporale; în al patrulea caz, este vorba de caracteristici temporale şi instituţionale.

Stările de fapt sunt fie nedefinite din punct de vedere temporal, fie au o durată determinată; în acest din urmă caz, este neesenţial dacă durata se întinde între două date, de la o dată sau până la o dată, dacă ea este lungă sau scurtă. Esenţial este aici faptul că întinderea temporală lasă neatinse toate caracteristicile netemporale ale unui fapt, care-i conferă acestuia uniformitate. Acest lucru se are în vedere când este vorba de faptul că o stare de lucruri „durează": uniformitatea trebuie să fie asigurată prin anumite caracteristici precise. Stările de fapt pot avea şi caracteristici spaţiale, însă ele pot fi şi nedeterminate din punct de vedere spaţial.

Întrucât pentru scopurile noastre nu e nevoie să pătrundem mai adânc în tema caracteristicilor faptelor reale, ajunge să ne îndreptăm atenţia asupra deosebirilor frapante dintre *stări* şi *evenimente*. Este frapant, de pildă, că stările de fapt nu au nevoie în fiecare caz în parte de determinări spaţiale sau explicit-temporale. Bineînţeles că noţiunea de „stare de fapt" conţine în mod implicit sensul duratei, ea este deci intrinsec temporală. În acest caz, este neesenţial dacă sensul temporal intrinsec include ordinea temporală subiectivă — deci, cea apreciată sau trăită de către persoane cu trecut, prezent, viitor — sau ordinea temporală obiectivă — deci, succesiunea lineară a punctelor temporale, respectarea datelor, independente de persoane şi de trăirile lor.[15]

Cu privire la această caracteristică temporală intrinsecă a stărilor de fapt, deosebirea faţă de determinările temporale ale evenimentelor este uşor de recunoscut. Evenimentele sunt

determinate temporal în mod explicit, fie ca evenimente trecute, prezente sau viitoare, fie ca evenimente legate de date; determinarea lor se poate produce şi în ambele sensuri.

Cât priveşte caracteristicile spaţiale, evenimentele, ca şi stările de-fapt — în măsura în care ne referim la determinări explicite — pot fi nedeterminate. Nu putem să ne întrebăm nici măcar cu referire la caracteristicile spaţiale implicite, unde durează ceva sau unde se întâmplă ceva. Nici răsăritul, nici o căsnicie nu au un loc anume.

Tot atât de puţine posibilităţi de discriminare oferă caracteristicile instituţionale. Ele pot fi atribuite sau nu stărilor de fapt sau evenimentelor.

Conform acestei situaţii, deosebirea dintre stări de fapt şi evenimente este determinată, pe de o parte, prin existenţa *caracteristicilor explicit-temporale* (în cazul evenimentelor) şi, pe de altă parte, prin existenţa caracteristicilor intrinsec-temporale ale *uniformităţii* (în cazul stărilor de fapt). Nu mărimea întinderii temporale sau a extinderii spaţiale face ca aceste două tipuri de stări de fapt să poată fi deosebite. Pentru a le diferenţia ca stări de lucruri, în cazul stărilor este esenţială uniformitatea, iar pentru evenimente, determinarea lor temporală. Acestor criterii le corespund două caracteristici care diferenţiază evenimentele şi stările, de fiecare dată, prin raportarea la rolul lor în întâmplările naturale: în timp ce stările de fapt, legate de momente temporale, sunt precizate drept cauze sau efecte ale altor situaţii, stările de fapt uniforme nu au o determinare clară drept cauze sau efecte, întrucât aceste funcţii sunt legate, în general, de momente temporale; în acelaşi timp, ele pot avea ambele funcţii, dacă adoptăm anumite consideraţii suplimentare pertinente. Putem să stabilim, în general, că evenimentele sunt determinate într-un context cauzal, iar stările de fapt sunt, dimpotrivă, nedeterminate.

În continuare, constatăm că fapte, ca, de pildă, starea de căsătorie a lui Wolfgang cu Erika, pot fi determinate instituţional în acelaşi fel ca evenimentele, bunăoară alegerile prezidenţiale. Acest lucru înseamnă că deosebirea dintre stările de fapt (*facts*) simple[16], în sensul de naturale (*brute*) şi instituţionale (*institutional*), se referă atât la stări, cât şi la evenimente. Stările de fapt instituţionale pot fi înţelese numai dacă sunt înţelese condiţionările convenţionale sau normative valabile în cazul lor. Semnificaţia acestor stări de fapt nu este identică cu descrierea caracteristicilor lor exterioare, observabile. De-abia dacă ştim, de pildă, care sunt condiţiile convenţionale valabile pentru starea de fapt de a fi căsătorit şi ştim că aceste condiţii sunt îndeplinite de către Wolfgang şi Erika, afirmarea acestei stări de lucruri instituţionale este în mod specificat adevărată, cu referire la cele două persoane.

Potrivit acestor consideraţii, acţiunile sunt fapte reale care nu corespund caracteristicilor stărilor. Dacă acţiunile ar fi stări, ele ar trebui să fie nedeterminate cauzal. Întrucât însă acţiunile schimbă stări ale lumii, cel puţin ale lumii persoanei care acţionează, şi întrucât acest lucru se întâmplă în momente temporale determinate sau între momente temporale determinate, ele nu sunt nicidecum nedeterminate cauzal. Acţiunile sunt *evenimente*, cel puţin unele de un fel specific: ele sunt realizate de către persoane în momente temporale determinate şi le sunt atribuite acestor persoane.[17] Acest din urmă lucru nu este însă posibil doar cu mijloacele dobândite până acum.

Să ne închipuim următorul eveniment: „David îşi mişcă mâna dreaptă". Cum trebuie înţeles acest fapt real ? Atâta timp cât noi ştim că doar David este cel care realizează acest

eveniment, ştim cu siguranţă că mâna dreaptă a lui David se mişcă. Acesta este faptul real simplu. De unde ştim însă că este vorba de o acţiune ? Poate că este doar o zvâcnire nervoasă; poate că mâna îi este mişcată de o altă persoană; atunci e vorba de un eveniment care i s-a întâmplat lui David. Ce ştim noi, de fapt, când ştim că David îşi mişcă mâna dreaptă şi că acest lucru este o acţiune ? Noi cunoaştem trăsătura pe baza căreia evenimentul atribuit lui David este o acţiune. De aceea, noi trebui să găsim trăsătura cu ajutorul căreia putem recunoaşte că un eveniment atribuit unei persoane este o acţiune a acelei persoane.

Este la îndemână să considerăm că această trăsătură căutată a evenimentelor, cu ajutorul căreia putem identifica acţiunile, este reprezentată de către faptele instituţionale. Acest lucru nu înseamnă că prin propoziţia „David îşi mişcă mâna dreaptă" ar fi descrisă o acţiune doar atunci când ar exista condiţii convenţionale sau normative, care ar fi îndeplinite prin faptul real că David îşi mişcă mâna dreaptă. Putem lua în considerare astfel de condiţii fără nici o osteneală în cazul salutului, votului, în cazul ofertei la licitaţii etc., deci în cazul acţiunilor reglementate din punct de vedere instituţional.[18] De aceea, prin trăsătura faptului instituţional, găsim un semn distinctiv al acţiunilor, totuşi doar a unei părţi a tuturor acţiunilor, respectiv a celor instituţionale.

O alternativă, care pare mai întâi colaterală, este oferită de căutarea trăsăturii distinctive a acţiunii în descrierea ei. Aceasta, deoarece orice descriere a unui fapt real presupune în mod obişnuit punctul de vedere din care va fi realizată. Întrucât acţiunile sunt evenimente empirice, punctul de vedere pe baza căruia au fost descrise poate fi fals. Dar problema descrierii, specifică teoriei acţiunii, nu este generată în mod primar de faptul că punctul de vedere al descrierii ar putea fi fals. Mai important este că punctul de vedere respectiv hotărăşte dacă noi descriem un eveniment ca acţiune sau nu. Faptul că noi descriem ceva ca acţiune sau nu poate fi, de asemenea, fals. Tocmai această situaţie este luată în consideraţie când spunem că trăsătura distinctivă pentru caracterul de acţiune al unui eveniment este de găsit în *descriere*.

Să luăm ca ilustrare a acestui punct ambele descrieri: „David îşi mişcă mâna dreaptă" şi „Mâna dreaptă a lui David se mişcă". Deşi a doua descriere decurge din prima, reciproca nu e valabilă. Aceasta, întrucât a doua propoziţie nu descrie o acţiune, ci doar un eveniment care poate fi observat la David.[19]

Trăsătura distinctivă care face ca un eveniment să fie identificabil ca acţiune se află plasată în mod exclusiv în descrierea ei. Dar alegerea trăsăturii distinctive nu este evident justificată doar prin descrierea însăşi.

3.5.2.1. Teza identităţii

După aceste consideraţii despre identificarea obiectului teoriei acţiunii, să analizăm acum câteva propuneri pentru identificarea acţiunilor. Aceste propuneri au fost prezentate prin formula: teza identităţii. Elisabeth Anscombe (1957) a susţinut-o pentru prima dată, chiar dacă nu a formulat-o explicit ca teză. În § 23, ea îşi pune întrebarea dacă există o descriere care să fie descrierea (adevărată şi singura posibilă) unei acţiuni intenţionale,

presupunând că are loc o acţiune intenţională (Anscombe, 1957, p. 37). În acest scop, ea analizează o situaţie precisă, care ar urma să uşureze o clarificare a chestiunii:

„Un bărbat pompează apă într-o cisternă, de unde aceasta ajunge într-o casă. Cineva a găsit o cale de a otrăvi sursa de apă cu o otravă care acţionează lent şi ale cărei efecte nu pot fi recunoscute, până nu devin incurabile. Casa este locuită de un grup mic de lideri de partid împreună cu familiile. Aceşti lideri stăpânesc un stat mare. Ei se pregătesc să-i lichideze pe evrei şi plănuiesc, poate, un război mondial... Moartea locuitorilor casei va avea, bineînţeles, tot felul de efecte posibile... Braţul bărbatului se mişcă în sus şi în jos, în sus şi în jos... Muşchii... se contractă şi se relaxează.... Mişcarea braţului aruncă o umbră..." (Anscombe, 1957, p. 37).

Cheia acestei istorisiri este faptul că, la întrebarea despre ce fel de descriere are o acţiune, pot fi date multe răspunsuri adevărate. Bărbatul din povestire îşi câştigă salariul, îşi hrăneşte familia, produce mişcări de aer, transpiră şi multe altele. Ceea ce face bărbatul cu adevărat poate fi stabilit — după E. Anscombe — doar dacă întrebăm sub ce descriere şi-a realizat el acţiunea în mod intenţional. Va trebui să înţelegem acea descriere în sensul că bărbatul: (i) îşi mişcă mâna, (ii) deserveşte pompa, (iii) umple rezervorul de apă, (iv) otrăveşte locuitorii şi realizează, astfel, patru acţiuni diferite ? Propunerea lui E. Anscombe, de a ne interesa în ce condiţii a realizat bărbatul în mod intenţional ceea ce a făcut, are drept scop să subordoneze cele patru descrieri unei singure acţiuni. Ce înseamnă însă că o acţiune are patru descrieri ?

E. Anscombe înţelege descrierile în aşa fel încât fiecărei acţiuni particulare îi corespund anumite condiţii. După părerea ei, noi găsim aceste condiţii prin aceea că punem de fiecare dată *întrebarea de ce* ? Dacă am pus această întrebare, putem să punem cele patru descrieri în ordinea (i) până la (iv). Stabilim că a doua descriere este dependentă de prima, a treia de a doua, a patra de a treia. Acţionatul pompei constă în mişcarea în sus şi în jos a braţului, umplerea rezervorului constă în acţionarea pompei, otrăvirea locuitorilor constă în umplerea rezervorului de apă. Fiecare descriere — începând cu a doua — desemnează scopul, în raport cu care descrierea anterioară reprezintă mijlocul.

Să acceptăm că cele patru descrieri corespund unei singure acţiuni. Mai rămâne apoi să ne întrebăm cum sunt corelate intenţiile diferite în funcţie de care omul şi-a realizat acţiunile. Aceasta, deoarece putem vorbi de o singură acţiune numai cu condiţia ca intenţiile să fie corelate. Dacă nu ar reprezenta împreună o unitate, ar trebui să acceptăm că fiecare dintre descrierile corespunzătoare intenţiilor identifică o acţiune separată.[20]

E. Anscombe argumentează că atunci când vorbim de patru intenţii, vorbim de caracterul intenţional care îi revine acţiunii în fiecare din cele patru descrieri ale ei; dacă însă vorbim de o intenţie — continuă ea — vorbim despre intenţia cu care... (*intention with which*) (p. 46). Această intenţie corespunde ultimei dintr-o serie — deci, în exemplele ei, celei de-a patra. Ea „înghite" (*swallows up*) toate intenţiile anterioare. Ultima intenţie a unei serii le rezumă pe toate celelalte în aşa fel încât rezultă o unitate a intenţiilor, care corespunde unei acţiuni. Aceasta înseamnă că la fiecare întrebare „de ce", pe care o adresăm unei descrieri, putem răspunde corect în mod special prin ultima intenţie. Putem oare să răspundem în mod corect la întrebarea de ce îşi mişcă bărbatul braţul în sus şi în jos, prin faptul că vrea să otrăvească acei oameni malefici ? E. Anscombe afirmă aceasta principial, dar

atrage atenţia că pentru stabilirea legăturii dintre intenţii este suficientă o corelaţie indirectă, de pildă, între prima şi ultima dintre ele. Evident că această corelaţie dintre intenţii este stabilizată tocmai prin faptul că fiecăreia îi corespunde un mijloc şi că toate intenţiile formează laolaltă o serie de mijloace, în cadrul căreia intenţia ultimă reprezintă scopul.

Putem acum să rezumăm într-o teză punctele esenţiale pe care le argumentează E. Anscombe: *toate descrierile prin care o persoană a realizat în mod intenţional un şir de activităţi sunt descrieri ale unei singure acţiuni.* Nu există o singură descriere corectă, în măsura în care întrebarea asupra ei ţinteşte spre o descriere unică; sunt posibile — după E. Anscombe — mai multe descrieri intenţionale corecte. Dacă însă întrebarea se referă la o descriere cuprinzătoare şi, în primul rând, la o descriere adecvată a unei acţiuni intenţionale, ea poate primi un răspuns afirmativ prin teza identităţii. Conform acestei teze, există o corelaţie a tuturor intenţiilor prin referire la una singură, şi anume la ultima intenţie căreia îi pot fi subsumate intenţiile deosebite.

Teza identităţii nu este susţinută doar de către E. Anscombe. Donald Davidson (1980, *Essays*, p. 1 şi p. 6) se pronunţă pentru aceeaşi teză. Şi el analizează corelaţiile pe care le realizează diferitele descrieri de tipul „a acţiona întrerupătorul", „a aprinde lumina", „a lumina încăperea", „a-l avertiza pe cel care dă târcoale". Ca şi E. Anscombe, el ajunge la concluzia că acestea ar fi patru descrieri ale uneia şi aceleiaşi acţiuni. Spre deosebire de predecesoarea sa, el nu atribuie fiecăreia dintre descrieri câte o intenţie a agentului acţiunii. Cineva acţionează un întrerupător, pentru că vrea să aprindă lumina. Această dorinţă îi dă un motiv pentru a acţiona întrerupătorul. Dorinţa raţionalizează acţiunea — cum spune Davidson (p. 5) —, o explică printr-un motiv. Acesta nu raţionalizează însă „avertizarea celui care dă târcoale" sau „iluminarea încăperii". Aceste două descrieri sunt de aceea cvasi-intenţionale. Davidson demonstrează în mod clar că nu toate descrierile raţionalizează acţiunea. Motive pentru acţiune sunt date doar de acele descrieri care conţin un „motiv primar" pentru acţiune. Davidson defineşte o condiţie necesară pentru motivele primare: „M este doar atunci un motiv primar pentru îndeplinirea unei acţiuni A, în descrierea D, dacă M constă în faptul că agentul are o atitudine «pro» faţă de acţiunile cu o anumită proprietate şi crede că A posedă această proprietate în descrierea D" (Davidson, 1980, p. 5).[21]

Acest motiv primar nu se află la capătul unei serii de alte motive datorită cărora o persoană realizează o acţiune, ci el face posibilă explicaţia acţiunii independent de alte motive, care au poate pentru ea, de asemenea, o anumită însemnătate. Davidson crede totuşi că unele acţiuni ar putea fi explicate prin motive, fără ca prin aceasta să fie nevoie de acel motiv primar. Pot motiva posesia unei maşini de tuns iarba prin aceea că îmi place să am un gazon îngrijit şi nu trebuie să merg mai adânc pentru a indica că eu apreciez orice acţiune ca dezirabilă, în cazul în care gazonul meu poate beneficia pe baza ei de îngrijirea cuvenită. Pe de altă parte, nu am nevoie în fiecare caz de un motiv primar pentru a explica o acţiune în mod intenţional. Cunoaşterea unei intenţii nu presupune în mod necesar — cum subliniază Davidson (p. 7 şi urm.) — cunoaşterea detaliată a motivului primar.

Motivul pentru care Davidson nu corelează, ca E. Anscombe, intenţiile prin care este posibilă descrierea diferită a unei acţiuni constă în deosebirea dintre vederile lor asupra înţelesului identităţii acţiunilor. E. Anscombe încearcă să asigure identitatea unei acţiuni prin subordonarea tuturor intenţiilor posibile care însoţesc îndeplinirea acesteia faţă de o

intenţie călăuzitoare unică. Acesteia îi sunt subordonate toate celelalte acţiuni, conform schemei scop-mijloace. Pentru ea, identitatea unei acţiuni se referă la acea intenţie călăuzitoare, cu ajutorul căreia este descrisă. Davidson afirmă identitatea unei acţiuni nu cu privire la o intenţie călăuzitoare, ci prin referire la un eveniment. Întrucât orice eveniment are o anumită cauză şi caracteristici spaţial-temporale, el încearcă să asigure identitatea unei acţiuni cu ajutorul unei explicaţii cauzale şi a unor descrieri exacte ale evenimentelor. Spre deosebire de E. Anscombe, Davidson nu situează caracterul intenţional al acţiunilor la începutul explicaţiei lor, ci, dimpotrivă, la sfârşit. El procedează descriptiv, descrie mai întâi un eveniment ca fiind produs de o persoană şi îl explică apoi ca o acţiune „intenţională în raport cu o descriere".

Dacă acţiunile sunt evenimente produse de către persoane, relaţia dintre o persoană şi acţiunea ei se realizează indiferent de modul în care este descris acest eveniment (*v.* Davidson, 1980, *Essay*, p. 3).

Faptul că un eveniment îi este cunoscut unei persoane şi modul în care aceasta este conştientă de el nu sunt trăsături ale evenimentului însuşi, ci exclusiv caracteristici ale descrierii sau ale trăirii conştiente a evenimentului (Davidson, 1980, p. 60). Dacă acţiunile sunt deci evenimente, ele încă nu sunt din această cauză, în nici un caz, acţiuni intenţionale. Intenţionalitatea, ca trăsătură mentală, nu este pentru Davidson o parte a acţiunii, ci ea serveşte caracterizării persoanelor şi motivelor lor de a acţiona, trebuind să fie relaţionată în consecinţă cu parrea care se referă la cauzarea acţiunilor. Ce anume transformă atunci un eveniment în acţiune a unei persoane ? Davidson propune: activitatea (*agency*). Ce se poate înţelege prin „activitate", dacă noţiunea de intenţie este exclusă din corespondenţa dintre persoane şi acţiuni ? Nimic altceva decât simpla descriere a unui eveniment, ca fiind îndeplinit de către o persoană, şi anume, numai ca „mişcare" corporală, „aşadar ca acţiune primitivă" sau acţiune de bază, a cărei realizare este caracterizată prin aceea că pe baza ei nu se mai face şi altceva (*v.* p. 59).[22] Dacă intenţiile, principial toate atitudinile propoziţionale (*propositional attitudes*), sunt lăsate de-o parte în descrierea unui eveniment, expresia semantică a acestora poate fi extensională.[23] Faptul că o expresie are extensiune înseamnă că ea se referă într-un mod clar şi direct la o entitate. Univocitatea referinţei la o entitate este considerată sigură atunci când putem înlocui descrierea ei în această expresie printr-o altă descriere, din aceeaşi clasă de entităţi, fără ca valoarea de adevăr a descrierii să se modifice (*salva veritate*). Davidson este convins că prin descrierea *extensională* a unei activităţi a pus la dispoziţie un mijloc sigur de identificare a unei acţiuni.[24] Poziţia lui o putem rezuma prin teza:

Tuturor descrierilor prin care o persoană a realizat o acţiune în mod intenţional le corespunde numai un obiect al descrierii, care poate fi identificat ca activitate cu ajutorul mijloacelor extensionale.

Să ne aducem aminte de concepţia lui E. Anscombe privind identificabilitatea *intenţională* a diferitelor descrieri ale unei acţiuni. În acest caz, criteriul unităţii descrierii este acea intenţie a unei persoane, care explică de ce aceasta a realizat ceea ce poate fi descris. În această intepretare, prin identitate nu se înţelege că fiecare descriere este identică cu oricare alta. Este susţinut doar un criteriu al identităţii unei acţiuni, prin care este afirmată unicitatea descrierilor prin raportare la o intenţie, în măsura în care acţiunea a fost realizată în mod intenţionat.

Davidson, dimpotrivă, utilizează caracteristica intenţionalităţii nu pentru dovedirea identităţii unei activităţi, ci exclusiv pentru explicarea caracterului ei acţional. Intenţionalitatea, drept criteriu al acţiunii, nu îi poate servi pentru dovedirea identităţii unei activităţi, datorită caracterului ei oblic. Noţiunea de activitate, determinată extensional, este în ochii lui Davidson mai simplă şi mai fundamentală decât cea de intenţie (p. 47).

Criteriul identităţii unei acţiuni este pentru E. Anscombe intenţionalitatea ei, iar pentru Davidson activitatea descrisă în mod extensional. Ambii sunt însă de acord în recunoaşterea faptului că *intenţionalitatea* este criteriul unei acţiuni şi că acţiunile se deosebesc pe baza acestui criteriu de alte evenimente, chiar şi de alte acte şi reacţii corporale.

Cele două abordări ne pun într-adevăr la dispoziţie mijloacele necesare pentru a identifica acţiuni ? Criteriul identităţii al lui E. Anscombe este nesatisfăcător; aceasta deoarece presupune în mod explicit intenţionalitatea drept criteriu al acţiunii pentru a determina identitatea acţiunilor. Se poate afirmă că ei îi pare un act raţional căutarea unui criteriu de identitate doar atunci când este clar pentru ce anume este el propriu-zis folositor, respectiv pentru acţiune. Ceea ce vrem însă să ştim este cum pot fi identificate anumite evenimente ca acţiuni şi nu cum poate fi deosebită o acţiune de alta. Dacă ştim cum putem deosebi o acţiune de alta, trebuie ca întrebarea cum putem identifica în genere evenimentele ca acţiuni să fie deja clarificată.

Dar şi punctul de vedere a lui Davidson este nesatisfăcător. E adevărat că el nu întreabă direct cum poate fi deosebită o acţiune de alta; totuşi, el nu răspunde decât la această întrebare. Descrierea extensională a unui eveniment acţional garantează identitatea unei acţiuni doar atunci când este deja evident că evenimentul este o acţiune. Teza identităţii a lui Davidson este orientată spre demonstrarea faptului că diferite descrieri sunt descrieri ale uneia şi aceleiaşi acţiuni. El încearcă, ca şi E. Anscombe, să excludă faptul că fiecărei descrieri îi corespundă o acţiune. Pentru Davidson, o teorie a acţiunii este doar atunci coerentă când noi putem afirma în mod întemeiat că anumite propoziţii ca: „Îmi scriu numele", „Îmi scriu numele pe o foaie de hârtie cu intenţia de a completa un cec, pentru a-mi plăti datoriile la joc", „Completez un cec" etc. descriu una şi aceeaşi acţiune (*v.* Davidson, 1980, p. 110). Putem vedea chiar că Davidson nu identifică un eveniment ca acţiune, ci anumite descrieri ale unei acţiuni ca descrieri ale unui eveniment. Ceea ce vrea el să demonstreze prin teza sa asupra identităţii nu este însă nicidecum lipsit de urmări pentru chestiunea referitoare la ceea ce distinge un eveniment ca acţiune. Propunerea lui, potrivit căreia descrieri ale acţiunilor au la bază anumite activităţi, ca entităţi care oferă identitatea descrierilor, implică faptul că intenţionalitatea nu este o caracteristică distinctă a activităţii. A realiza o acţiune în mod intenţionat nu reprezintă, spune el, un mod deosebit de a realiza o acţiune. Dacă acest lucru ar fi adevărat, nu am putea stabili, cu referire la evenimentul care este o acţiune, ce anume îl face identificabil ca atare.

Davidson confirmă pe această cale că identificarea evenimentelor ca acţiuni nu este reductibilă la descrierea evenimentelor. Teza lui se referă la faptul că nu caracterul de a fi eveniment este hotărâtor pentru ca o entitate să fie acţiune, ci caracterul ei de efect al unei cauze, care conţine intenţiile, inclusiv motivele primare pentru realizarea acţiunii. Criteriul unei acţiuni nu îl găsim în descriere, ci în explicarea evenimentului ca acţiune.

3.5.3. Explicarea acţiunilor

3.5.3.1. Cauze şi motive ale acţiunii

Sarcina de a identifica evenimentele ca acţiuni nu devine deloc mai uşoară prin transferarea ei de la descrierea la explicarea acţiunilor. Aceasta, întrucât nu este clar ce putem înţelege printr-o cauză ce conţine intenţii. Totuşi, este clar că o astfel de cauză nu poate fi de acelaşi tip ca orice cauză naturală oarecare. Astfel, am putea să deosebim cu greu de acţiuni mişcările corporale, care au drept cauze reflexele fiziologice. Cauzele deosebite ale acţiunilor trebuie să ne permită să calificăm aceste evenimente ca *raţionale* sau *iraţionale*. Acest lucru nu este posibil în situaţia cauzelor de felul celor în care fulgerul este cauza tunetului, acesta din urmă fiind efectul. Nu este însă demonstrat dacă există cauze care nu sunt de acest tip, respectiv cauze care nu sunt astfel naturale. O dificultate a cauzelor căutate este aceea că trebuie să le înţelegem ca motive ale persoanelor pentru a face ceea ce fac.

Propunerea lui Davidson este de a considera drept cauze ale acţiunilor motivele primare, caz în care acestea ar consta dintr-o atitudine «pro» faţă de acţiune şi din convingerea că această acţiune este tocmai aceea faţă de care agentul are o atitudine «pro». Davidson pretinde că motivele primare raţionalizează acţiunea şi că această raţionalizare este „o specie de explicaţie cauzală normală" (Davidson, 1980, p. 3).

Argumente împotriva explicaţiei motivelor drept cauze au susţinut mai întâi acei filosofi pe care Ruth Macklin (1969, pp. 388–415) i-a caracterizat ca „psihologi orientaţi filosofic": printre alţii A.I. Melden, D. Hamlyn, R.S. Peters, R. Winch.[25] Unul dintre argumentele acestei grupări de filosofi susţine că motivele — în măsura în care este vorba de atitudini propoziţionale — nu pot fi cauze din raţiuni logice, întrucât convingerile, intenţiile, dorinţele nu sunt evenimente şi, în consecinţă, nu pot fi utilizate într-o explicaţie cauzală. Acest argument, care poate fi urmărit în ceea ce priveşte nucleul său până la Gilbert Ryle (1969, p. 113) [26], nu este valabil. El confundă conţinutul propoziţional al convingerilor, dorinţelor, intenţiilor cu evenimentul activării acestor atitudini propoziţionale la un moment dat. Cele mai multe atitudini propoziţionale sunt stări mentale pe care nu le-am putea înţelege într-adevăr ca evenimente, dacă nu ar fi actualizate (activate) prin *convingeri indexicale*.

O convingere indexicală poate fi caracterizată astfel: „Eu cred că acum (la un moment dat t) în acest loc (într-un anume loc) se produce (trebuie să se producă) p". Convingerea indexicală astfel formulată este dependentă de contextul convingerilor agentului şi actualizează câteva dintre convingerile, intenţiile şi dorinţele sale independente de context. Convingerile indexicale şi atitudinile propoziţionale independente de context sunt elementele indispensabile ale evenimentelor mentale, care reprezintă, ca motive, cauzele acţiunilor.

Davidson nu explică evenimentele mentale în modalitatea prezentată aici. El vorbeşte de un *„onslaught of a state or disposition"* (p. 12), fără a explica cum se poate întâmpla acest lucru atât de brusc.

Pentru ceea ce noi înţelegem printr-o convingere indexicală nu este doar hotărâtor ca agentul „să ajungă la convingerea" că ceva se produce la un anumit moment dat, într-un anumit loc; acest lucru indică faptul că nu este esenţial doar ca persoana să poată lega

convingerile ei de un anumit loc. Este tot atât de important ca persoana să poată realiza această relaţionare spaţială a convingerilor ei, încât să folosească explicit sau implicit „expresia indexicală esenţială" „Eu" (*essential indexical*: Perry, 1979). Această expresie indexicală este esenţială — cum arăta Perry[27] —, pentru că substituirea sa printr-un alt termen, chiar şi prin însuşi numele agentului, modifică semnificaţia convingerii. Printr-o astfel de substituţie a fost distrusă funcţia explicativă a convingerii, ca element indispensabil al actualizării atitudinii propoziţionale independente de context. Nu putem să ne ocupăm aici de întrebarea cum anume ştie o persoană că ea dobândeşte o convingere la un moment dat, într-un loc anumit. Perry se ocupă de această întrebare în articolul amintit, ca şi de cea despre cum poate fi pusă o astfel de convingere în relaţie cu obiectele convingerilor, deci cu conţinuturile acestora.

Argumentul relaţiei logice

Un alt argument împotriva echivalării motivelor cu cauzele a formulat Melden (1961, p. 53): „... nimic nu poate fi un act al voinţei, dacă nu este legat logic de ceea ce se vrea — actul volitiv poate fi înţeles numai ca act al voinţei a ceea ce se vrea, indiferent ce anume este acest lucru". Explicaţia voinţei — după cum susţine acest argument — este logic dependentă de obiectul dorinţei. Corespunzător acestei teze, întregul argument este desemnat ca argument al relaţiei logice.[28] În esenţă, el face recurs la primatul logic al obiectului, deja susţinut de către Aristotel, respectiv al conţinutului unui act volitiv faţă de actul voinţei înseşi. Este adevărat, în general, că noi putem vorbi de dorinţe, intenţii, convingeri ale unei persoane doar când cunoaştem conţinuturile acestor atitudini propoziţionale. Chiar denumirea de „atitudine propoziţională" este potrivită acestui fapt, deoarece subliniază raportarea la conţinut a unor astfel de atitudini. Din aceste motive, este imposibil să negăm presupoziţiile argumentului relaţiei logice. Există într-adevăr o relaţie între convingerile propoziţionale şi obiectele intenţionale la care ele se raportează, în aşa fel încât aceste obiecte reprezintă tocmai conţinutul acelor atitudini.

Această corelaţie corespunde presupoziţiei argumentului relaţiei logice şi este cea mai importantă premisă a acestui argument. Cum arată însă acest argument în ansamblul său ? Pentru a schiţa acest lucru, trebuie să ne aducem aminte că argumentul urmăreşte scopul de a demonstra imposibilitatea unei explicaţii cauzale a acţiunilor. Putem prezenta argumentul în forma următoare:

(P_1) Între atitudinile propoziţionale (g, i, w) şi obiectele lor intenţionale ($p_1, p_2, \ldots p_n$) există o relaţie logică.

(P_2) Între motivele P pentru o acţiune h şi acţiunea h însăşi există o relaţie logică.

(P_3) O relaţie între două relate P şi h este cauzală atunci când P în raport cu h şi h în raport cu P sunt logic independente.

(C) Întrucât între P şi h există o legătură logică (P_2), iar pentru o legătură cauzală se cere o independenţă logică între P şi *h* (P_3), nu poate fi afirmată nici o legătură cauzală între P şi *h*.

Putem recunoaşte cu uşurinţă că acest argument este fals, întrucât premisa (P_2) conţine deja afirmaţia pe care o aşteptăm în concluzie.

Se poate obiecta bineînţeles că argumentul ar fi reconstruit în mod fals; premisele (P_1) şi (P_3) ar permite deja concluzia (C). Totuşi, acest lucru nu este adevărat; din premisele (P_1) şi (P_3) urmează, de fapt, că între atitudinile propoziţionale (*g*, *i*, *w*) şi obiectele lor intenţionale (p_1, p_2, ... p_n) nu există nici o legătură cauzală; din (P_1) şi (P_2) nu urmează nicicum că între P şi *h* există o legătură logică.

Rezumând, concluzia că o relaţie cauzală între intenţii, convingeri şi dorinţe, pe de o parte, şi acţiuni, pe de altă parte, ar fi imposibilă, poate fi dedusă tot atât de puţin din argumentul de mai sus ca şi concluzia că între atitudinile propoziţionale şi acţiuni ar exista o relaţie logică.

O altă deficienţă a argumentului relaţiei logice este acela că rămâne neclar cum ar putea arăta propriu-zis o relaţie logică între atitudini propoziţionale şi acţiuni. Relaţii logice există numai între enunţuri şi propoziţii, dar nu şi între propoziţii şi evenimente localizabile spaţio-temporal. Cu referire la teza lui Melden, aceasta înseamnă că un conţinut propoziţional al unei dorinţe nu poate fi raportat logic la evenimentul satisfacerii dorinţei. Acest lucru este tot atât de puţin valabil ca şi reciproca, respectiv că acţiunile propoziţionale nu sunt satisfaceri sau altfel de tipuri de efecte. Relaţia dintre motive pentru acţiuni, în sensul de acte mentale, pe de o parte, şi acţiuni, pe de altă parte, nu este una definită logic, ci contingent. Şi al doilea argument împotriva explicării motivelor drept cauze este deci de nesusţinut.

Un alt argument, ce urmăreşte acelaşi scop, susţine că o explicaţie a acţiunilor ar fi posibilă numai dacă ne-ar sta la dispoziţie legi generale pe care le-am putea aplica relaţiei dintre atitudini propoziţionale şi acţiuni. Existenţa legilor generale de acest gen ar presupune însă posibilitatea reducerii evenimentelor mentale la cele fizice sau fiziologice. Acest lucru este respins însă, ca fiind imposibil, de către mai sus amintiţii psihologi de orientare filosofică (*v.* Melden, 1961, p. 93; Winch, 1958, p. 78; Peters, 1958, p. 148). Bineînţeles că respingerea bazelor nomologice ale explicaţiei acţiunii de către ei este strâns legată de refuzul lor de a considera actele mentale ca evenimente.

Întrucât până acum am explicat cum pot fi analizate evenimentele mentale, dar nu şi cum pot fi ele identificate, nu putem respinge pur şi simplu argumentul antinomologic. Trebuie să clarificăm mai întâi problema identificării evenimentelor mentale. În acest context, ni se înfăţişează în mod nemijlocit o altă problemă ce trebuie clarificată: cum este posibilă explicarea acţiunilor — corespunzător tezei lui Davidson — pe baza explicaţiilor cauzale obişnuite.

Enunţuri cauzale singulare şi motive pentru acţiuni

Ideea că fiecare explicaţie, care afirmă o legătură cauzală între două evenimente, cuprinde o ipoteză legică — cel puţin implicită — este foarte greu de respins. În acest con-

text, este însă total neclar cum poate fi utilizată o astfel de ipoteză legică în explicaţie; dacă este suficient ca noi să o presupunem implicit, fără să o cunoaştem mai exact sau dacă avem nevoie de o cunoaştere explicită a ipotezelor legice.

Mult mai mult decât această problemă a teoriei ştiinţei, ne interesează dacă în cadrul explicării acţiunii prin acceptarea unei ipoteze legice luăm în considerare în general posibilitatea ***reducţiei*** evenimentelor mentale la evenimente fiziologice sau fizice.

Davidson a argumentat (1980, *Essay*, p. 11) că acceptarea legilor generale despre relaţii între cauze mentale şi acţiuni nu ar avea în mod necesar drept consecinţă un reducţionism (p. 213 şi urm.). El a susţinut deja mai înainte (*v.* Davidson, 1980, *Essay*, p. 7) enunţurile singulare cauzale nu au nevoie de cunoaşterea explicită a unei legi.

Un lucru este cel puţin clar: argumentul antinomologic al psihologilor orientaţi filosofic nu poate fi criticat pe temeiul că este antireducţionist. Aceasta, deoarece şi noi avem bune motive pentru a nu susţine o explicaţie cauzală a acţiunii cu preţul reducţionismului. Problema noastră este aceea de a putea evita reducţionismul şi de a putea argumenta totuşi în favoarea explicării motivelor drept cauze.

Davidson oferă o cale de a explica acţiunile la modul cauzal, dar nu reducţionist. El face acest lucru, clarificând utilizarea legilor cauzale în cadrul explicaţiilor cauzale. Întrebarea lui este: cum putem spune că o explicaţie este cauzală, fără a şti ce legi stau la baza ei? Davidson argumentează:

„... că trebuie să deosebim foarte exact între cauze şi caracteristicile la care ne referim în descrierea unei cauze, de aceea, trebuie să facem deosebirea între întrebarea dacă un enunţ privitor la faptul că un eveniment este cauza altuia este adevărat şi întrebarea următoare, referitoare la faptul dacă evenimentele sunt caracterizate în aşa fel, încât să le putem deduce din legi ... sau să putem conchide într-un alt mod că relaţia a fost cauzală" (Davidson, 1980, p. 155).

Davidson se pronunţă aici în favoarea ideii că trebuie să ştim clar ce facem cu adevărat atunci când explicăm ceva în mod cauzal: noi punem în relaţie enunţuri cu evenimente, nu doar evenimente între ele. De aceea, atunci când ne întrebăm asupra adevărului enunţurilor cauzale singulare, stabilim mai întâi dacă enunţul „*p* cauzează *q*", care uneşte două descrieri adevărate ale lui *p*, respectiv *q*, este el însuşi într-adevăr ***adevărat***. După probarea adevărului unei propoziţii într-o anumită ***limbă***, putem întreba apoi dacă din descrierea cauzei *p* şi dintr-o lege cauzală corespunzătoare decurge un efect *q*.

Există deci o deosebire între analiza ***explicaţiilor cauzale***, pe de o parte, şi ***cauzalitatea*** a două evenimente, pe de altă parte. Cunoaşterea faptului că enunţul singular „*p* este cauza lui *q*" este adevărat nu presupune că noi cunoaştem legea cauzală care este valabilă pentru *p* şi *q*. În cazul în care cunoaştem însă primul lucru, avem motive întemeiate — crede Davidson — să considerăm că există o lege cauzală care stă la baza enunţului „*p* este cauza lui *q*" (159 şi urm.).

În modalitatea propusă de către Davidson utilizăm deci legi cauzale în cadrul explicaţiilor cauzale.

3.5.3.2. Problema reducţionismului şi a libertăţii de acţiune

Explicaţiile cauzale, care stabilesc o corelaţie cauzală singulară între două evenimente p şi q, presupun deci în mod expres că există o lege care uneşte în condiţii bine determinate evenimentele p şi q. Totuşi, nu avem nevoie de această lege pentru a putea exprima un enunţ adevărat asupra lui p drept cauză a lui q. Dacă exprimăm deci enunţurile asupra corelaţiei dintre motive şi acţiuni şi stabilim că există un motiv primar p pentru acţiunea q, acest enunţ este susceptibil să fie adevărat fără ca noi să cunoaştem legea care uneşte în general motivele p cu acţiunile q. De aceea, enunţul nostru asupra corelaţiei cauzale dintre p şi q nu este o *explicaţie nomologică* a evenimentului q, ca efect al evenimentului p. Enunţuri cauzale singulare de acest tip, care unesc motive şi acţiuni, nu sunt explicaţii nomologice.

În acest context, putem să dăm dreptate componentei antinomologice a obiecţiei psihologilor de orientare filosofică, fără a trebui să renunţăm la pretenţia unei explicaţii cauzale a acţiunilor. În al doilea rând, teza lui Davidson, referitoare la faptul că explicaţia acţiunilor ar corespunde, conform tipului ei, unei explicaţii cauzale normale, pare să fie îndreptăţită în măsura în care sunt posibile enunţuri cauzale singulare, fără ca legile care le stau la bază să ne fie cunoscute. Davidson nu-şi extinde pretenţia dincolo de acest punct. Bineînţeles că utilizăm acest tip de explicaţie şi atunci când susţinem că un anumit tip de cauze — şi anume, raţionale sau iraţionale — ar determina o acţiune. În acest caz special — ce intervine doar în teoria acţiunii —, corelaţia singulară are nevoie totuşi de o specificare, capabilă să clarifice faptul că producerea unei acţiuni de către o persoană nu este influenţată de o lege, fie ea şi necunoscută. Cauzele şi acţiunile cauzate de ele pot fi raţionale sau iraţionale numai atunci când nu sunt produse prin alte cauze. Pentru a asigura această afirmaţie în mod argumentativ, trebuie să ne confruntăm cu problema reducţionismului. Suntem nevoiţi să facem acest lucru, întrucât nu ajunge să explicăm producerea acţiunilor ca tip normal de cauzalitate. Altfel, am admite ca posibilă existenţa altor cauze pentru cauzele acţiunilor, respectiv pe aceea a cauzelor psihologice, şi că aceste cauze au la rândul lor alte cauze, şi anume de natură fizică.

Dacă acest lucru ar fi adevărat, am fi nevoiţi să explicăm cauzele mentale cu ajutorul cauzelor psihologice şi cauzele psihologice cu ajutorul cauzelor de natură fizică. Explicaţia corelaţiei dintre cauzele mentale şi acţiuni, realizată din punctul de vedere al teoriei acţiunii, ar trebui redusă mai întâi la o teorie psihologică şi aceasta la una fizică. În procesul acestei reduceri a unei teorii la alta mai fundamentală, teoria redusă devine superfluă; acest lucru înseamnă că teoria acţiunii ar fi fost înlocuită la urma urmei de o teorie fizică, şi anume într-un mod deplin. Aceasta este una dintre consecinţele teoretice ale reducţionismului.[29] Cealaltă consecinţă este aceea că o cauzare activă a acţiunilor de către persoane, în sensul acţiunii libere, ar deveni exclusă.

Psihologii de orientare filosofică reproşează explicării cauzale a acţiunilor tocmai faptul că ea ar trebui să ducă în mod necesar la reducţionism şi, prin aceasta, la negarea posibilităţii acţiunii libere. Trebuie să luăm acest reproş în serios şi să vedem dacă nu cumva prin explicarea cauzală a acţiunii renunţăm la posibilitatea de a înţelege acţiunea ca activitate liberă a oamenilor. Trebuie să ne întrebăm în acest context dacă presupunerea că ar exista *evenimente mentale* care cauzează acţiunile nu produce cumva consecinţe nedorite de tip reducţionist.

Proba de foc pentru clarificarea acestei chestiuni o reprezintă problema modului în care noi suntem în stare în genere să identificăm evenimentele mentale. Dacă este vorba de evenimente, acestea trebuie să fie localizate spaţial şi să poată fi distinse tocmai prin acele trăsături pe care le atribuim de regulă evenimentelor fizice. Ne este de aceea la îndemână să înţelegem evenimentele mentale ca evenimente fizice şi să le reducem pe toate la acestea.

Davidson a sesizat acest pericol şi a oferit o soluţie. El argumentează mai întâi că evenimentele mentale ar putea fi identificate cu ajutorul evenimentelor fizice (p. 209 şi urm.). Prin eveniment fizic, el înţelege un eveniment care poate fi descris cu ajutorul unui vocabular fizic, iar prin eveniment mental, unul care poate fi descris cu un vocabular mental. Davidson susţine că dispunem de propoziţii deschise[30] fizice şi mentale în care putem introduce un operator descriptiv pentru a putea alege anumite evenimente din toate cele ce sunt date.

Davidson susţine o teorie a identităţii evenimentelor fizice şi mentale, pe care o desemnează ca „monism anomal" (p. 214). Acest monism implică faptul că nu toate evenimentele sunt mentale, dar că toate evenimentele sunt evenimente fizice. Mai departe, el implică faptul că evenimentele mentale nu pot fi explicate în mod pur fizic. Cum garantează acest monism anomal identitatea evenimentelor mentale şi fizice fără a fi reducţionist ? Identificarea tuturor evenimentelor mentale cu cele fizice implică fără îndoială un tip de reducţie. Davidson explică identificarea evenimentelor mentale cu cele fizice cu ajutorul aşa-numitei ipoteze a supervenienţei, pe care o putem desemna şi ca *ipoteză a dependenţei*:

„... nu este posibil ca două evenimente să fie identice din toate punctele de vedere sub aspect fizic, dar să se deosebească sub aspect mental..."; el continuă: „... un obiect nu se poate schimba într-un anumit sens, din punct de vedere mental, fără ca el să nu se schimbe şi într-un anumit sens din punct de vedere fizică" (Davidson, 1980, p. 214).

Putem analiza această ipoteză în felul următor: φ noţiuni sunt dependente de Ψ noţiuni, respectiv φ noţiuni sunt determinate de Ψ noţiuni, dacă şi numai dacă:

(i) φ noţiuni nu sunt reductibile la Ψ noţiuni;

(ii) pentru două evenimente, este imposibil ca ele corespundă total în ceea ce priveşte toate caracteristicile Ψ, deosebindu-se, în acelaşi timp, în ceea ce priveşte caracteristicile φ.

Dacă Petru şi Paul ar fi identici sub toate aspectele fizice, ei nu s-ar putea deosebi din punct de vedere mental şi, de pildă, şi-ar înţelege exprimările în mod reciproc. Pentru Petru şi Paul acest lucru nu ar fi valabil în acelaşi fel — în ceea ce priveşte înţelegerea reciprocă a exprimărilor lor —, în afară de cazul în care ei ar fi identici sub toate aspectele fizice.

Ce dovedeşte propriu-zis ipoteza dependenţei cu privire la ireductibilitatea evenimentelor mentale la cele fizice ? După cât se pare, nimic. Ceea ce lămureşte acea ipoteză este doar semnificaţia a ceea ce Davidson numeşte „identitate fără lege" (*lawless identity*). Această identitate poate fi parafrazată astfel: chiar dacă am cunoaşte toate propoziţiile adevărate asupra caracteristicilor fizice a două persoane la un moment dat, nu am putea dispune de ceva asemănător unei înţelegeri depline a ceea ce ele cred, doresc, intenţionează etc. în acel moment. Semnificaţia acelor caracteristici fizice nu poate fi echivalată cu semnificaţia atitudinilor propoziţionale ale acelor persoane. Semnificaţia fizică nu implică semnificaţia

mentală. Chiar dacă am dispune de o instalaţie de traducere sub forma unor legi psiho-fizice, nu ar fi exclusă indeterminarea traducerii între aceste două tipuri de semnificaţii.

Chestiunea indeterminării este dată de faptul că extensiunea predicatelor mentale şi fizice nu este identică. Motivul acestei stări de lucruri este că într-un limbaj pur fizical nu există predicat sintactic, precum predicatul mental „adevărat în limba naturală germană (L)", care să poată fi aplicat tuturor propoziţiilor adevărate ale unei limbi (Davidson, 1980, p. 214). Întotdeauna când avem o propoziţie deschisă în termeni fizici, de pildă, „Evenimentul x este Ψ", nu există o lege psiho-fizică care să aibă forma unui bicondiţional ca „Λx (x este adevărat în limbajul fizic N dacă şi numai dacă x este Ψ)", unde îl înlocuim pe „Ψ" cu un predicat fizic. În general, într-un asemenea limbaj nu putem reduce adevărul la o proprietate sintactică precum bicondiţionalul.

Consecinţa care decurge din această perspectivă este aceea că ar trebui să cunoaştem semnificaţia predicatelor mentale, atunci când dorim să întreprindem o traducere a predicatelor unui limbaj în celălalt; deci, ar fi posibilă doar o traducere univocă a predicatelor mentale deja cunoscute în predicate fizice, dar nu reciproc, o traducere a predicatelor fizice în predicate mentale. Avantajul aşteptat al identificării enunţurilor mentale necunoscute cu evenimente fizice, capabile de a fi precizate, nu există câtuşi de puţin; reducerea unei semnificaţii pe care nu o cunoaştem încă la una deja cunoscută, mai fundamentală, nu este astfel posibilă. „Identitatea fără lege" propusă de Davidson nu implică nici un reducţionism, dar nici nu ne ajută să identificăm evenimente mentale, pe care nu le cunoaştem, cu evenimente fizice cunoscute.

În urma acestor consideraţii, ipoteza dependenţei a lui Davidson poate fi înţeleasă ca argument ce îndreptăţeşte două concluzii: (i) nu este posibilă o reducere a evenimentelor mentale la cele fizice; (ii) evenimentele mentale sunt cauze, întrucât pot fi identificate cu evenimente fizice.

Această a doua concluzie nu este nicidecum neproblematică. Ea presupune de fapt supoziţii ce nu au fost argumentate de Davidson. Supoziţia hotărâtoare este cea referitoare la faptul că actele mentale corelează entităţi materiale, determinabile fizic. Motive întemeiate pentru a înţelege ipoteza dependenţei ca argument care ne permite să ne bucurăm de avantajele identificării evenimentelor mentale ca evenimente fizice, în lipsa balastului reducţionist, există numai dacă putem confirma această presupunere. Câştigul obţinut din argumentaţia lui Davidson pentru explicarea acţiunilor nu poate fi subestimat. Totuşi, nu trebuie să pierdem din vedere că argumentaţia sa este ipotetică şi indirectă în fazele hotărâtoare, respectiv acolo unde este vorba de o clarificare a statutului motivelor drept cauze, adică drept evenimente într-un sens nereducţionist. În cele din urmă — şi acest lucru face necesară o analiză care să ne ducă mai departe —, pornind de la respingerea de către Davidson a reducţionismului cauzelor ireductibile ale acţiunilor, nu putem obţine nici un sens pozitiv propriu. Dacă este vorba de cauze obişnuite, de ce nu pot ele fi reduse la entităţi fizice ? Dacă nu pot fi însă reduse la entităţi fizice, ce fel de cauze sunt evenimentele mentale ?

Această întrebarea marchează graniţa capacităţii *explicării* acţiunii, în măsura în care ea se limitează la mijloace ale explicaţiei teoretice. Căci analiza caracterului special al cauzelor acţiunilor necesită presupuneri suplimentare, care nu pot fi obţinute dintr-o cercetare mai departe a conceptului „normal" al cauzelor. „Monismul anomal" al lui Davidson mărturiseşte acest lucru indirect, prin faptul că nu satisface pe deplin cerinţele explicaţiei

teoretice, ceea ce deschide calea unei înţelegeri nenormale a cauzelor acţiunilor. Motivul teoretic al controversei cu problema reducţionismului indică direcţia în care poate fi găsită această înţelegere: chestiunea libertăţii acţiunii. Are sens să se argumenteze împotriva reducţionsimului doar atunci când este vorba de a afirma, împotriva determinismului, posibilitatea acţiunii libere. Davidson însuşi presupune că această posibilitate ar fi o „forţă cauzală" (*Essay*, 4, p. 63 şi urm.). Dacă ea există, atunci cel puţin cauzele acţiunii libere trebuie să se deosebească de cele ale proceselor determinate de legi ale naturii.

3.5.3.3. Cauzele speciale ale acţiunii şi diferenţa dintre explicaţia cauzală şi teleologică a acţiunii

Tocmai deosebirea dintre cauzele specifice ale acţiunii libere şi cauzele oricăror evenimente din natură a fost pusă la îndoială de teoreticieni ai acţiunii, care au susţinut, precum Georg Henrik von Wright (*v.* 1974, cap. II, III), o explicaţie teleologică a acţiunii umane. Acest model explicativ, corespunzător variantei formal-teleologice mai sus prezentate a modelului aristotelic a unei teorii a practicii, pleacă de la ideea că *explanandum*-ul unei explicaţii cauzale nu ar fi o acţiune, ci „un comportament neinterpretat intenţional, adică o mişcare, respectiv o stare a corpului" (*v.* Wright, 1974, p. 116). Acţiunile ar fi *explananda* doar într-un model explicativ teleologic. Von Wright citează pentru această teză în special argumentul mai sus prezentat şi criticat al relaţiei logice. Deşi acest argument nu poate fundamenta o poziţie contrară faţă de modelul explicativ cauzal, obiecţia tocmai citată a lui von Wright este în acord, în esenţă, cu cerinţa noastră: în calitatea lor de activităţi realizate intenţional, acţiunile cer premise speciale, care nu sunt oferite de cauze naturale obişnuite. Acest acord există, deşi noi am putut slăbi toate argumentele împotriva modelului explicativ cauzal; în afară de argumentul relaţiei logice, din rândul acestora fac parte şi obiecţiile privind faptul că motivele acţiunilor nu ar fi evenimente şi, în consecinţă, nu ar fi cauze, şi că explicaţiile cauzale sunt posibile doar nomologic, purtând în mod necesar spre un reducţionism.

Eşecul acestor obiecţii reduce opoziţia dintre explicaţia cauzală şi teleologică a acţiunii la problema caracterului special al cauzelor acţiunii. De altfel, explicaţia teleologică a acţiunii corespunde de deplin, în aspectele esenţiale, celei cauzale. Ca şi aceasta, ea atribuie intenţiilor şi convingerilor persoanelor funcţia hotărâtoare în realizarea acţiunii. Ambele explicaţii reconstruiesc motivele acţiunii *ex post actu*, adică plecând de la acţiunea îndeplinită. Modelul teleologic se orientează după modelul raţionamentului practic, bazat pe silogismul practic:

P_1: A intenţionează să realizeze *p*.
P_2: A crede că *p* ar putea să fie realizat de el, dacă el realizează *h*.
C: A realizează *h*.

Această schemă explicativă inversează explicaţia teleologică, în măsura în care acţiunea se află la capătul explicaţiei şi nu la începutul ei (*v.* von Wright, 1974, p. 93 şi

urm.). Cu toate acestea, ea corespunde exact căutării retrospective a temeiurilor care au făcut ca o persoană să realizeze ceea ce este de explicat, respectiv o acţiune (*v.* p. 112).

Premisele explicaţiei teleologice, P_1 şi P_2, reprezintă ceea ce modelul cauzal interpretează, de asemenea, drept temeiuri ale unei acţiuni. Nu funcţia acestor premise, ca temeiuri ale unei acţiuni, deosebeşte cele două modele, ci statutul explicativ-teoretic al temeiurilor. Întrucât toate celelalte argumente ale susţinătorilor explicaţiei teleologice nu ating modelul cauzal, diferenţa dintre cele două poziţii se reduce la cele două întrebări: Sunt temeiurile acţiunii cauze naturale obişnuite, ori sunt ele cauze de un tip special ?

Cu von Wright putem da un răspuns negativ primei întrebări, considerând-o cu toate acestea pe a doua ca raţională şi încercând să răspundem la ea. Această a doua întrebare nu a fost pusă de către von Wright însuşi. Vom răspunde la ea cu ajutorul consideraţiilor de care am luat cunoştinţă în legătură cu modelul aprioric al unei teorii a practicii. Dacă acest lucru reuşeşte, explicaţia teleologică a acţiunii nu mai reprezintă o poziţie ce poate fi susţinută şi care să poată fi inclusă mulţumitor în modelul cauzal al explicării acţiunii. Atunci când reuşim să scoatem în evidenţă caracterul special al cauzelor acţiunii, modelul cauzal ne oferă avantajul de a răspunde printr-un model unic nu doar dezideratului unei explicaţii *logic-necontradictorii*, ci şi unei explicaţii a acţiunii umane ce poate fi *legitimată*.

Ce-i drept, prin argumentele sale împotriva modelului cauzal, cel teleologic susţine o serie de poziţii logic-inconsistente. Totuşi, ca şi cel cauzal, el s-ar putea asambla în mod nemijlocit într-un tot teoretic împreună cu reflecţiile care tematizează legitimitatea explicaţiei acţiunii. Aceste consideraţii ar trebui să se orienteze după un model al unei teorii a practicii, cum a propus Aristotel. Deoarece însă un astfel de model ar trebui să conducă spre puternice presupoziţii normative asupra scopului acţiunii umane, şi, prin aceasta, spre un primat reînnoit al eticii faţă de teoria acţiunii, acordăm preferinţa noastră modelului cauzal. Acesta din urmă permite o fundamentare a teoriei acţiunii care nu ne angajează faţă de nici un fel de presupoziţii normative, ce nu ar putea fi gândite şi întemeiate înăuntrul teoriei practicii înseşi.

După cum am văzut cu ajutorul modelului aprioric, Kant a propus prin principiul autonomiei o fundamentare a teoriei acţiunii care ne oferă acele presupoziţii suplimentare necesare pentru o înţelegere adecvată a cauzelor acţiunii. El a dezvoltat, cu referire la cea de-a treia antinomie a *Criticii raţiunii pure*, conceptul de cauzalitate prin libertate*, ca forţă raţională, în măsură să iniţieze un lanţ cauzal de evenimente în natură. Cheia acestei interpretări este reprezentată de ideea că acţiunile, ca evenimente empirice, sunt determinate de legi naturale, dar, în acelaşi timp, ca obiecte ale voinţei umane, nu sunt determinate de cauze naturale, ci de cauze care ţin de libertate. Am interpretat deja aceste cauze în altă parte drept cauze raţionale (*v.* Vossenkuhl, 1981, Partea a II-a). Raţionalitatea acestor cauze nu trebuie înţeleasă instrumental sau funcţional, cu referire la scopuri, nevoi şi obiective individuale, ci ca rezultat al autodeterminării umane.

* Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, trad. de E. Moisuc şi N. Bagdasar, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, p. 444 şi urm. (*n. tr.*)

Această înţelegere a cauzelor nenaturale îşi evidenţiază importanţa ei sistematică în contextul întrebării privind posibilitatea unei teorii a practicii. Pentru contextul nostru, al analizei explicaţiei acţiunii, acest lucru înseamnă că o concepţie a cauzelor raţionale răspunde în mod primar întrebării cum este posibilă o explicaţie raţională a acţiunii umane şi cum poate fi ea legitimată. De aceea, principiul autonomiei întemeiază *legitimitatea* explicării acţiunii; prin aceasta, el îndeplineşte un deziderat care nu poate fi realizat din perspectiva teoriei explicaţiei. În acest sens, noi înţelegem autonomia ca *principiu al raţionalităţii* în teoria acţiunii. În cele din urmă, acest principiu întemeiază diferenţa dintre acţiuni şi orice alte evenimente, care au fost realizate intenţional doar în mod aparent. Totuşi, cealaltă faţă a acestui principiu este dată de faptul că el ne oferă structura autodeterminării umane, fără ca el însuşi să explice cum poate ea să fie realizată. Aşa după cum am văzut mai sus, principiul autonomiei implică o fundamentare a relaţiilor intersubiective în acţiune şi postulează prin aceasta acţiunea socială, acţiunea raportată la alţi oameni, ca premisă a autorealizării individuale. Putem într-adevăr — aşa cum s-a arătat în altă parte (*v.* Vossenkuhl, 1982) — să formulăm un concept al acţiunii sociale pe baza principiului autonomiei. Acest principiu nu poate explica însă, dincolo de semnificaţia sa structurală, ce anume aşteaptă oamenii în mod reciproc unii de la ceilalţi şi ce anume trebuie să facă pentru a se autorealiza. După cum am arătat deja mai sus, principiul autonomiei ar fi şi supralicitat printr-o astfel de explicaţie, deoarece realizarea reală a propriului eu nu este determinabilă din punct de vedere teoretic. Prin aceasta, nu renunţăm însă la posibilitatea de a concepe teoretic o practică raţională, adică de a înfăptui ceea ce era considerat în mod tradiţional ca sarcină a filosofiei practice ?

3.5.4. Ideea practicii raţionale

Îndeplinirea acestei sarcini cu mijloace filosofice ar presupune un concept la fel de obligatoriu al scopului practicii umane ca şi cel care a fost gândit în modelul teleologic al eticii şi politicii aristotelice. Teoria critică a societăţii, care se situează în tradiţia filosofiei practice, a formulat prin recurs la critica socială marxistă un concept normativ al practicii. Îndeosebi Jürgen Habermas a interpretat acest concept al practicii din perspectiva teoriei acţiunii. El a cercetat faptele social-istorice şi formele deformării şi reificării proceselor de înţelegere umană în lumea modernă cu ajutorul unui concept, înţeles normativ, al acţiunii comunicaţionale (*v.* Habermas, 1981). Acest concept al acţiunii este normativ, deoarece conţine o orientare „raţională" a acţiunii şi o idee a practicii raţionale. Cu această orientare „raţională", Habermas se îndreaptă critic împotriva conceptelor acţiunii care sunt raţional îndreptate spre un scop, instrumentale, analitice sau sistemic-teoretice. După aprecierea sa, caracteristic pentru aceste din urmă concepte ale acţiunii ar fi că ele nu pot face inteligibilă practica socială ca structură acţională comunicaţională, orientată spre consens şi recunoaştere reciprocă. Potrivit acestei interpretări, o practică raţională poate fi doar rezultatul acţiunii orientate spre înţelegere, consens şi soluţionare comunicativă a conflictelor sociale.

Fără îndoială că această abordare oferă o idee a practicii raţionale, al cărei concept teoretic conţine un mare potenţial de critică la adresa lumii noastre sociale şi politice. Totuşi, este problematic mai întâi în ce măsură această critică şi performanţa ei emancipatoare au nevoie în mod constrângător de teoria practicii sociale, dezvoltate de Habermas, şi nu pot fi la fel de bine produsul legitim al convingerilor politico-filosofice. Pe de altă parte, într-un sens mai restrâns al teoriei sociale, Habermas dezvoltă într-adevăr o structură a practicii raţionale. El propune un concept al acţiunii comunicaţionale, construit normativ, a cărui realizare în practica umană nu este preformată în nici un fel prin expunerea sa teoretică. Astfel, această concepţie a practicii raţionale nu se deosebeşte, conform statutului ei teoretic, de cea care se bazează pe principiul autonomiei. Dacă însă legimitatea criticii practicii sociale nu presupune, cu necesitate, o anumită teorie asupra acestei practici şi dacă această teorie oferă într-adevăr indicaţiile ei pentru o practică raţională, ca o structură a unei astfel de practici, raportarea la practică a acestei teorii se relativizează. Raportarea ei la practică se relativizează faţă de intenţia ei declarată de a fi o teorie practică. Caracterul ei de teorie nu se schimbă de dragul faptului de a fi teoria unei idei determinate a practicii omeneşti, socotită ca bună (şi, în acest sens, „practică"). Ea rămâne legată — aşa cum arată în mod explicit Habermas însuşi, cu a sa teorie a acţiunii comunicative — de criteriile argumentării logic-consistente şi ale constituirii conceptelor. Luarea în consideraţie a acestor criterii nu sporeşte însă obligativitatea şi relevanţa principiilor şi bazelor normative ale unei teorii a practicii umane înseşi. Relevanţa practică şi obligativitatea ideilor practicii raţionale se sustrag influenţei unei teorii care aderă la astfel de idei. Reciproc, o astfel de aderenţă nu măreşte însă câtuşi de puţin stringenţa teoretică şi puterea de convingere a unei teorii a practicii; ea poate însă, în orice caz, să o primejduiască.

Această relativizare a potenţei critice şi emancipatorii a teoriei practicii nu trebuie înţeleasă în nici un caz în sensul unei retrageri spre idealul unei teorii neutre faţă de valori. În lipsa unei orientări normative nu pot fi realizate nici descrierea şi explicarea acţiunilor umane, aşa cum am putut constata cu referire la problema libertăţii acţiunii. Orientarea normativă nu ar trebui însă să-şi subordoneze dezvoltarea argumentativă a teoriei acţiunii, ci ar trebui s-o fundeze, aşa cum o face modelul aprioric. Altfel, dezvoltarea argumentativă însăşi nu ar putea fi judecată din punctul de vedere al legitimităţii ei conceptuale. Numai dacă teoria filosofică a acţiunii îşi asumă, ca sarcină primară, raţionalitatea construcţiei teoriei, propunerile ei pot dobândi caracterul de model pentru analiza acţiunii în ştiinţele sociale. Atunci şi o teorie a muncii, în sensul acţiunii instrumentale şi a interacţiunii sociale, se poate răsfrânge asupra fundamentelor teoriei acţiunii, dezvoltate aici.

Convingerea deja înfăţişată, că o teorie a practicii nu poate fi înţeleasă deja ca practică, permite două concluzii compatibile între ele: mai întâi, că teoria practicii înseşi nu susţine exigenţe obligatorii pentru practică; apoi, că ideea unei practici raţionale nu-şi demonstrează forţa în teorie, ci în practică. A ne propune realizarea unor soluţii politice şi sociale raţionale între oameni şi a le promova în vorbire şi acţiune nu reprezintă o sarcină primar-teoretică, ci una practică; şi în această calitate ea are o însemnătate deosebită. Într-adevăr, noi legăm de ea *idei ale practicii raţionale*, cum este confruntarea argumentativă neviolentă asupra convingerilor controversate, recunoaşterea reciprocă a celor ce trăiesc şi muncesc împreună, recunoaşterea criticii şi disponibilitatea pentru autocritică, interesul nepărtinitor pentru binele celor care sunt mai nevoiaşi decât noi înşine. În cele din urmă, multe din ideile noastre

privind practica raţională sunt raportate la ideea de dreptate. „Raţionalitatea" unei practici care urmăreşte astfel de idei are acelaşi sens cu „omenescul" sau cu „demnitatea umană". Aceste idei ţintesc spre o practică ce nu propovăduieşte doar demnitatea umană, ci care cultivă ea însăşi demnitatea umană. Ideile practicii raţionale sunt prin excelenţă obiecte ale teoriei practicii, şi anume într-un sens special: ele sunt obiecte ale reflecţiei în această teorie, prin care ea se clarifică asupra propriei ei funcţii critice sau afirmative în raport cu practica existentă. Obligativitatea acelor idei este însă la fel de puţin teoretică, ca şi modalitatea realizării lor. Teoria practicii îşi are propria ei raţionalitate, pe care trebuie să o realizeze cu propriile ei mijloace teoretice. Ea trebuie să se poată legitima într-o modalitate corespunzătoare propriilor ei pretenţii. Numai în acest fel pot fi recunoscute argumentele şi critica ei ca valabile şi raţionale. O teorie a practicii îşi păstrează caracterul raţional doar atunci când nu se confundă cu propriul ei obiect.

Note

[1] „Teoria critică a societăţii", fundamentată de M. Horkheimer, M.W. Adorno, H. Marcuse şi alţii şi dezvoltată de J. Habermas, concepe interesul pentru emanciparea socială şi politică a indivizilor şi societăţilor ca o cerinţă obiectivă a raţiunii critice. Această raţiune şi teoria ei sunt interpretate ca momente ale „practicii juste" (M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, vol. 1 şi 2, Frankfurt/M., 1968, vol. 1., p. 254 şi urm., vol. 2, p. 146 şi urm.). Teoria critică relativizează astfel, în mod principial, deosebirea dintre teorie şi practică, în favoarea unei „idei a practicii raţionale". Pe de o parte, prin raportare la Marx, această idee ar fi rezultatul procesului material de producţie, iar pe de altă parte, ea ar putea fi interpretată „corect" în *Teoria Critică* — după cum afirmă Horkheimer (vol. 2., îndeosebi pp. 150–199). Prin aceasta, teoria corectă urmează să servească drept orientare emancipării sociale. Teoria şi practica devin astfel din nou obiectele unei teorii, şi anume, a celei „critice". Vezi pentru critica *Teoriei Critice* concepţiei asupra teoriei studiul lui M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte*, Berlin, 1969.

[2] Cu referire la modelul practicii, „teleologic" înseamnă că există un scop ultim, obligatoriu al acestei practici, urmărit pentru el însuşi în orice acţiune. În schimb, cu referire la eficienţa acţiunilor în teoria modernă a acţiunii, „teleologic" înseamnă că fiecare acţiune realizată intenţionat are un scop precis determinat de către agent şi că ea poate fi explicată cu ajutorul acestui scop, ca mijloc al realizării lui. Această explicaţie nu presupune nici un scop obligatoriu al tuturor acţiunilor, precum modelul aristotelic al practicii, şi concepe o acţiune, prin raportarea la acest model, ca fiind doar într-un sens formal „teleologică".

[3] Convingerea lui Aristotel, că acţiunea voită s-ar baza tot atât de puţin doar pe convingeri, ca şi doar pe dorinţe, ci pe o unitate a celor două, este împărtăşită de către teoria modernă a acţiunii. A. Kenny arată convingător în cercetările sale asupra noţiunii de voinţă în cele trei etici atribuite lui Aristotel (*Etica nicomahică*, *Etica eudemică*, *Magna moralia*), că teoria sa a acţiunii are deja în vedere elementele structurale moderne ale acestei teorii: capacitatea volitivă, intenţionalitatea şi raţionalitatea; *v.* A. Kenny, *Aristotel's Theory of the Will*, Londra, 1979, Partea întâi.

[4] Patzig explică silogistica lui Aristotel şi îi dă o interpretare din perspectiva logicii moderne; *v.* G. Patzig, *Die aristotelische Syllogistich*, ed. a 3-a, Göttingen 1969; *v.* pentru problema ştiinţifică a raţionamentului *Analitica secunda a lui Aristotel* (Aristotel, *Organon* III, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961).

[5] Aristotel formulează consideraţii asupra silogismului practic, printre altele, în *Metafizica*, sa (1032 *b* 19), în *De motu animalium* (701 *a* 12–14), în *De anima* (III, 434, pp. 16–21).

[6] Pentru discuţia asupra silogismului practic *v.* D.J. Allan, „The Practical Syllogism" în *Autour D'Aristote*, Louvain, 1955, pp. 325–340; R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*, Frankfurt/M., 1976, pp. 238–50; A Kenny, „The Practical Syllogism and Incontence", în *Phronesis 11*/1966, pp. 163–184; acelaşi: „Practical

Inference", în „Analysis 26, 3 (1966); pp. 65–82. același *Aristotel's Theory of the Will*, Londra, 1979, Partea a III-a; G. Santos, „Aristotel on Practical Inference, the Explanation of Action and Akrasia", în *Phronesis 14*/1969, pp. 162–189; G.H. von Wright: „On So-Colled Practical Inferences", în *Acta sociologica 15*/1972, pp. 39–53; același *Erklären und Verstehen*, Frankfurt/M., 1974., cap. III, paragr. 4–7.

[7] Modelului intenţional i se pot subsuma atât explicaţia cauzală, cât şi explicaţia teleologică a acţiunii; aceasta, deoarece întrebarea dacă motivele acţiunii sunt cauze sau nu, pleacă, independent de răspuns, de la consideraţia că acţiunile sunt activităţi realizate intenţionat.

[8] Din punct de vedere istoric, această modificare, prin care modelul teleologic devine modelul intenţional al practicii, se manifestă mai întâi la Th. Hobbes. El înlocuieşte teoria scopurilor tuturor acţiunilor prin analiza voinţei şi a pasiunilor omeneşti. Deşi Hobbes înţelege voinţa ca înclinaţie primară spre acţiune, sunt voluntare, respectiv libere, şi acele acţiuni „produse prin repulsie sau din teama faţă de consecinţele care s-ar putea produce în cazul nerealizării acestora" (*Leviathan*, Stuttgart 1974, p. 57). Practica omenească trebuie să fie reglementată prin contracte şi legi, dacă acţiunea nu mai are un scop obligatoriu. Hobbes descrie determinarea acţiunilor de către pasiuni ca acea „condition of Man" care este o „*condition of Warre of every one against every one*" (*Leviathan*, Ed. C.B. Macpherson. Harmondsworth 1968, p. 189). Hobbes recunoaşte tocmai această nouă *Conditio Humana* drept consecinţă a faptului că orice persoană acţionează corespunzător înţelegerii sale asupra libertăţii, potrivit dreptului natural, conform propriilor ei dorinţe şi convingeri. D. Hume arată apoi mai ales că, prin asumarea unei asemenea presupoziţii, analiza acţiunii are întâietate faţă de orientare. El nu vede nici un motiv de a nu înţelege acţiunea umană ca fiind cauzată de legi determinate, ca orice alt eveniment natural, legi care produc o legătură „constantă" şi „sigură" între motive şi acţiuni: „as the *union* between motives and actions has the some constency, as that in any natural operations, so its influence on the understanding is also the same, in *determining* us to refer the existence of one from that of another" (*A Treatise of Human Nature*. Ed. L.A. Selby-Bigge, ed. 1, Oxford, 1888, reimpr. oct. 1975, Cartea a II-a, Partea a III-a, Cap. 1, p. 404).

[9] Orientarea propriei acţiuni în raport cu intenţiile, convingerile şi dorinţele altor persoane, şi nu doar a celor proprii, implică acest model intenţional. Max Weber a conturat ideea de bază a acestui model pentru acţiunea socială — în sens conceptual neutră — ca orientare a acţiunii personale realizate intenţionat faţă de comportamentul aşteptat al altora (*Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. J. Winckelmann, ed. a 5-a, Tübingen, 1976, p. 1, 6, 11 şi urm.); *v.* propria mea analiză, din punctul de vedere al teoriei acţiunii, a conceptelor acţionale ale lui Weber (Vossenkuhl, 1982).

[10] Din această relaţie analitică dintre libertatea şi legitatea acţiunii morale, referitoare la identitatea dintre libertate şi legea morală, rezultă — după cum a dovedit Prauss, 1983, § 6 — greutăţi de care ne vom ocupa imediat.

[11] Ca punct de vedere opus *v.* D. Heinrich: „Die Deduktion des Sittengesetzen", în: *Denken im Schaten des Nihilismus. Festschrift f. W. Weischedel*, Darmstadt, 1975, care consideră dovada ca principial imposibilă.

[12] În lipsa unui concept al acţiunii, neutru din punct de vedere moral, ar fi aproape imposibilă interpretarea filosofiei practice kantiene din punctul de vedere al teoriei acţiunii. Vezi, în acest sens, propunerea mea pentru un concept al acţiunii neutru din punct de vedere moral prin raportarea la a treia antinomie a *Criticii raţiunii pure* în Vossenkuhl, 1981.

[13] Din această perspectivă, pare îndoielnică încercarea pragmatică a *Teorici Critice*, de exemplu, de a face dependentă valabilitatea teoretică a conceptelor acţiunii umane de practica „justă" (*v.* nota 1); în orice caz, o teorie a practicii s-ar baza pe presupoziţii circulare, dacă legitimarea teoretică a conceptului acţiunii ar face apel la acest concept.

[14] Etica şi teoria acţiunii oferă şi premise conceptuale diferite pentru analiza acţiunii morale; aceasta înseamnă că şi atunci când ele au un obiect comun, competenţele lor teoretice nu coincid; explicarea acţiunii morale, din punctul de vedere al teoriei acţiunii, de exemplu, nu poate înlocui fundamentarea etică a acesteia, şi invers. Cum pot fi corelate explicarea cu fundamentarea acţiunilor arată lucrarea mea: „Private und öffentliche Moralität. Handlungstheoretische und normative Grundlagen einer Ethik institutionellen Handelns", în C. Hubig (ed.) *Ethik institutionellen Handelns*, Frankfurt/NewYork, 1982, pp. 81–103.

[15] D.H. Mellor (*Real Time*, Cambridge, 1981) analizează într-un mod clar şi impresionant raportul dintre timpuri, momente temporale, evenimente şi stări; *v.* şi contribuţiile lui Mellor, Healey şi McGinn, în R. Healey (ed.) *Reduction, Time and Reality*, Cambridge, 1981.

[16] Pe de o parte, faptele instituţionale sunt — după cum explică John Searle (*Sprechakte*, Frankfurt/M., 1976, p. 78 şi urm.) — fapte, dar, spre deosebire de faptele naturale, ele presupun, pe de altă parte, anumite instituţii umane. Searle caracterizează aceste insituţii ca „sisteme de reguli constitutive", de forma „*x* este ca *z* în contextul *c*" (p. 81).

[17] Şi renunţările sunt acţiuni care pot fi atribuite în anumite momente persoanelor, ca „pasivitate intenţională" (von Wright, 1974, p. 89). Măsura în care ele pot fi considerate evenimente depinde de faptul dacă decizia de a face ceva sau de a nu întreprinde ceva este ea însăşi un eveniment.

[18] Cu privire la dependenţa acţiunilor reglementate instituţional de anumite reguli, vezi primul capitol al lucrării mele *Anatomie des Sprachgebrauchs über die Regeln, Intentionen und Konventionen menschlicher Verständigung*, Stuttgart, 1982.

[19] J. Hornsby (*Actions*, Londra, 1980, cap. 1) atrage atenţia că mişcările corporale descrise prin intermediul verbelor intranzitive (de pildă, „Braţul drept al lui David se mişcă") nu pot descrie acţiuni. J. Thalberg susţine, dimpotrivă, (*Perception, Emotion and Action*, Oxford, 1977, pp. 85–112) că descrierile intranzitive ale mişcărilor corporale sunt implicate în cele tranzitive. *V.* critica lui J. Hornsby asupra acestei afirmaţii (p. 29 şi urm.).

[20] Fiecare dintre aceste acţiuni a fost descrisă ca eveniment individual. În aceste condiţii, bărbatul din exemplul lui E. Anscombe ar întreprinde ceva ce ar putea fi considerat ca „umplerea rezervorului de apă", şi apoi ar întreprinde altceva, ce ar putea fi descris ca „otrăvirea locuitorilor". O identitate a ambelor acţiuni nu ar putea fi afirmată nici prin realizarea unei relaţii de tip „în timp ce" („indem-Relation") între cele două descrieri, întrucât două evenimente solicită două momente temporale diferite. Şi A. Goldman (*A Theory of Human Action*, Princeton, 1970) consideră „relaţia «în timp ce»" ca inadecvată pentru probarea identităţii unei acţiuni intenţionale în mai multe descrieri. Goldman caută totuşi un criteriu semantic al identităţii a două descrieri ale unei acţiuni. El este de părere că, din faptul că descrierile de forma „facem h_1, în timp ce facem h_2" sunt asimetrice şi nereflexive, poate fi trasă concluzia că în cazul lui h_1 şi h_2 este vorba de două acţiuni. J. Hornsby (*v.* nota 19, p. 6 şi urm.) poate arăta, dimpotrivă, că o relaţie de tipul „în timp ce" nu reprezintă o relaţie între două evenimente, ea având funcţia de a forma verbe din alte verbe sau din expresii verbale.

[21] Prin atitudini «pro» (*pro attitude*) Davidson înţelege, printre altele, dorinţe, scopuri şi valori publice şi private, reprezentări morale, principii estetice, prejudecăţi economice etc. (*v.* 1980, p. 4)

[22] Noţiunea „acţiune de bază", ca acţiune prin care nu se face altceva, a fost dezvoltată de A. Danto, („Basic actions", în: *American Philosophical Quarterly* 2/1965, pp. 108—125, şi *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, 1973).

[23] Descrierea are forma „Există un eveniment *z* alcătuit în aşa fel încât *x* este activitatea A a persoanei P" (*v.* Davidson 1980, *Essay* 6, p. 118).

[24] Expresii care afirmă atitudini propoziţionale ca, de exemplu, „Petre crede că..." sunt considerate din punct de vedere semantic ca fiind oblice şi, de aceea, imposibil de descris din punct de vedere extensional, deoarece este neclar la ce anume se referă ele, adică în ce fel anume „a crede ceva" despre Petre, de pildă, se referă la Petre însuşi.

[25] Ruth Macklin se referă în lucrarea ei (1969) la următorii autori şi titluri: Melden (1961), D. Hamlyn: „Behaviour", în: V.C. Chappell (ed.): *The Philosophy of Mind*, Englewood Cliffs, 1962; acelaşi: „Causality and Human Behaviour", în *Aristotelian Society Proceedings*. Suppl., vol. 38 (1964); Peters (1958); Winch (1966).

[26] Ryle (1969) respinge actele de voinţă drept construcţii carteziene ireale, întrucât le consideră „o extindere a mitului spiritului în maşină" (p. 80). Teoria despre actele de voinţă este considerată de către Ryle o ipoteză cauzală, care ar presupune în mod fals că aspectul voluntar al unei mişcări corporale ar avea o cauză (p. 85).

[27] Vezi Perry 1979. El arată că utilizarea lui „eu" de către persoana întâi nu poate fi explicată în acelaşi mod ca utilizarea unor expresii indexicale oarecare (de pildă, „aceasta", „acolo"); de aici rezultă consecinţe mai ales pentru analiza folosirii limbajului uman; vezi, în acest sens, cercetarea mea: *Anatomie des Sprachgebrauchs* (nota 18, p. 83 şi urm.).

[28] Susţinători ai acestui argument sunt, printe alţii, A. Kenny: Will, *Freedom and Power*, Oxford, 1975, pp. 97–121; G.H. von Wright 1974, Cap. III; C. Taylor *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt/M., 1995, p. 154 şi urm. Cercetări asupra argumentului oferă F. Stoutland, „The Logical Connection Argument", în *American Philosophical Quarterly Monograph Series*, 4/1970, pp. 117–129; A. Beckermann, *Gründe und Ursachen*, Konberg, 1977, pp. 64–99.

[29] O privire de ansamblu asupra tipurilor de reducţionism, în contextul explicaţiei actelor mentale, este oferită de către Popper/Eccles, *The Self and Its Brain*, Berlin 1977, p. 14 şi urm.

[30] O aşa-numită propoziţie deschisă pentru descrierea evenimentelor *x* conţine o variabilă: „Evenimentul *x* este Ψ" în locul în care am putea introduce un operator descriptiv.

Bibliografie citată

ANSCOMBE, E., 1957: *Intention*, Oxford (ed. a 2-a 1976).

ARISTOTEL, *Nikomachische Ethik*. Versiunea Dielmeir, Darmstadt, 1956.

DAVIDSON, D., 1980: *Essays on Action and Events,* Oxford.

Habermas, J., 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol. Vol. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftlichte Rationalisierung*, Frankfurt/M.

KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ed. K. Vorländer, ed. a 3-a. Hamburg, 1965.

— *Kritik der reinen Vernunft,* Akademieausgabe, vol. III, Berlin, 1911.

— *Kritik der praktischen Vernunft*. Akademieausgabe, vol. V, Berlin, 1911.

MACKLIN, R., : „Explanation and Action. Recent issues and Controversies"; în *„Synthese"*, **20**/1969, pp. 388–415.

MELDEN, A. J., 1961: *Free Action*, Londra.

PERRY, J., 1979: „The Problem of the Essential Indexical"; în *„Nous"* **13**/1979, pp. 3–21.

PETERS, R.S., 1958:*The Concept of Motivation*, Londra.

PRAUSS, G., 1983: *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt/M.

RYLE., G., 1969: *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart (în orig. engl. *The Concept of Mind*, New York, 1965).

VOSSENKUHL, W., 1981: „Free Agency. A Non-Reductionist Causal Account"; în *Grazer Philosophische Studien*, **14**/1981.

— 1982: „Zur rationalen Erklärung sozialen Handelns", în Poser, H. (ed.), 1982; *Philosophischte Probleme der Handlungstheorie*, Freiburg/München, pp. 285–326.

WINCH, P., 1966: *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Frankfurt/M. (orig. engl., Londra, 1958).

v. WRIGHT, G.H., 1974: *Erklären und Verstehen*, Frankfurt/M.

Bibliografie suplimentară

BECKERMANN, A., (ed.) 1977: *Analytische Handlungstheorie*, vol. 2, Frankfurt/M.

BERNSTEIN, R. J., 1975: *Praxis und Handeln*, Frankfurt/M.

BRAND, M., 1984: *Intending and Acting. Toward a Naturalized Action Theory*, Cambridge/Mass.

HAMPSHIRE, S., 1970: *Thought and Action*, Londra.

HARRISON, R., (ed.) 1979: *Rational Action. Studies in Philosophy and Social Science*, Cambridge.

HOOKWAY, C./PETTIT, P., (ed.) 1982: *Handlung und Interpretation. Studien zur Philosophie der Sozialwissenschaften*, Berlin/New York.

KORNER, S., (ed.) 1974: *Practical Reason*, Oxford.

LANZ, P., 1987: *Menschlichtes Handeln zwischen Kausalität und Rationalität*, Frankfurt/M.

MEGGLE, G., (ed.) 1977: *Analytische Handlungstheorie*, vol. 1, Frankfurt/M.

POTHAST, U., (ed.) 1978: *Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt/M.

PRAUSS, G., (ed.) 1986: *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Frankfurt/M.

RAZ, J., (ed.) 1978: *Practical Reasoning*, Oxford.

TAYLOR, R., 1966: *Action and Purpose*, Englewood Cliffs.

SCHWEMMER, O., 1971: *Philosophie der Praxis*, Frankfurt/M.

v. WRIGHT, G.H., 1979: *Norm und Handlung*, Königstein.

Annemarie Pieper

3.6. Binele

3.6.0. Introducere

Dacă dorim să cercetăm mai exact câmpul problematic acoperit de noţiunile „bun", „bine"*, „bunuri", în scopul unei sistematizări, atunci este necesar să ordonăm diferitele elaborări teoretice şi fragmente argumentative, pe care filosofia le-a dezvoltat în legătură cu întrebarea centrală despre bine, încât aspectele esenţiale din perspectiva cărora poate fi discutat „binele" să fie evidenţiate şi delimitate unele de altele în mod clar. Noi deosebim în cele ce urmează trei direcţii fundamentale din perspectiva cărora „binele" poate fi tematizat şi problematizat şi din perspectiva cărora a şi fost discutat.

— Putem încerca, mai întâi, ca printr-o analiză de semnificaţie a cuvântului „bun" să aflăm anumite lucruri despre „bine". Îndeosebi Aristotel şi metaetica anglo-saxonă au cercetat folosirea termenului în limbajul cotidian.

— În al doilea rând, se poate încerca dezvoltarea analitică a implicatelor noţiunii de bine în cadrul unui sistem metafizic integral. Acest lucru s-a realizat în primul rând prin Platon, prin teologii speculativi ai Evului Mediu şi prin Schelling.

— În fine, s-ar putea încerca, în al treilea rând, să se întemeieze binele, în calitate de categorie morală, în cadrul unei etici normative, fie că este vorba de o critică deontologică, fie de una teleologică.

Astfel, teoria limbajului, metafizica şi etica sunt domeniile sau disciplinele filosofiei în care se acordă întâietate cercetării şi valorizării critice a binelui.

---

* Aici, „bine" are un sens substantival. În afară de câteva excepţii, solicitate de context, de-a lungul acestui capitol substantivul *das Gute* va fi tradus prin „bine(le)" — după caz, chiar cu majusculă — iar adjectivul corespunzător *gut* prin „bun". (*n.tr.*)

3.6. Binele

3.6.0. **Introducere**
3.6.1. **Cuvântul „bun" şi semnificaţiile sale**
3.6.1.1. Aristotel: categoriile binelui
3.6.1.2. Metaetica: semnificaţia cuvântului „bun"
3.6.2. **Conceptul metafizic al binelui**
3.6.2.1. Socrate/Platon: Ideea binelui
3.6.2.2. Aristotel: Critica ideii Binelui
3.6.2.3. Toma din Aquino: Transcendentaliile
3.6.2.4. Leibniz: Problema teodicee
3.6.2.5. Schelling: Libertatea de a face binele şi răul
3.6.2.6. Kant: învăţătura despre binele suprem
3.6.3. **Binele moral**
3.6.3.1. Teorii deontologice ale binelui
3.6.3.2. Teorii teleologice ale binelui
3.6.3.3. Fundamentarea ontologică a binelui moral
3.6.3.4. Critica binelui moral

3.6.1. Cuvântul „bun" şi semnificaţiile sale

Dacă pornim de la utilizarea în limbajul cotidian a cuvântului „bun", ne lovim de un plurisemantism care generează îndoieli asupra pretenţiei de a demonstra o semnificaţie de bază pentru toate modurile de utilizare, păstrată în ciuda tuturor deosebirilor. „Bun" poate fi predicat nu numai pentru oameni şi acţiuni ; noi caracterizăm ca bun, de pildă, şi un anumit tip de maşină, un mic-dejun abundent, o coafură, o odihnă, un câine de pază, chiar şi un hoţ sau o otravă. Este posibil să elaborăm aproape pentru fiecare obiect un astfel de context, încât enunţul „X este bun" să fie potrivit pentru el. Această utilizare inflaţionistă a cuvântului „bun" pare să indice o echivocitate. Sau avem, oare, în vedere de fiecare dată acelaşi lucru când spunem despre un X oarecare că este bun ?

3.6.1.1. Aristotel : categoriile binelui

Aceste întrebări au fost tratate în special de către metaetica anglo-saxonă, în cercetările ei de analiză a limbajului. Totuşi, cel dintâi care a atras atenţia pe terenul analizei limbajului asupra polisemantismului lui „bun" a fost Aristotel. În *Etica nicomahică* (*EN*) el spune, în acest sens :

„În afară de aceasta, binele este exprimat în tot atâtea moduri ca şi existentul (căci în categoria esenţei, de exemplu, el este numit divinitate şi intelect, în cea a calităţii este numit virtute, în cea a cantităţii măsură, în cea a relaţiei utilitate, în cea a limbajului oportunitate, în cea a spaţiului situare şi aşa mai departe), încât e limpede că binele nu este ceva comun, general şi unic ; altfel el nu ar fi fost inclus în toate categoriile, ci într-una singură. (*EN*, 1096 *a*)*

Aristotel distinge din punctul de vedere al uzului lingvistic zece categorii, adică zece posibilităţi de a enunţa ceva despre altceva. Celor şase tocmai amintite li se adaugă încă alte patru : starea (de pildă, o fundaţie de construcţie bună), tipul constituţional (de exemplu, a avea nervi buni), acţiunea (de pildă, a ara bine un ogor) şi capacitatea de a suporta (de pildă, a suporta bine o operaţie). Există deci tot atâtea posibilităţi de „a spune este bine" ca şi de „a spune este". Categoriile sunt posibile câmpuri de semnificaţie sau genuri de predicate pe baza cărora pot fi delimitate unele de altele diferite domenii ale lumii materiale. După Aristotel, diferitele modalităţi de predicare despre bine nu sunt nici reductibile succesiv, nici subsumabile unei noţiuni de rang superior ; căci între enunţurile „raţiunea este bună", „un om virtuos acţionează bine" şi „James Bond are nervi buni" nu mai există nici o posibilitate de comparaţie cu referire la „bun". Iar o „noţiune a binelui" supraordonată este respinsă de către Aristotel ca fiind „o formă fără conţinut" (*EN*, 1096 *b*). Ca argu-

---

* Citat după Aristotel, *Etica nicomahică* (trad. de Stella Petecel), Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988, p. 13. (*n.tr.*)

ment împotriva considerării unei idei a binelui, în sensul lui Platon, ca gen suprem, care subsumează toate celelate categorii în calitate de specii, Aristotel scoate în evidenţă faptul că despre bine există nu doar una, ci mai multe ştiinţe.

„Mai mult, dat fiind că privitor la ceea ce este inclus într-o singură idee există şi o singură ştiinţă, la fel şi în legătură cu toate felurile de bine ar trebui să existe o ştiinţă unică ; dar există mai multe chiar şi în legătură cu o singură categorie, aşa cum ştiinţa oportunităţii este în război strategia, în maladie medicina, în alimentaţia raţională tot medicina, în exerciţiile fizice gimnastica" (*EN*, 1096 *a*).

„Bine" înseamnă astfel, în diferite contexte, de fiecare dată ceva deosebit, iar Aristotel rezumă : „«Binele» nu poate fi conceput ca un lucru comun, enunţabil printr-o singură «idee»" (*EN*, 1096 *b*). Această constatare nemulţumitoare îl îndeamnă totuşi să se întrebe în continuare :

„Dar atunci cum să-l definim ? Căci toate câte sunt considerate bunuri nu par să fie din întâmplare omonime. Să fie astfel pentru că toate îşi au originea într-un singur bine sau pentru că toate converg spre acelaşi bine ? Sau poate că se numesc aşa mai degrabă în virtutea analogiei ? Căci ceea ce este vederea pentru trup, mintea este pentru suflet şi aşa mai departe." (*EN*, 1096 *b*)

Aristotel întrerupe lămurirea acestei probleme în *Etica nicomahică* şi lasă soluţia sa deschisă. Conform Cărţilor a 4-a şi a 5-a ale *Metafizicii* (*Met.*), pe baza paralelismului dintre „este" şi „bine" sunt oferite două posibilităţi de a gândi ceea ce este comun tuturor enunţurilor de forma „X este bun". Una dintre posibilităţi este exprimată în teza :

„Despre fiinţă se vorbeşte în multe sensuri, dar în raport cu un anume punct de vedere şi cu privire la o anume natură ; prin urmare nu numai în sensul că doar cuvântul ar rămâne acelaşi, ci în felul cum se întrebuinţează cuvântul „sănătos". Într-adevăr, tot ce numim sănătos e într-un raport oarecare cu sănătatea „Ei bine, tot astfel se vorbeşte şi despre fiinţă în multe accepţii, dar totdeauna cu privire la unul şi acelaşi principiu (*arché*) (*Met.*, 1003 a)*.

Aşa după cum putem spune întotdeauna doar despre ceva (*o ousía*) că este, şi predicatului „bine" trebuie să-i premeargă un pricipiu al binelui analog principiului existenţei [*Seiendheit*] sau sănătăţii, care să întemeieze enunţul „X este bun". După cum ceva nedeterminat devine mai întâi de toate o existenţă anumită prin aceea că este structurat în gândire şi exprimat conform uneia dintre cele 10 categorii drept ceea ce este, şi ceva bun se arată doar atunci *ca atare*, când este determinat şi enunţat categorial. Aşa după cum existenţa este *arché*, începutul, principiul tuturor enunţurilor despre ceea ce există, garantând astfel unitatea tuturor enunţurilor existenţiale, tot aşa binele este *arché*, începutul, principiul şi, de aceea, unitatea tuturor predicaţiilor posibile despre „bun".

Aici nu este vorba despre un principiu ontologic, ci de o condiţie a vorbirii despre lucruri, care ne permite să atribuim corect un predicat unui subiect. Aristotel nu discută

---

* Citat după Aristotel, *Metafizica* (trad. de Ştefan Bezdechi), Bucureşti, Editura Academiei, 1965, pp. 126–127. (*n.tr.*)

mai îndeaproape modul în care s-a ajuns la acest principiu constitutiv al enunţurilor şi cum anume poate el să fie precizat din punctul de vedere al conţinutului. Sigur este doar faptul că ceea ce este conţinut în predicat, ca moment comun, nu este descoperit ca noţiune-gen supremă prin abstragerea din diferite obiecte, cărora predicatul le este atribuit, ci îşi are originea într-un principiu care a fost tot timpul deja presupus atunci când se spune despre un lucru că este bun.

Alături de posibilitatea de a întemeia semnificaţia comună a predicatului bun, în toate enunţurile de forma „X este bun", prin recurs la un principiu aprioric al binelui, la Aristotel se găseşte o a doua posibilitate, respectiv comparaţia prin analogie. În acest caz, echivalenţa tuturor enunţurilor de forma „X este bun" nu se arată prin aceeaşi semnificaţie a binelui, ci apare ca echivalenţă a relaţiilor. Aristotel spune că „Sunt unul ... după analogie toate lucrurile care se au unul faţă de altul cum se are cel de-al treilea faţă de al patrulea". (*Met.*, V, 6 ; 1016 b 30)* Acest lucru, exprimat în forma unei echivalenţe analogice, înseamnă : cuţit : tăiş = căpşuni : dulceaţă = om : virtute = anecdotă ; poantă = ...

Echivalenţa predicatului bun, exprimată prin semnul de egalitate în situaţii cu totul eterogene, potrivit conţinutului lor, se referă doar la relaţiile desemnate prin cele două puncte, şi nu la lucrurile ca atare. Bun nu are aici o semnificaţie principială, ci numai una analogică.

Ambele posibilităţi de a investiga semnificaţia lui „bun", derivate de Aristotel pe calea analizei limbajului, rămân prin natura lor formale. Dacă un principiu al binelui întemeiază diferite tipuri de predicaţie a ceea ce este bun (esenţial, calitativ, cantitativ, reacţional etc.) ori dacă acest „este bun" trebuie înţeles de fiecare dată analog în formele de enunţare diferenţiate categorial — atât în cadrul precizării principiale, cât şi în al celei analogice a predicatului „bun", semnificaţia acestui cuvânt rămâne deschisă. Ce anume avem în vedere atunci când utilizăm acest cuvânt într-un enunţ ? Ne referim chiar la lucrul desemnat ca bun, şi dacă da, cum trebuie să fie alcătuit acest lucru, astfel încât acest predicat să-i fie atribuit pe drept ? Sau se are în vedere că lucrul determină în subiect o anumită senzaţie (plăcută, sublimă sau altele), care ne dă prilejul să caracterizăm acest lucru ca fiind bun ? Dar şi atunci ar trebui să ne întrebăm ce proprietate a lucrului are acest efect şi ce anume justifică exact predicaţia lui „bun".

3.6.1.2. Metaetica : semnificaţia cuvântului „bun"

Această chestiune constituie preocuparea metaeticii anglo-saxone care, ca şi Aristotel, a cercetat limbajul comun pentru a scoate în evidenţă modul în care cuvântul „bun" este utilizat în vorbirea curentă. În 1903, George Edward Moore a pus primul întrebarea ce anume înseamnă cuvântul „bun", în lucrarea ***Principia Ethica***. Dacă se consideră în virtutea tradiţiei că semnificaţia unui cuvânt devine explicită prin definiţie, în cazul cuvântului „bun" constatăm, după Moore, că acesta este indefinibil.

---

* Aristotel, *Metafizica*, pp. 173–174. (*n.tr.*)

„Dacă sunt întrebat „ce este bun", răspunsul meu e că bun este bun şi cu aceasta chestiunea este închisă. Sau dacă sunt întrebat „Cum poate fi bun definit", răspunsul meu este că el nu poate fi definit şi că mai mult nu poate fi spus despre aceasta." (Moore, 1970, p. 36)

Această lămurire, care ne dezamăgeşte, apare la prima vedere tot atât de nemulţumitoare ca şi soluţiile propuse de către Aristotel. Dar Moore îşi precizează în continuare teza prin aceea că distingem între „bun" şi „bine".

În timp ce „bun" înseamnă pur şi simplu o calitate simplă, nenaturală, ireductibilă a unui lucru, care nu poate fi clarificată deci mai departe prin analiză, expresia „bine" se referă la o stare de lucruri complexă, respectiv la „acel ceva, care este bun" (p. 38) şi aici este posibilă o definiţie, după Moore, pentru că binele în sensul de „ceva bun" înseamnă că acelui ceva nu îi este atribuită, de regulă, doar proprietatea „bun", ci îi sunt atribuite şi alte predicate ca, de pildă, faptul că produce satisfacţie sau că este inteligent (*v.* p. 39). Aşa s-ar putea spune, de pildă, că filosofia reprezintă ceva bun şi s-ar preciza apoi într-o definiţie că filosofia este o ştiinţă care este bună, procură satisfacţie intelectuală şi este de utilitate generală. În contextul acestei definiţii, suntem îndreptăţiţi să spunem, după Moore, că şi satisfacţia, inteligenţa şi utilitatea pot fi caracterizate indirect ca fiind bune. Dar nu este permis să spunem că filosofia este bună pentru că procură satisfacţie intelectuală şi pentru că este de utilitate generală. Căci „bun" este o proprietate care nu poate fi redusă la nici o altă caracteristică, nefiind, astfel, „susceptibilă să fie definită" (*ibidem*). Cine încearcă să definească cuvântul „bun" prin aceea că îl determină ca plăcut, folositor, îmbucurător, demn de a fi dorit şi altele, realizează ceea ce Moore numeşte „eroarea naturalistă" (p. 44 şi urm.), adică confundă expresiile „bun" şi „ceva bun" ca atunci când am spune „că tot ceea ce este galben *înseamnă* acelaşi lucru cu galben" (p. 43). Din perspectiva teoriei ulterioare a actelor de vorbire, deosebirea la care se referă Moore poate fi formulată în sensul că predicatul „bun" semnalizează o exprimare performativă şi nu una constatativă, adică vorbitorul lasă să se înţeleagă că el nu doreşte *să descrie* o anumită proprietate sau alcătuire a lucrului, ci *să evalueze* lucrul ca întreg.

Moore deosebeşte în cele din urmă semnificaţia expresiilor „bun" şi „ceva bun" de semnificaţia binelui în sine, în sensul unui bine ideal, al unui bun omenesc suprem (Moore, 1970, p. 254 şi urm.). Pentru a afla dacă ceva reprezintă un astfel de bine, care nu este doar bun pentru altceva, ca mijloc pentru atingerea unui scop bun, ci este bun în sine şi urmărit pentru el însuşi, trebuie să folosim, după Moore, metoda izolării totale, conform căreia ceva considerat ca bun este considerat pentru sine, în mod abstract, fără nici o raportare la contextele concrete. Astfel va deveni evident, după Moore, ce fel de lucruri sunt de aşa natură „încât existenţa lor, în cazul că există *singure*, într-o izolare absolută, să poată fi apreciată totuşi ca bună" (p. 258). Pe această cale poate fi determinat gradul valoric ce revine fiecărui lucru caracterizat ca fiind bun şi din verificarea izolată a lucrurilor desemnate de către oameni ca bune, respectiv ca rele, rezultă pentru Moore trei clase de bunuri (valori), respectiv de rele (nonvalori) ; 1) clasa bunurilor pur şi simplu (bune în sine sunt, în special, „bunurile oferite de relaţiile umane", respectiv „simpatiile personale", ca şi „delectarea cu obiectele frumoase", respectiv „cultivarea frumosului în artă şi natură" (p. 260) ; 2) clasa relelor pur şi simplu (rele în sine sunt mai ales „iubirea faţă de rău" şi bucuria resimţită faţă de ceea ce e urât, precum cruzimea sau

lăcomia, ura faţă de bine sau frumos, durerile (p. 185 şi urm.) ; 3) clasa bunurilor amestecate (de pildă, curajul, mila, ura faţă de nou şi de urât — p. 294 şi urm.; *v.* Moore, 1975, pp. 141–147).

Consideraţiile lui Moore au reprezentat punctul de pornire pentru controversele metaetice din deceniile care au urmat, generate mai ales de teza lui despre imposibilitatea definirii şi caracterul nenatural ale predicatului „bun". Sunt oare judecăţile de forma „X este bun" propriu-zis judecăţi, dacă predicatul nu se referă la o proprietate obiectivă, verificabilă cu mijloace empirice, ci exprimă o evaluare ? În propoziţiile în care apare cuvântul „bun" nu este vorba mai curând de relatări despre stări mentale, respectiv despre simple manifestări ale sentimentelor ? Sau poate fi demonstrată justeţea unor asemenea judecăţi într-un alt mod ? William David Ross a formulat raportându-se la Moore teza că „bun" desemnează, ce-i drept, o calitate indefinibilă, neempirică, dar poate fi văzut în acelaşi timp nemijlocit ca atare, într-un activ intuitiv, respectiv ca o „obligaţie *prima facie*", care conferă demnitate normativă lucrului apreciat ca bun (Ross, 1960, p. 84). Pătrunderea intuitivă în binele interior al unui lucru obligă la o realizare a acestuia printr-o acţiune (p. 271). Şi la Ross rămâne însă nerezolvată problema generată de faptul că o intuiţie subiectivă sau o evidenţă nu constituie un criteriu suficient pentru corectitudinea judecăţii în cauză. Dacă asupra unuia şi aceluiaşi lucru sunt rostite două judecăţi contradictorii — „X este bun", „X nu este bun" —, atunci fie că una dintre intuiţii este falsă, ceea ce se poate decide numai dacă există un criteriu de evaluare a intuiţiilor, fie că în cazul unor astfel de enunţuri nu este vorba de judecăţi în sensul de propoziţii cu semnificaţie cognitivă.

Din această dilemă a „intuiţionismului", „emotivismul", reprezentat mai ales de către Alfred J. Ayer şi Charles L. Stevenson, a tras concluzia că judecăţile de tipul „X este bun" sunt pseudojudecăţi, întrucât nu comunică o stare de lucruri verificabilă empiric, ci au doar funcţia de a exprima sentimente (ale vorbitorului), respectiv de a le provoca (în cel căruia îi sunt adresate). Enunţul „X este bun" nu înseamnă astfel nimic altceva decât „Eu îl preţuiesc pe X şi acest lucru ar trebui să-l faci şi tu !". Dacă nu este obţinut un consens asupra caracterului bun al unui lucru, ne putem folosi de diferite strategii pentru a-l convinge pe oponent de justeţea propriei noastre opinii ; dar, în cele din urmă, nu se poate decide cine are dreptate cu adevărat, deoarece fiecare are propriu-zis dreptate, ca atunci când cineva spune adevărul, susţinând „Ciocolata este bună" (= Îmi place ciocolata,) la fel cu acela ce susţine contrariul.

Împotriva tezei că „bun" ar avea exclusiv o semnificaţie emotivă, conform căreia toate enunţurile în care acest cuvânt apare sunt exprimări iraţionale, cărora nu li se poate atribui nici o relevanţă cognitivă, se poate obiecta că acest lucru nu poate fi valabil pentru toate modurile de întrebuinţare a lui „bun", cu referire la limbajul cotidian. E drept că pentru semnificaţia extramorală a lui bun este în mare măsură valabil faptul că gustul individual decide ceea ce este bun pentru fiecare ; cu semnificaţia morală a lui „bun" se petrece totuşi altceva. Dacă, de pildă, o acţiune sau un caracter uman sunt caracterizate ca bune, atunci prin această judecată este exprimată în acelaşi timp pretenţia unei valabilităţi generale şi, prin aceasta, şi pretenţia asupra corectitudinii judecăţii. Cum poate fi însă întemeiată această pretenţie ? Stephen E. Toulmin şi Richard M. Hare (1972, în spec. pp. 107–188) au ajuns la concluzia că judecăţile de forma „X este bun", care emit o pretenţie de corectitudine, sunt verificabile în cadrul unui cod moral, în măsura în care normele şi standardele

valorice cuprinse într-un astfel de canon de reguli sunt acele „motive bune", general recunoscute, ce pot fi justificate prin recurs la judecăţile asupra unui lucru apreciat ca bun. Sistemele actuale de reguli — pentru care este puţin important dacă au apărut pe o cale naturală, ca anumite obiceiuri şi tabuuri, sau prin convenţii, ca prescripţiile comportamentale sau regulile de circulaţie — conţin în formă prescurtată acele reprezentări obligatorii despre bine, care îşi află legitimarea cu referire la judecăţile de forma „X este bun", indiferent dacă termenul „bun" este considerat un cuvânt care exprimă o valoare, pe baza căreia X este prescris sau recomandat (Hare, 1972, p. 176 şi urm.), dacă urmează să semnalizeze o atitudine pro faţă de X (Nowell-Smith, 1969, p. 120), să facă o referire critică la o normă în vigoare (Wellman, 1961, p. 161 şi urm.) sau funcţionează pur şi simplu ca un semn pozitiv (Katz, 1969, p. 266). Funcţia cuvântului bun este astfel una extrem de diversificată : în funcţie de context, el poate avea o semnificaţie prescriptivă, evaluativă, emotivă sau critică şi, pornind de aici, semnificaţie apreciativă, laudativă, clasificatoare sau calificativă, ceea ce l-a determinat pe Nowell-Smith să caracterizeze cuvântul „bun" ca fiind pur şi simplu cuvântul-Janus (p. 167).

La acelaşi rezultat a ajuns şi Georg Henrick von Wright, care în cartea sa *The varieties of Goodness* (1964) a distins, ce-i drept, şase semnificaţii ale lui „bun" şi şase clase corespunzătoare de judecăţi de valoare, fără a putea ajunge totuşi la o semnificaţie de bază a lui „bun". Von Wright începe cu categoria „binelui instrumental", conform căreia într-o judecată — de pildă, „Acesta este un cuţit bun" — obiectul denumit ca bun, pe baza unei „proprietăţi care face bine" (ascuţimea), serveşte în mod optim unui anumit scop (tăiatul). În ce-a de-a doua categorie, a „binelui tehnic", unei fiinţe vii i se recunoaşte o anumită capacitate, pe baza căreia ea poate să exercite în mod strălucit o activitate specială (de pildă, „A este un bun alergător"). A treia categorie, cea a „binelui medical", cuprinde judecăţi de valoare în care ceva este desemnat ca bun cu referire la starea de bine a corpului (de pildă, ochi buni sau sănătate bună). Celei de-a patra categorii, a „binelui utilitar", îi sunt subsumate toate judecăţile care disting acele lucruri ce servesc progresului sau desăvârşirii sociale (de pildă, obiceiuri bune sau instituţii bune). În cea de-a cincea categorie, a „binelui hedonistic", se regăsesc judecăţile subiective, referitoare la trăiri şi gusturi (de pildă, vin bun ori vreme bună). În sfârşit, a şasea categorie, cea a „binelui uman", include judecăţile morale, în care anumitor tipuri de comportament uman (de pildă, bunăvoinţa, intenţia bună) le este recunoscută o relevanţă generală (*v.* von Wright, p. 9 şi urm.). Pe temeiul semnificaţiilor multiple ale utilizării predicative a lui „bun", von Wright exclude posibilitatea de a putea indica o semnificaţie primară comună tuturor celor şase câmpuri de semnificaţie.

Totuşi, am putea să ne gândim aici dacă nu poate fi găsit un moment — chiar dacă unul foarte formal — care să facă plauzibilă folosirea unuia şi aceluiaşi cuvânt „bun" în semnificaţii atât de diferite. Momentul comun tuturor acestor enunţuri de tipul „este bun" poate fi văzut ca fiind faptul că în toate judecăţile de forma „X este bun" este exprimată o relaţie de adecvare, conform căreia X este caracterizat prin aceea că îşi realizează în întregime determinările sale esenţiale. „Bun" ar fi atunci numele pentru corespondenţa reuşită a unui obiect cu determinarea imanentă a esenţei sale. Dacă deci esenţa cuţitului este aceea de a tăia, aceea a ochilor de a vedea, cea a unei instituţii de a reglementa comportamentele interumane, iar esenţa omului aceea de a a acţiona moral — atunci predicatul „bun" exprimă în fiecare caz relaţia deschisă în mod reflexiv între lucruri şi esenţa lor, ca o

formă reuşită a autoraportării ce se realizează, nu contează cum şi prin ce mijloace. Oricât ar fi de diferite obiectele desemnate ca bune şi caracteristicile lor esenţiale, ceea ce le uneşte poate fi prezentat totuşi în forma unei relaţii de echivalenţă — cuţit : a tăia = ochii : a vedea = instituţie : reguli = om : acţiuni. Astfel am ajunge din nou la Aristotel şi la propunerea sa privind o semnificaţie analoagă a lui „bun".

Aşa cum au arătat cercetările filosofiei analitice, nu poate fi pusă în evidenţă o semnificaţie fundamentală de conţinut a lui „bun", care să reziste în toate tipurile de utilizare. Ceea ce se înţelege de fiecare dată prin predicatul „bun" nu poate fi stabilit *a priori*, ci precizat doar din perspectiva contextului căruia îi aparţine. Astfel, printre altele, el poate avea o semnificaţie preponderent descriptivă, prescriptivă, evaluativă, emotivă sau critică, în funcţie de dorinţa de a comunica, prescrie, recomanda, sugera sau oferi spre reflecţie cuiva, în mod primar, ceva anume cu referire la calitatea lui X. În limbajul cotidian, aceste moduri diferite de utilizare ale lui „bun" apar arareori separate, ba, dimpotrivă, de cele mai multe ori amestecate. Ca un exemplu extrem poate servi aici publicitatea, care conferă valoare unui produs nu doar prin aceea că sunt evidenţiate toate avantajele sale, dar în plus i se sugerează cumpărătorului că nu îşi realizează determinările sale esenţiale dacă nu cumpără produsul (bărbatul adevărat, care cumpără doar lenjerie marca Y ; gospodina adevărată, care foloseşte exclusiv detergentul Z etc.).

3.6.2. Conceptul metafizic al binelui

Interesul oricărei metafizici este îndreptat spre un principiu suprem, care se află la baza a tot ceea ce există. Binele a fost desemnat ca un astfel de principiu prim, ce nu poate fi depăşit.

3.6.2.1. Socrate/Platon : Ideea binelui

Socrate relatează în dialogul *Phaidon* (*v.* Platon) modul în care a intrat în controversă, tânăr fiind, cu învăţătura lui Anaxagora despre *noûs*, conform căreia „acela care orânduieşte lumea în întregul ei, fiind totodată şi cauza fiecărui lucru în parte, este *Spiritul* (*Phaid.*, 97 c)*. „Prilejul pentru aplecarea sa asupra gândirii bătrânului filosof al naturii l-a constituit interesul faţă de un principiu explicativ pentru spaţiul cosmic şi pentru schimbările petrecute acolo. După ce propriile lui încercări de a deduce lucrurile din cauze materiale au eşuat — prin cercetarea empirică a cauzelor pot fi stabilite doar o infinitate de cauze diferite, cauze întâmplătoare, ca atare, dar nu poate fi găsită cauza necesară a tuturor cauzelor —, Socrate a dat în cele din urmă peste teza lui Anaxagora, conform căreia raţiunea este principiul tuturor lucrurilor. Întrucât Socrate a descoperit tocmai că acest principiu nu este

* Citat după Platon, *Phaidon* (trad. de Petru Creţia), în *Opere*, vol. IV, p. 111. (*n.tr.*)

reconstruibil pe baza materialităţii lucrurilor, el a crezut că Anaxagora a descoperit în *noûs* legiuitorul existenţelor naturale. Fără a-i cunoaşte învăţătura în detaliu, Socrate a plecat de la premisa că ceva poate fi conceput ca necesar atunci când poate fi arătat că este aşa cum este cel mai potrivit şi mai bine pentru el (*Phaid.*, 97 *d*), ceea ce înseamnă că, pentru Socrate, *noûs* este raportat la *agathón*, astfel încât fiecare produs raţional poartă pecetea binelui. „Prin urmare, de vreme ce el arată şi cauza fiecărui lucru şi a tuturor laolaltă, eu socoteam că învăţătura lui constă în a expune amănunţit ce anume este mai bine pentru fiecare lucru în parte şi, totodată, care este binele lor comun şi atotcuprinzător" (98 *b*).*

Socrate nu se mai interesează aşadar de *causa materialis* pentru toate existenţele individuale şi pentru totalitatea fiinţării, ci de *causa finalis*, care ar trebui să poată fi identificată pentru existenţa individuală în *télos*-ul ei propriu, ca fiind scopul ei imanent, şi pentru totalitatea existenţei, în scopul final imanent al lumii, ca binele pur şi simplu. Dar Socrate a fost dezamăgit în aşteptările sale ; Anaxagoras nu a oferit de fapt nici o explicaţie teleologică a lumii şi a indicat iarăşi doar cauze materiale pentru felul de a fi al lucrurilor, respectiv aerul, eterul, apa, ceea ce nu reprezenta pentru interogaţia socratică un răspuns mulţumitor. Ca prim pas, şi-a revizuit propria concepţie despre o explicaţie teleologică a naturii ; el a trebuit să accepte că o astfel de explicaţie este posibilă pentru om doar în condiţiile în care el ar putea vedea lumea cu ochii lui Dumnezeu, care, în calitate de *causa efficiens*, a creat lumea şi a alcătuit-o conform scopurilor. Omul nu se poate gândi însă un principiu material al binelui, în forma unei substanţe supreme, la bunăstarea căreia participă totul, întrucât un astfel de *summum bonum* depăşeşte capacitatea umană de cunoaştere şi nu poate fi adoptat, de aceea, ca principiu explicativ. Din această cauză, raţiunea limitată a omului nu poate dezvolta un principiu material, ci doar un principiu ultim formal, o *causa formalis*, care să califice ca bun ceea ce există nu în ceea ce priveşte manifestările sale schimbătoare, empirice, ci în ceea ce priveşte esenţa sa neschimbătoare.

Pentru a explica noua metodă a *lógos*-ului, pe care Platon a precizat-o apoi în dialogul *Republica*, Socrate se foloseşte de analogia văzului : „... unii se pare că îşi pierd vederea dacă privesc, direct, chiar astrul şi nu doar un reflex al său în apă sau în ceva asemănător ... Astfel că am crezut că nu am altă cale decât să mă refugiez între raţionamente şi să încerc să văd în ele adevărul lucrurilor." (*Phaid.*, 99 *d-e*)**. Tot aşa cum soarele nu poate fi privit direct, ci numai printr-un mijlocitor anume, nici Binele nu se lasă cuprins direct, ci numai prin mijlocirea conceptuală a *lógos*-ului. Binele nu este, astfel, recognoscibil în sine, dar apare în *lógos* ca fiind raportat deja în mod esenţial la ceea ce există. Esenţa a ceea ce există, care poate fi dedusă, ca o formă a Binelui, din ceea ce există, printr-un procedeu analitic-reductiv al *lógos*-ului, se mai numeşte în *Phaidon* „în sine-le", iar apoi, mai târziu, în *Republica*, „idee". Ideea este *causa formalis* pentru felul de a fi bun al lucrurilor empirice, ca principiu formal prin care ceea ce există este întemeiat în existenţa sa bună ; ideea poate fi însă eficientă numai în măsura în care ea însăşi este reprezentantă a ideii supreme, respectiv a ideii Binelui. Platon încearcă în miturile soarelui, liniei şi peşterii din *Republica* (506 *b*-518 *b*) să clarifice calea spre ideea Binelui şi funcţia ei specifică.

---

* Platon, *Phaidon*, ed. cit., p. 112. (*n.tr.*)

** *Ibidem*, p.114. (*n.tr.*)

„Admite că această entitate, ce oferă adevărul pentru obiectele de cunoscut şi putinţa de a cunoaşte pentru cunoscător, este ideea Binelui ... Atunci afirmă că obiectelor cognoscibile le vine din partea Binelui nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci şi cea de a fi, ca şi fiinţa lor ; acestea purced tot de la la el, dar Binele nu este fiinţă, ci o depăşeşte pe aceasta prin vârstă, rang şi putere." (508 *d*-509 *b*)*.

Ideea Binelui este ideea originară, datorită căreia ceva este cunoscut şi este cunoscut ca ceea ce este, conform esenţei sale. Astfel, ideea Binelui se dovedeşte a fi pur şi simplu condiţia posibilităţii cunoaşterii adevărate, plină de conţinut ; ceea ce înseamnă că orizontul în cadrul căruia se poate realiza cunoaşterea umană se deschide mai întâi datorită acestui principiu ultim. Ideea Binelui reprezintă ceea ce este pur şi simplu fără premise, începutul oricărei gândiri şi existenţe. Ea nu poate fi însă recunoscută nemijlocit, ca atare ; este nevoie mai degrabă de un urcuş anevoios spre ea, aşa cum este înfăptuit el în mitul peşterii. Această ridicare la ideea Binelui ne poartă prin domenii diferite, tot mai abstracte, începând de la obiectele empirice la cele matematice şi până în lumea ideilor, ca explicaţii ultime pentru modul în care există ceea ce există.

Regresia metodică spre temeiurile ultime ale existenţei şi cunoaşterii nu se poate opri, totuşi, la idei, căci multitudinea ideilor nu ar admite o cunoaştere unitară, lăuntric corelată, despre lume. Ce-i drept, multe principii de unitate întemeiază cunoaşterea, dar este o cunoaştere formată pe baza unor elemente nemijlocite, izolate, care nu se pot ordona într-un întreg cu sens. De aceea, domeniul ideilor trebuie să fie cercetat mai adânc, înspre instanţele supreme care garantează sensul şi care integrează unităţile individuale de sens într-un întreg cu sens : ideea Binelui.

„Opiniile mele însă acestea sunt, anume că în domeniul inteligibilului, mai presus de toate este ideea Binelui, că ea este anevoie de văzut, dar că, odată văzută, ea trebuie concepută ca fiind pricina pentru tot ce-i drept şi frumos ; ea zămisleşte în domeniul vizibil lumina şi pe domnul acesteia, iar în domeniul inteligibil chiar ea domneşte, producând adevăr şi intelect ; şi iarăşi cred că cel ce voieşte să facă ceva cugetat, în viaţa privată sau în cea publică, trebuie s-o contemple." (*Rep.*, 517 *b-c*).

Prin funcţia ei dublă, de principiu suprem ontologic şi epistemologic, ideea Binelui întemeiază atât sensul a tot ceea ce există, cât şi pe cel al cunoaşterii omeneşti ; aceasta, deoarece ea determină cu ajutorul ideilor tot ceea ce există, inclusiv raţiunea umană, conform esenţei sale, aşa după cum ar trebui să fie, ceea ce înseamnă că ea determină fiecare lucru în existenţa sa bună.

3.6.2.2. **Aristotel : Critica ideii Binelui**

Aristotel, mulţi ani elevul lui Platon, a criticat mereu învăţătura platonică despre idei, folosind cele mai diferite argumente. Două dintre obiecţiile sale urmează să fie

---

* Citat după Platon, *Republica* (trad. Andrei Cornea) în *Opere*, vol. V, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986. (*n.tr.*)

problematizate aici. Prima se referă la idee în funcţia ei de principiu. Principiile, în special cele ale lucrurilor naturale, nu au pentru Aristotel o valenţă ontică, ci statutul de noţiuni reflexive. Astfel, principiile sunt relevante doar în măsura în care sunt principii pentru ceva şi sunt cercetate numai de dragul acestui ceva anume. Ceea ce ar fi ele în sine nu poate fi interesant din punct de vedere ştiinţific, întrucât, de pildă, în *Fizica* (mai ales Cartea I), ca învăţătură despre principiile lucrurilor schimbătoare, empirice, nu este vorba de o cunoaştere a principiilor, ci a lucrurilor naturale *prin* principii, iar acestea din urmă, folosite pentru explicarea şi întemeierea a ceea ce există, nu sunt ele însele obiecte naturale, ci tocmai noţiuni reflexive, cărora nu le revine o existenţă proprie, indiferent de ce anume trebuie ele să explice sau să întemeieze. Aristotel îi reproşează deci lui Platon că ar fi acordat o greutate prea mare cercetării ideilor ca entităţi de sine stătătoare şi că ar fi uitat, astfel, funcţia lor propriu-zisă de principii. Trebuie să-i dăm dreptate lui Aristotel că Platon a subliniat din când în când, adesea într-o prezentare mitică, existenţa în sine a ideilor şi că a separat cu totul lumea ideilor de lumea lucrurilor empirice. Dar după cum se poate vedea din fragmentele mai sus amintite, existenţa în sine a ideilor poate fi înţeleasă şi în sensul că ele sunt explicabile şi pot fi întemeiate prin ele însele, adică ele nu trebuie să fie reduse la altceva pentru a putea fi cunoascute, în timp ce lucrurile empirice au nevoie de idei pentru a putea deveni transparente în ceea ce priveşte structura lor esenţială. Am putea spune, de asemenea : ideilor le revine o valabilitate necondiţionată (normativă), în timp ce lucrurilor empirice le revine o valabilitate condiţionată (faptică), conform măsurii stabilite de ideile care le determină. Ideile şi, înainte de toate, ideea Binelui sunt concepute, ce-i drept, ca aprioricul pur şi simplu al tuturor lucrurilor empirice, dar tocmai astfel, ca *a priori* al empiricului, însemnă că şi Platon subliniază, pentru raţiunea finită, că funcţia ideilor constă în aceea de a fi principii *pentru ceva*. De aceea, mitul peşterii nu se termină cu contemplarea ideii Binelui, ci cu provocarea adresată filosofilor de a se întoarce în lumea empirică şi de a structura acolo totul, atât cât este posibil, după măsura ideii Binelui (*Rep.*, 519 *c-d*). În acest sens, din punct de vedere formal, ideea platonică are aceeaşi funcţie cu principiul aristotelic al motorului prim (*Met.*, 1072 *d*), care este cauza ultimă a tuturor mişcărilor din natură, respectiv o întemeiere şi o conferire de sens pentru tot ceea ce există.

Cea de-a doua obiecţie pe care o exprimă Aristotel faţă de ideea platonică a Binelui se referă la faptul că această idee — abstracţie făcând de faptul că este extrem de problematic să fie desemnată ca entitate care există independent de lucrurile empirice, deoarece pentru ea pot fi identificate zece semnificaţii categoriale — nu este pe măsura străduinţilor omeneşti.

„Pentru că, fie că afirmăm despre bine că este ceva unic şi comun, fie că este separat şi există în sine, este la fel de evident că, pentru om, un astfel de bine nu ar fi nici posibil de realizat, nici posibil de obţinut ..." (*EN*, I, 1096 *b*)*.

Această critică a lui Aristotel ar fi fost îndreptăţită dacă Platon ar fi aşezat ideea Binelui în fruntea *eticii* sale. Pentru Aristotel este important binele moral, care trebuie să

---

* Aristotel, *Etica Nicomahică*, ed. cit. (*n.tr.*)

fie realizabil prin acţiunea umană ; Platon, dimpotrivă, vrea ca prin ideea Binelui să fie înţeles principiul metafizic suprem, care să nu întemeieze doar acţiunile omeneşti, ci tot ceea ce există. Ideea Binelui este de aceea mai cuprinzătoare decât cea a binelui uman şi nu poate fi realizată, într-adevăr, prin acţiune, întrucât ea este măsura oricărui mod de a fi bun, în tre care şi a acţiunii bune.

3.6.2.3. Toma din Aquino : Transcendentaliile

Modelele metafizice de mai târziu, fundamentate creştin, şi care recurg, de asemenea, la ideea Binelui, ca principiu suprem, o identifică pe aceasta cu Dumnezeu. Dumnezeu, noţiunea însăşi a Binelui şi *bonitas* personificată, este înţeles ca întemeietor al acestei lumi, către care se orientează tot ce există, pentru a năzui spre el ca scop suprem. Forţa de atracţie a binelui se exercită asupra fiecărei năzuinţe din lumea pământească : tot ceea ce există caută să-şi îndeplinească propria sa determinare esenţială prin participare (*bonum per participationem*) la plinătatea de sens absolută a dumnezeirii (*bonum per essentiam*) (*De veritate*, q. 22, a.2 c). Concepţia lui Platon despre participarea lucrurilor empirice la idei şi teoria lui Aristotel despre principiul dumnezeiesc al motorului prim îşi găsesc o nouă interpretare în această sinteză creştină, realizată între alţii de către Toma din Aquino, între *causa finalis* şi *causa efficiens*. Existenţa, în măsura în care este reflectată în ea însăşi, scoate în evidenţă acele predicate ontologice de bază — aşa-numitele transcendentalii (*De veritate*, I, 1) — care, înţelese ca genuri şi specii, constituie tot ceea ce a fost creat şi permit să se recunoască în acelaşi timp originea lor divină. Ceea ce există, în măsura în care este, este înţeles în mod necesar ca *ens*, *res*, *unum*, *verum* şi *bonum* ; acest lucru vrea să însemne că, înainte chiar de a ne apropia de un lucru pentru a-l preciza — din punctul de vedere al gândirii comune sau ştiinţifice —, trebuie să avem în vedere că acest ceva „este" într-un fel oarecare, că are anumite note esenţiale, că este în sine unitar, că are o structură cognitivă care permite să fie cunoscut şi că are o valoare care poate fi dorită. Transcendentaliile denumesc într-un fel perspectivele fundamentale din care cele existente trebuie considerate *sub specie dei*, situaţie în care existenţa, esenţa, unitatea, adevărul şi bunătatea se contopesc fără excepţie în Dumnezeu. Faptul că în această construcţie metafizică, identificarea dintre existenţă şi bine nu poate fi înţeleasă ca eroare naturalistă îşi are baza în aceea că aici nu este de întemeiat pe teren etic un *trebuie* printr-un *este* sau dedus dintr-un *este*, ci aici se operează pe terenul unei reflecţii care este situată încă dincolo de orice distincţie între este şi trebuie. Culminaţia sistemului metafizic, existenţa divină, poate fi gândită numai ca existenţă bună propriu-zisă, în raport cu care mintea finită a omului desparte ceva şi fragmentează în aspecte, care, conform noţiunii acestei existenţe, nu sunt separate în realitate. Orice aspect sub care intelectul uman încearcă să cuprindă întregul nediferenţiat se referă la tot şi, în această măsură, aspectele referitoare la tot pot fi identificate unele cu celelalte. Dar ceea ce în Dumnezeu este totuşi de nedespărţit şi poate fi diferenţiat doar conceptual, poate să fie separat faptic în existenţă, astfel încât ceva ce este, nu este *eo ipso* bun doar prin faptul că există. Acelaşi lucru este valabil şi invers : ceea ce este reprezentat ca bun nu este *eo ipso* real, doar pentru că este reprezentat aşa. Problema lui a fi şi a trebui nu aparţine totuşi metafizicii, ci eticii.

3.6.2.4. Leibniz : Problema teodiceei

Există şi o problemă, într-o anumită măsură străină gândirii greceşti[1], care a fost ridicată prin identificarea ideii Binelui cu Dumnezeu în metafizica medievală şi a fost urmărită în continuare în perioada modernă : problema teodiceei. Dacă Dumnezeu este creatorul lumii, cum se face că dintr-o substanţă pur şi simplu bună poate să provină ceva mai puţin bun şi, în cele din urmă, exact opusul binelui ? A creat Dumnezeu în mod intenţionat ceva ce rămâne în urma perfecţiunii sale ? Sau nu a fost capabil să producă o lume mai bună ? Leibniz a respins aceste întrebări în 1719, ca nefiind compatibile cu esenţa dumnezeirii. Dumnezeu, fiinţa pur şi simplu necesară, „care îşi are în sine temeiul propriei sale existenţe" şi care este temeiul ultim al tuturor lucrurilor, această „substanţă originară simplă", atotputernică, atotştiutoare, atotbinevoitoare şi în cel mai înalt grad justă, nu poate *per definitionem* să producă nimic imperfect, ci numai ceea ce este cel mai bun.

„Din această perfecţiune supremă a lui Dumnezeu urmează că el a ales pentru crearea universului cel mai bun dintre planurile posibile, în care sunt reunite cea mai mare diversitate cu cea mai mare ordine : acolo unde locul, spaţiul şi timpul sunt întrebuinţate în cel mai bun mod şi unde se obţine efectul cel mai mare pe calea cea mai simplă ; acolo unde creaturilor li s-a dat cea mai mare putere, cea mai mare cunoaştere, cea mai mare fericire şi cea mai mare bunătate pe care universul le putea în genere îngădui. Întrucât în intelectul lui Dumnezeu toate posibilităţile năzuiesc spre existenţă, după măsura perfecţiunii lor, rezultatul acestor străduinţe trebuie să fie lumea reală ca cea mai bună dintre lumile posibile." (Leibniz, 1956, p. 17)

Astfel, după Leibniz, Dumnezeu, ca „sursă a tot ceea ce este bun" (p. 25), nu poate fi izvorul răului şi urâtului în lume. Cine este însă atunci responsabil pentru starea dezolantă a celei mai bune dintre toate lumile posibile ? După Leibniz, lipsa de perfecţiune a lumii rezultă din „limitarea esenţială şi originară proprie creaturii" (p. 15), o limitare care este în concepţia creştină o consecinţă a păcatului originar, a decăderii de la Dumnezeu şi a negaţiei binelui, legată de acestea.

3.6.2.5. Schelling : Libertatea de a face binele şi răul

În 1809, în scrierea *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (*Cercetări filosofice asupra esenţei libertăţii omeneşti şi a obiectelor ce ţin de aceasta*), Schelling a abordat problema teodiceei în aşa fel încât punctul de vedere al metafizicii medievale şi al filosofiei moderne timpurii este încă o dată scos în evidenţă, dar, pe de altă parte, devine vizibil şi locul în care se va produce ulterior separarea dintre etică şi metafizică, până la o categorică „etică fără metafizică" (Patzig, 1971). Acest loc este conceptul unei voinţe libere, care, conform construcţiilor metafizice tradiţionale, poate fi determinat, în ceea ce priveşte modul ei de a fi bună, printr-un bine independent de ea (ideea binelui, substanţa divină), în timp ce pe baza unei etici critice voinţa liberă devine ea însăşi întemeietoarea binelui. Schelling încă mai încearcă să gândească ambele concepte ale voinţei în apartenenţa lor reciprocă necesară. Punctul său

de plecare este teza că existenţa primară este o voinţă : „Voinţa este existenţa primordială" (Schelling, 1860, p. 350). Tot ceea ce există poate fi gândit, în cele din urmă, prin raportare la temeiul existenţei sale, doar ca ceva produs de către o voinţă. Calitatea acestei voinţe este libertatea — libertate înţeleasă aici de către Schelling nu doar în mod general şi formal, ci în semnificaţia ei „reală şi vie", ca „o capacitate de a produce binele şi răul" (Schelling, p. 352). El îşi delimitează argumentativ această poziţie de pornire real-idealistă mai întâi împotriva celei a predecesorilor săi. Teoriei emanaţiei, aşa cum a fost ea susţinută de către Plotin, Schelling îi reproşează că ar suprima opoziţia dintre bine şi rău : „Primul* se pierde pe nesfârşitele trepte de intermediere, prin slăbire treptată, până în ceva ce nu mai are aici măcar aparenţa binelui, aproximativ aşa cum a descris Plotin ingenios, dar insuficient, trecerea binelui originar în materie şi în rău" (Schelling, 1860, p. 355). Dacă vom concepe răul ca fiind instanţa cea mai îndepărtată de Întâiul, el rămâne în esenţă ceva neclar, deoarece în cadrul procesului emanaţiei nu poate fi identificat nici un loc în care binele se transformă în rău. Fie că rămâne cu totul de neînţeles modul în care din binele propriu-zis poate să provină opusul său calitativ, fie că originea răului este văzută deja în binele însuşi. Atunci însă binele şi răul n-ar mai putea fi concepute ca opuse. Modelul emanaţiei nu lasă, de aceea, loc pentru libertate.

„Sistemul unidimensional-realist" (Schelling, 1860, p. 350) al lui Spinoza acceptă, ce-i drept, că „lucrurile sunt înţelese în Dumnezeu" (p. 349), dar scoate în evidenţă — printr-o noţiune a libertăţii formale în total acord cu un model panteistic al imanenţei înţeleasă ca libertate de alegere, potrivit căreia o fiinţă liberă se poate manifesta doar „în fiinţa care acţionează asupra ei înseşi în libertate" (p. 347) — faptul că atât substanţa adevărată, cât şi lumea derivată din ea nu sunt concepute în mod dinamic, ca momente ale unui act de bunăvoinţă, ci reificate în cadrul unui mecanism rigid, atotdeterminator (p. 349). Nici aici nu mai rămâne nici un loc pentru libertate şi, prin aceasta, pentru bine şi rău.

Schelling ajunge la acelaşi rezultat şi cu privire la sistemele idealiste. „Noua filosofie europeană are de la începutul ei (prin Descartes) această lipsă generală că pentru ea natura nu există şi că ei îi lipsesc temeiurile vii ... Idealismul este sufletul filosofiei; realismul este trupul ei, numai cele două împreună alcătuiesc un întreg viu" (Schelling, 1860, p. 356). Idealismul se bazează, ce-i drept, pe conceptul formal al libertăţii, dar nu poate explica răul, deoarece libertatea poate fi înţeleasă în mod formal numai ca libertate în raport cu binele.

Schelling mai formulează o dată insistent dilema pe care o are de rezolvat :

„Ori se acceptă un rău real şi atunci este inevitabil să aşezăm răul în substanţa nesfârşită sau în voinţa primară înseşi, ceea ce ar însemna să fie distrusă noţiunea unei fiinţe dintre toate cea mai perfectă ; ori trebuie să negăm într-un mod oarecare realitatea răului, ceea ce ar însemna însă, în acelaşi timp, dispariţia noţiunii reale de libertate." (Schelling, 1860, p. 353).

Schelling vrea să unească ambele teze — că există un rău real şi o noţiune reală a libertăţii (ca facultate a binelui şi răului) — într-o construcţie genetică a voinţei lui

* *Id. est*: Întâiul, Unul. (*n.tr.*)

Dumnezeu, care este socotit drept pură bunătate (p. 354). La începuturile construcției, ce se dezvoltă prin autodeterminarea lui Dumnezeu, stă Dumnezeu ca o ființă închisă în sine, indiferentă, în care totul era fără deosebire unul.

„*Înaintea* oricărui temei și înaintea a tot ceea ce există, deci înaintea oricărei dualități, trebuie să fie o ființă ; cum am putea s-o numim altfel decât temeiul primar sau, mai bine, abisul.* Deoarece ea premerge toate opozițiile, acestea nu pot fi distinse în ea și nici nu pot să existe într-un fel în ea. De aceea ea nu poate fi caracterizată ca identitate, ci doar ca *indiferență* absolută față de ambele." (Schelling, 1860, p. 406)

Felul de a fi al acestui abis nu constituie încă forma cea mai înaltă a existenței, întrucât Dumnezeu este încă ascuns, ca Dumnezeu, și nu este conștient de el însuși. Schelling vorbește în acest prim stadiu al dumnezeirii despre o năzuință ce tinde spre dezvăluirea a ceea ce este închis. „Primul început al creației este pornirea Unului de a se naște pe sine" (Schelling, p. 395). Schelling numește această pornire voința temeiului (*ibidem*) și are în vedere prin aceasta năzuința lui Dumnezeu de a lumina temeiul întunecat în el însuși și de a deveni conștient de el însuși. Voința temeiului produce în imanența abisului „o reprezentare reflexivă, prin care, datorită faptului că nu poate avea alt obiect decât pe Dumnezeu, Dumnezeu se privește pe el însuși într-o imagine fidelă" (p. 360 și urm.). Prin această dualitate pe care a produs-o „Dumnezeul creat în Dumnezeu" (p. 361), indiferența originară este fisurată, dar stadiul imanenței nu este încă depășit. Acest lucru se produce de-abia datorită așa-numitei voințe a iubirii (p. 395), prin intermediul căreia Dumnezeu se exteriorizează ca Dumnezeu și se arată, astfel, ca persoană.

Există deci două principii care determină procesul autodevenirii, ca autogenerare a lui Dumnezeu : principiul real al temeiului — Schelling înțelegând prin temei natura lipsită de rațiune și de regularitate în Dumnezeu, voința originară, oarbă, întunecată, irațională, haotică, care răzbate spre exterior — și principiul ideal al existenței sau iubirii, care nu va lăsa pur și simplu cale liberă impulsului natural al temeiului, ci eliberează ființa lui Dumnezeu, ajunsă la claritate conștientă, într-un act al libertății supreme. După Schelling, Dumnezeu poate decide doar să se reveleze sau să nu se reveleze. Dar dacă se revelează, el nu poate să producă altceva decât pe sine însuși, natura sa, ființa sa. În mod corespunzător, pentru Schelling teza lui Leibniz despre „o alegere între mai multe lumi posibile este o concepție lipsită de temei și de nesusținut" (Schelling, 1860, p. 397), deoarece Dumnezeu nu poate alege altceva decât propria sa natură, fără ca El să-și pervertească esența și prin aceasta să-și piardă libertatea ; căci „liber este ceea ce acționează doar potrivit legilor ființei sale și care nu este determinat de nimic altceva, nici din afara sa, nici dinlăuntrul său" (p. 384).

Voința temeiului și voința iubirii — în Dumnezeu de fapt doar o unică, pur și simplu bunăvoință, privită însă sub două aspecte diferite (p. 362) — sunt în libertatea umană două principii separate. „Acea unitate, care este inseparabilă în Dumnezeu, trebuie să fie deci separabilă în om — și aceasta este posibilitatea binelui și răului." (Schelling, 1860,

---

* Joc de cuvinte în limba germană : *Urgrund* = temeiul primar și *Ungrund* = prăpastie, hău, abis, adică ceea ce e fără fundament sau temei. (*n.tr.*)

p. 364). În timp ce în Dumnezeu posibilitatea răului nu poate ajunge niciodată la realitate, întrucât Dumnezeu, ca ființă absolută, poate să-și aleagă propria natură numai ca bunătate absolută, finitudinea omului se manifestă prin aceea că el poate să înlăture relația reciprocă dintre principiul real și cel ideal și să distingă principiul real ca fiind singurul valabil. Finitudinea este astfel, ce-i drept, *conditio sine qua non* a răului, dar nu în sensul în care omul este constrâns de natura lui să producă răul. Schelling spune : „Răul nu vine din finitudinea în sine, ci din finitudinea ridicată la rang de existență în sine " (p. 370) ; în acest sens, răul este o angajare pozitivă a omului, o alegere liberă a ceva opus față de ceea ce este recunoscut ca bun și, astfel, o alegere împotriva lui Dumnezeu.

„Omul este așezat pe acel pisc unde are în sine, în mod egal, izvorul automișcării sale spre bine sau spre rău : corelația principiilor este în el nu una necesară, ci una liberă. El se află la răscruce ; orice ar alege, va fi fapta sa, dar el nu poate să rămână în starea de indecizie." (Schelling, 1860, p. 374).

Omul, dorit și iubit de Dumnezeu ca ființă egală cu el însuși, își poate folosi libertatea la fel de bine în direcția binelui, în măsura în care ține în echilibru cele două principii și repetă astfel, în el, actul creației divine ; el își poate folosi libertatea însă și spre a face răul, recunoscând întâietatea voinței temeiului. Atunci trece „Dumnezeul răsturnat, în locul unde ar trebui să fie Dumnezeu" (p. 390), adică binele pervertit.

„Adevărata libertate este în acord cu o necesitate sacră, pe care o percepem în cunoașterea esențială, deoarece spiritul și inima, supuse doar legii lor proprii, aprobă liber consimțit ceea ce este necesar. Dacă răul constă dintr-o învrăjbire a celor două principii, binele nu poate să constea decât în comuniunea deplină a aceloraşi." (p. 391 și urm.)

Schelling a rezolvat, astfel, problema modului în care realitatea răului în lume poate fi împăcată cu binele pur al întemeietorului ei divin, printr-o schiță speculativă grandioasă a unui sistem al libertății. Natura, în mod originar în sine însăși indiferentă, încă neafirmată pe baza unui act liber ca bună sau rea, este principiul real sau esențial, care are nevoie de o determinare printr-un principiu ideal sau spiritual, prin intermediul căruia ceea ce este conținut în natură în mod irațional și haotic este structurat conform legilor iubirii și transformat în existență, ca un astfel de întreg ordonat, înzestrat cu sens. Spre deosebire de Dumnezeu, care s-ar putea închide din nou în imanența temeiului său numai cu prețul pierderii de sine — ceea ce este de neconceput, deoarece Dumnezeu ar fi preferat atunci un grad mai mic de perfecțiune decât cel suprem, renunțând, astfel, la statutul absolutului, ceea ce ar însemna o victorie a răului asupra binelui și iubirii (Schelling, 1860, p. 402), omul se poate desprinde de Dumnezeu prin alegerea posibilității, de asemenea prezentă în natura lui Dumnezeu, de realizare a temeiului prin renunțare la principiul iubirii și prin aducerea prin aceasta în lume a răului.

Răul nu este pentru Schelling doar o simplă împiedicare a binelui, nu e o simplă privațiune, ci postularea explicită a ceea ce este radical nedumnezeiesc, afirmarea necondiționată a finitudinii, a cărei consecință constă într-o sfâșiere a existenței omenești, care poate fi eliminată numai prin iubirea înțeleasă ca bunătate ce conciliază toate opozițiile, le reunește propriu-zis și le unifică pur și simplu. După Schelling, natura divină conține ce-i

drept, „principiul posibil al răului, dar nu răul însuşi" (p. 401). Răul ia naştere exclusiv datorită deciziei libere a omului de a se determina pe sine însuşi independent de Dumnezeu şi de „a ridica voinţa sa, identitatea sa, la rangul de principiu stăpânitor şi de voinţă supremă, în loc de a le vedea ca bază sau instrument" (p. 389).

Alături de încercarea analoagă a lui Hegel (*v.* Hegel, 1928) de a desfăşura istoria lui Dumnezeu ca proces raţional al autodevenirii substanţei absolute, construcţia metafizică a lui Schelling despre bine ca proces al autoproducerii este unul dintre ultimele proiecte integrale în care binele şi răul sunt tematizate ca postulate, pe baza unui act de voinţă divin, respectiv omenesc, în cadrul unui sistem al libertăţii.[2] Critica metafizicii, începută pe de o parte de către Kant şi, pe de altă parte, de către empiriştii englezi şi continuată de către Kierkegaard, Marx şi Nietzsche, a avut ca urmare faptul că ideea binelui s-a rupt tot mai mult de reprezentarea speculativă a unei substanţe supreme divine, până când s-a dizolvat în cele din urmă cu totul în noţiunea binelui uman, care îşi are locul său în etică. Teoria lui Kant despre binele suprem (*Crpr**, pp. 198–241) aparţine încă stadiului de tranziţie de la metafizică la etică, în măsura în care acest bine suprem, ca obiect al raţiunii pure practice, este determinat pe deplin de către aceasta, fără recurs la o substanţă dumnezeiască ; ideea de Dumnezeu are însă, în acelaşi timp, rangul unui postulat, care recomandă din punct de vedere moral supoziţia unui Dumnezeu ca garant al binelui suprem.

3.6.2.6. **Kant : învăţătura despre binele suprem**

Critica lui Kant la adresa metafizicii tradiţionale îşi are momentul culminant în reproşul făcut dogmatismului. Metafizica, în calitate de teorie care are pretenţia de a reflecta principiile existenţei în ansamblu, depăşeşte *per definitionem* orice experienţă. Cel care formulează doar teze care se referă la acest „dincolo" de orice experienţă, fără să-şi fi procurat mai înainte, printr-o analiză a facultăţii omeneşti de cunoaştere, o certitudine asupra posibilităţilor şi limitelor capacităţii de cunoaştere a omului, procedează dogmatic, după Kant (*v. Crpr***, B XXX–XXXV), ceea ce înseamnă că el produce afirmaţii despre care nu s-a stabilit dacă ele sunt, în genere, acceptabile. Conceptele ce intervin în astfel de afirmaţii — precum Dumnezeu, suflet, lume — se referă la obiecte „suprasensibile" (neempirice) şi dacă, aşa cum încearcă să argumenteze Kant în *Critica raţiunii pure*, cunoaşterea umană este astfel constituită, încât conceptele se referă la *intuiţii****, atunci obiectele desemnate ca Dumnezeu, suflet, lume, în măsura în care nu conţin nimic empiric, respectiv nu le corespunde în experienţă nici un obiect, nu sunt *cunoscute*. Cunoaşterea, în sensul ei autentic, îşi află expresia lingvistică în propoziţii *sintetice* adevărate, unde predicatul enunţă despre subiect ceva care nu este, ca în cazul propoziţiilor *analitic* adevărate, câştigat printr-o simplă expli-

---

* *Kritik der praktischen Vernunft* = Critica raţiunii practice. (*n.tr.*)

** *Kritik der reinen Vernunft* = Critica raţiunii pure. (*n.tr.*)

*** Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure* (trad. Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc), Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, p. 91 şi urm. (*n.tr.*)

caţie a ceea ce este gândit în conceptul subiect, ci este furnizat doar de experienţă. Pentru obiectele suprasensibile nu pot fi găsite *per definitionem* nici un fel de predicate verificabile în experienţă, iar prin simpla analiză conceptuală nu este posibilă nici o cunoaştere sintetică.

Rezultă însă, oare, de aici, că astfel de vechi noţiuni metafizice au devenit cu totul vetuste, ori li se poate încă atribui o anumită funcţie pe terenul unui fundament al raţiunii asigurat critic ? Kant se străduieşte să probeze în *Critica raţiunii practice* că noţiunea de Dumnezeu are, în corelaţie cu noţiunea binelui suveran, o funcţie întemeietoare — este adevărat, nu în perspectivă epistemologică, ci exclusiv morală. Binele suprem nu este un *télos* pentru voinţa omenească şi nu poate să fie, de aceea, nici râvnit prin aceasta ; este vorba, mai curând, de „totalitatea necondiţionată a *obiectelor* raţiunii practice pure" (*Crpr*, p. 194), în care virtutea (ca esenţă a moralităţii) şi fericirea (ca esenţă a dorinţelor naturale) sunt unite una cu cealaltă. Această unire este problematică, întrucât este vorba de o legătură „între două noţiuni extrem de diferite" (*Crpr*, p. 201), respectiv de legătura dintre o noţiune generală neempirică (care are însă pretenţia unei valabilităţi practice, adică normative) şi de o noţiune generală empirică (având pretenţia de valabilitate teoretică, adică faptică). De aceea, Kant se întreabă cum este posibil în mod practic binele suprem (p. 203), respectiv în ce condiţii poate fi recunoscut faptul că datoria omului de a acţiona moral şi dreptul său de a fi fericit pot să fie astfel împăcate una cealaltă, încât binele suprem să devină realitate.

Există, după Kant, două condiţii care trebuie presupuse cu necesitate pentru ca binele suprem să ajungă realitate : una dintre condiţii este nemurirea şi cealaltă, existenţa lui Dumnezeu. Dacă, pe de o parte, binele suprem înseamnă că între virtute şi fericire există o relaţie de adecvare, conform căreia fericirea este acordată după criteriul virtuţii, şi dacă, pe de altă parte, omul ca fiinţă finită nu poate să ajungă la o astfel de potrivire deplină în această viaţă, acest scop poate fi atins numai de-a lungul unui proces nesfârşit de apropiere. „Pentru o fiinţă raţională, dar finită, nu este posibil decât progresul la infinit de la treptele inferioare la treptele superioare ale perfecţiunii." (p. 221)* Pentru ca fiinţa raţională să realizeze cu adevărat acest proces nesfârşit şi să se poată apropia de binele suprem, trebuie să presupunem că existenţa umană durează la infinit, deci că este nemuritoare. Dar nemurirea însăşi nu ar putea încă să facă posibil binele suprem, care include şi fericirea, întrucât fericirea este ceva ce depinde de condiţii ce nu stau la dispoziţia omului. Trebuie să se adauge reprezentarea unui Dumnezeu care are grijă ca fiecare să fie fericit după măsura virtuţii sale.

„Deci cauza supremă a naturii, întrucât trebuie presupusă pentru Binele suveran, este o fiinţă care, prin *intelect* şi *voinţă*, este cauza (prin urmare autorul) naturii, adică Dumnezeu. Prin urmare, postulatul posibilităţii *Binelui suveran derivat* (al celei mai bune lumi) este în acelaşi timp postulatul realităţii unui *Bine suveran originar*, anume al existenţei lui Dumnezeu." (p. 225)**

---

* Imm. Kant, *Critica raţiunii practice*, (trad. de Nicolae Bagdasar), Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972, p. 213. (*n.tr.*)

* *Ibidem*, p. 216. (*n.tr.*)

Kant continuă : „este necesar, din punct de vedere moral, să admitem existenţa lui Dumnezeu" (*ibidem*) ; accentul cade în această teză pe „moral" şi astfel este pus în evidenţă încă o dată statutul modificat pe care îl are ideea de Dumnezeu într-o etică critică, spre deosebire de un sistem metafizic atotcuprinzător. Propoziţia „Există un Dumnezeu pur şi simplu bun, care este cauza şi condiţia a tot ce poate fi caracterizat pe drept în lumea creată de el ca bun, respectiv ca esenţă a binelui" ar fi, după Kant, inadmisibilă ca enunţ metafizic, deoarece ea ar pretinde atunci rangul unei cunoaşteri teoretice, adică al unui enunţ nu doar analitic, ci sintetic adevărat despre existenţa neempirică. Omul ar putea fi îndreptăţit, totuşi, la un astfel de enunţ doar dacă ar exista o intuiţie intelectuală analoagă percepţiei empirice, prin care i-ar fi date obiectele neempirice ca materie ne- sau suprasensibilă. Spre deosebire de Schelling, Kant contestă totuşi orice altă intuiţie decât cea senzorială (*v. Crp*, B 307) şi, o dată cu aceasta, posibilitatea cunoaşterii metafizice. Kant acordă propoziţiei mai sus formulate doar valoare de postulat, prin care el „(înţelege) o judecată *teoretică*, dar care ca atare este indemonstrabilă, întrucât depinde inseparabil de o lege *practică* având *a priori* valoare necondiţionată."* Tot ceea ce se enunţă despre modul de a fi şi despre proprietăţile lui Dumnezeu are inevitabil un caracter teoretic, deoarece nu poate fi verificat prin experienţă nici în mod nemijlocit şi nici în mod mijlocit. Necesitatea *morală* de a presupune un Dumnezeu ca bine originar, suprem, pentru a face posibil un bine uman suprem, nu întemeiază nici o cunoaştere obiectivă, nici o cunoaştere de conţinut asupra lui Dumnezeu, ci conduce, după Kant, la o *credinţă* pur raţională (*Crp*., p. 227), în care Dumnezeu este voit ca garant al binelui omenesc suprem — nu în mod arbitrar, ci tocmai în mod raţional.

În cadrul unei etici fundamentate critic nu se mai poate afirma că Dumnezeu există în sine, din sine sau pentru sine însuşi. Este mai curând vorba de Dumnezeu numai în legătură cu nevoia subiectivă a raţiunii practice de a contopi noţiunile eterogene de virtute şi fericire într-o unitate. De aici a mai fost doar un pas foarte mic până la teza că Dumnezeu este mort (Nietzsche, *Zarathustra*, p. 279). Acolo unde din punct de vedere epistemologic nu mai este posibilă o metafizică şi unde etica se limitează la o concepţie a unui bine cu totul omenesc, ideea de Dumnezeu este de prisos, atât din punct de vedere teoretic, cât şi practic.

3.6.3. Binele moral

Ca disciplină a filosofiei, etica nu se mai ocupă de toate semnificaţiile „binelui" şi de speciile corespunzătoare de bine, aşa cum sunt ele identificate prin analiza limbajului (*v.* 3.6.1). Ea se preocupă în primul rând de binele moral şi se interesează de binele extramoral doar în măsura în care el este bun pentru sprijinirea şi impunerea binelui moral. Astfel, din punct de vedere formal, binele moral poate fi caracterizat prin aceea că este un bine necondiţionat, în timp ce binele extramoral este numai în mod condiţionat bun, adică este bun la ceva sau instrumental bun, nu pentru sine, ci pentru altceva bun. De aceea, predicatul

* Imm. Kant, *Critica raţiunii practice*, p. 213. (*n.tr.*)

„bun", în sensul de „moral bun", nu este enunţat despre obiecte şi stări de lucruri obiective, ci exclusiv despre oameni şi acţiuni umane. Motivul pentru aceasta constă în faptul că binele moral nu este o proprietate naturală, sau o calitate empiric demonstrabilă în raport cu obiectele ; el desemnează, dimpotrivă, ceva ce nu este, dar trebuie să fie. Noţiunea binelui moral nu este deci o noţiune empirică, ci una normativă, aşadar o noţiune care are o funcţie regulativă şi care cere un anumit comportament. Această cerinţă poate fi înţeleasă şi respectată însă doar de către o fiinţă care nu este deja pe deplin determinată în comportamentul ei prin înzestrarea sa naturală (instincte, pulsiuni etc.), deci de către o fiinţă care se poate decide în mod liber. O fiinţă care ar fi determinată în toate activităţile sale, prin natura ei, nu s-ar putea comporta decât în modul în care se comportă de fapt, ceea ce înseamnă că ea nici nu ar putea să înţeleagă o pretenţie normativă şi, în consecinţă, nici nu ar putea acţiona bine din punct de vedere moral.

Prin urmare, binele moral presupune libertatea, respectiv libertatea de a aproba ceva promovat ca bun, în calitatea lui de a fi bun, şi de a-l realiza prin acţiune, sau de a declara prin nonacţiune respingerea pretenţiei de valabilitate. Presupoziţia că acţiunea morală nu este posibilă în lipsa libertăţii, tocmai pentru că libertatea este capacitatea de a decide dacă o pretenţie de valabilitate este raportată la bine sau nu, este împărtăşită de către toţi filosofii moralei. În lipsa acestei presupoziţii a libertăţii, etica s-ar anula singură, de altfel, ca disciplină normativă. Părerile se despart însă atunci când este vorba de a răspunde la întrebarea cum şi cu ce drept poate fi determinat acest bine produs prin libertate.

3.6.3.1. Teorii deontologice ale binelui

Controversa dintre eticienii de orientare „deontologică" (de la grec. *tò déon* — ceea ce este necesar, datoria) şi eticienii de orientare „teleologică" (de la grec. *télos* — obiectiv, scop) gravitează în jurul întrebării dacă binele moral se măsoară în funcţie de ceea ce este pentru om datoria, aceasta din urmă fiind nume pentru o determinare volitivă, independent de ţelurile pe care le atinge într-adevăr acţiunea realizată şi de consecinţele acesteia, sau dacă numai obiectivele, respectiv consecinţele unei acţiuni decid asupra moralităţii acesteia.

Kant : voinţa bună

Kant se dovedeşte de a fi deontolog, atunci când scrie în *Întemeierea metafizicii moravurilor* :

„Din tot ceea ce este posibil de conceput în această lume, ba în genere şi în afara ei, nimic nu ar putea fi considerat ca bun fără nici o restricţie decât numai o voinţă bună ... Voinţa bună nu e bună numai prin ceea ce produce şi efectuează, nu prin capacitatea ei pentru realizarea unui scop oarecare ce şi-l propune, ci este prin voliţie, adică este bună în sine." (p. 393)*

---

* *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica raţiunii practice* (trad. de N. Bagdasar), Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972, pp. 11–12. (*n.tr.*)

După Kant, o acţiune nu poate fi niciodată în sine bună, acţiunile umane sunt orientate conform unor obiective sau scopuri, astfel încât moralitatea lor depinde de moralitatea obiectivului sau scopului. Obiectivele sau scopurile nu sunt însă nici ele însele bune ; ele nu există independent de o voinţă care le proiectează ca bunuri demne de a fi dorite. Din această cauză, voinţa este aceea care nu are nevoie de nimic altceva pentru a fi numită bună ; ea este din sine însăşi bună, „doar prin actul de a voi", şi ceea ce se năzuieşte pe baza acestei voinţe bune este tocmai prin aceasta un bine. Calitatea voinţei de a fi bună nu este gândită de Kant în sensul unei determinări ontologice — aşa după cum indică deja expresia „doar prin voinţă" —, ci este produs al unui act liber. Voinţa bună este pentru Kant doar un alt nume pentru autonomie, pentru autodeterminarea raţională a fiinţelor sensibile conform libertăţii propriu-zise, obligatorii pentru toate. Voinţa bună nu este deci deja de la natură bună, ci numai prin aceea că ea vrea ceea ce trebuie să vrea. Ceea ce trebuie, ea precizează, iarăşi, singură, după criteriul a ceea ce vrea în mod raţional. Dialectica practică a lui a voi şi a trebui, care arată că voinţa bună îşi postulează ei înseşi o normă, care nu înseamnă nimic altceva decât ceea ce, interpretat corect, ea vrea deja dintotdeauna, este semnul distinctiv al libertăţii practice. Calitatea de a fi bună a voinţei bune constă în afirmarea libertăţii, care se ştie pe ea însăşi raportată în mod esenţial la altă libertate şi limitată cu privire la altă libertate — de dragul libertăţii tuturor, ca esenţă a ceea ce năzuieşte voinţa bună. Această îngrădire a libertăţii, avută în vedere de voinţa bună, de dragul libertăţii tuturor şi pe care o impune ca datorie, are forma unei porunci, a unei norme sau, după cum se exprima Kant, a unei legi. Despre această lege, care ridică o pretenţie de valabilitate necondiţionată, este vorba şi în diferitele formulări ale imperativului categoric : „Acţionează astfel încât maxima voinţei tale să poată oricând valora în acelaşi timp ca principiu al unei legislaţii universale." (*Crp.*, p. 54)* Fiecare trebuie să verifice ceea ce voieşte, în sensul de a vedea dacă norma căreia i se supune corespunde criteriului general obligatoriu al voinţei bune, adică principiului libertăţii. Imperativul categoric impune în consecinţă libertatea morală — o poruncă ce ar fi de prisos pentru fiinţele raţionale pure, respectiv pentru o voinţă „sacrosanctă" (*Crp.*, p. 57)**, deoarece aici este eliminată deosebirea dintre a voi şi a trebui. Voinţa sacrosanctă poate să vrea numai binele ; voinţa umană, dimpotrivă, poate să nu realizeze binele şi astfel să nu se realizeze pe sine însăşi, prin aceea că ridică lipsa de libertate la rang de principiu şi prin aceasta neagă raţiunea.

Una dintre obiecţiile principale care au fost ridicate, în parte pe drept, împotriva modelului deontologic al lui Kant, se leagă de faptul că el ar fi acordat acţiunii ca atare prea puţină, respectiv, nici o însemnătate. Reproşul că suntem în faţa unei simple etici a intenţiilor, potrivit căreia ar fi de ajuns să vrei binele pentru a fi un om bun din punct de vedere moral, trebuie să fie totuşi făcut cu discernământ, în ceea ce îl priveşte pe Kant. Pentru Kant, faptul de a vrea binele include acţiunea prin care se realizează ceea ce se doreşte ; dar de aici nu derivă că reuşita sau succesul unei acţiuni sunt constitutive pentru determinarea morală a voinţei. Reuşita unei acţiuni este dependentă în cea mai mare parte

---

* *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica raţiunii practice,* p. 118 (*n.tr.*)

** *Ibidem*, p. 120. (*n.tr.*)

de factori care nu stau în puterea agentului, factori ce nu pot fi de aceea puşi pe socoteala lui. Cel care eşuează în practică, în condiţiile angajării tuturor forţelor şi mijloacelor ce îi stau la dispoziţie, nu poate fi dojenit ca fiind amoral ; în realizarea a ceea ce a dorit ca bine nu i-a fost hărăzit norocul. Astfel, binele nu se epuizează pentru Kant în faptul de a vrea binele, care rămâne fără consecinţe practice ; acţiunea care produce binele într-un mod potrivit şi, dacă este posibil, optimal este indispensabilă pentru experienţa umană.

Cu toate acestea, o acţiune care nu-şi atinge scopul, în ciuda tuturor eforturilor, nu oferă o bază pentru o condamnare *morală* a agentului. Dictonul celebru, de multe ori prost înţeles, al lui Kant : „Poţi, pentru că trebuie" (*Crp*, p. 54)* nu se referă la acţiune, ci la actul de a voi. Omul, ca agent, nu este liber să ducă la împlinire cea mai bună acţiune, dacă împrejurările vitrege îl împiedică să facă ceea ce trebuie. Acest lucru nu este totuşi valabil pentru determinarea voinţei. Voinţa bună trebuie *per definitionem* să poată ceea ce trebuie, respectiv să se determine autonom pe sine însăşi cu ajutorul raţionalităţii care îi este imanentă. Această „putinţă", care este întemeiată printr-un „trebuie", nu este altceva decât capacitatea voinţei de a asculta de norma general valabilă, stabilită de către ea însăşi, şi tocmai prin această capacitate, ea îşi obţine calificarea morală ca voinţă bună.

O altă obiecţie serioasă împotriva modelului deontologic al unei etici a voinţei o reprezintă problema fanaticului care se străduieşte să realizeze binele cu orice preţ — conform maximei : *fiat justitia, pereat mundus*. Cum poate fi combătut un fanatic, pe de-a întregul pregătit să-şi universalizeze maxima, astfel încât să fie de acord cu principiul că fiecare trebuie să facă oricând bine, cu orice preţ, dacă recursul la consecinţele posibile pentru determinarea moralităţii acţiunii este lipsit de importanţă ? Aici trebuie amintit că imperativul categoric kantian este o formulă a libertăţii, respectiv că impune obligatoriu libertatea în sensul de autonomie. De aceea, maxima incidental problematizată sub aspectul ei de lege general valabilă trebuie să poată fi nu numai *gândită*, ci şi *voită*. Aceasta este dificultatea în faţa căreia eşuează justificarea fanaticului ; căci ar fi o contradicţie să-i cerem oricui să vrea binele cu orice preţ, dacă această cerinţă ar avea drept consecinţă eliminarea, dacă nu desfiinţarea, oricărei libertăţi. O normă care impune neapărat libertatea şi care o neagă totodată complet, în consecinţele sale, este absurdă şi inadmisibilă din punct de vedere moral.

Kierkegaard : alegerea etică a binelui şi răului

Îndoielile fundamentale faţă de o teorie deontologică a binelui, prezentate până aici, apar din perspectiva teleologică, discutată în cele ce urmează. Dar chiar şi în tabăra eticienilor de orientare deontologică mai pot fi întâlnite poziţii care au apărut pe baza unei critici fundamentale a unei etici de tip kantian. În special filosofia existenţialistă a reproşat tuturor abordărilor teoretice esenţialiste faptul că au reflectat întotdeauna numai asupra esenţei binelui, ca obiect al unui subiect abstract general, pierzând astfel din vedere individul, care produce binele în cu totul alt fel, ca bine al său, de-a lungul istoriei sale unice şi

*Cf. *ibidem*, p. 118. (*n.tr.*)

nerepetabile. Kierkegaard a fost primul care a dat socoteală asupra acestui fel de a vedea lucrurile şi care a dedus noţiunile etice de bine şi rău din perspectiva modului de a fi al subiectului individual, ca individ care există. În această privinţă, Kierkegaard pleacă şi el de la ideea că binele poate fi înţeles numai ca produs al unei determinări libere a voinţei — „Binele este prin aceea că eu îl vreau şi în afară de aceasta el nu există. Aceasta este expresia libertăţii" (Kierkegaard, 1957, p. 238) — dar aceasta poate fi reconstruită, conform poziţiei interpretate în *Entweder–Oder**, numai în corelaţie cu ceea ce Kierkegaard numeşte „esteticul". Omul este considerat estetic (din grec. *aisthēsis* — percepţie/senzorialitate), ca fiind determinat prin natura senzorială care i-a fost dată de la început şi ascultând nemijlocit de principiul eteronom al plăcerii. Individul nu a ales acest principiu, ci l-a preluat deja de la început împreună cu alcătuirea sa naturală. El poate, ce-i drept, să aleagă liber în ce mod vrea să-şi satisfacă de fiecare dată dorinţa sa naturală ; dar această condiţionată „alegere estetică nu este o alegere. Singurul ori-ori necondiţionat care există este alegerea între bine şi rău" (p. 177). Încă mai precis, se spune :

„Acest ori-ori al meu nu desemnează mai întâi de toate alegerea între bine şi rău, ci acea alegere prin care alegem binele şi răul, sau ne lepădăm de bine şi de rău ... De aceea, nu este vorba atât de faptul că alegem între a voi binele şi a voi răul, cât mai ales despre faptul că alegem să voim, dar prin aceasta sunt iarăşi prezente binele şi răul." (Kierkegaard, 1957, p. 180).

Alegerea în care „alegem ce voim" este o decizie fundamentală, prin care este deschisă în mod originar dimensiunea etică. A alege să voim înseamnă, în consecinţă : a alege ca noi să fim morali şi a recunoaşte, astfel, binele şi răul drept categorii morale de bază. Obiect al acestei alegeri necondiţionate „care priveşte o problemă de viaţă" (p. 174) este „binele", care se aşează astfel în mod explicit în orizontul moralităţii, pentru a judeca de acum înainte totul din punctul de vedere al binelui şi răului. Ambii „ori-ori", distinşi de Kierkegaard, se comportă unul faţă de celălalt ca normă şi ca normativ întemeiat. În timp ce alternativa mai fundamentală se raportează pur şi simplu la recunoaşterea sau negarea valabilităţii necondiţionate a principiului moral, alternativa binelui şi răului, dedusă din decizia fundamentală necondiţionată, reprezintă criteriul de apreciere a acţiunii individuale.

„Prin această alegere (necondiţionată) eu nu aleg propriu-zis între bine şi rău, ci eu aleg binele ; însă prin alegerea binelui, eu aleg tocmai alegerea dintre bine şi rău. Alegerea originară este mereu prezentă în orice alegere următoare." (Kierkegaard, 1957, p. 232 şi urm.)

Cel care refuză în mod principial să se aleagă, ca o persoană care ar trebui să fie din punct de vedere etic, respectiv ca persoană morală, s-a decis pentru opusul binelui şi a aşezat în locul principiului libertăţii, principiul lipsei de libertate. Prin această „decizie fundamentală", cel care alege îşi închide odată cu negarea binelui orizontul moralităţii, ceea ce înseamnă că a ales răul.

---

* Acesta este titlul în germană al scrierii *Enweder-oder* (1843), traductibil în româneşte prin Ori-ori. (*n.tr.*)

Cine se hotărăşte pentru libertate a deschis astfel în mod originar orizontul moralităţii şi s-a proiectat totodată pe sine însuşi, împreună cu acţiunile sale — atât cele deja realizate, cât şi cele viitoare — în acest orizont, a cărui tensiune este fixată prin categoriile binelui şi răului. Aici este nevoie, totuşi, să prevenim o posibilă neînţelegere.

„Ar putea să pară discutabil faptul că am folosit expresia : a se alege pe sine în mod absolut ; deoarece ar putea părea că aici ar fi vorba că eu aleg ambele, binele şi răul, în acelaşi mod absolut, şi că ambele, binele şi răul, mi-ar aparţine, în mod esenţial, în aceeaşi măsură." (Kierkegaard, 1957, p. 239)

Pentru Kierkegaard, autoalegerea etică implică o afirmaţie şi o negaţie. Binele şi răul sunt recunoscute ca cele două părţi ale principiului moral, împreună cu acesta. Acest lucru înseamnă că libertatea, ca ceea ce este pur şi simplu binele şi ceea ce trebuie să fie, este afirmată necondiţionat în timp ce libertatea, ca ceva ce este pur şi simplu răul şi nu trebuie să fie, este exclusă. Această excludere a răului, prin aceea că i se contestă orice normativitate, se articulează pentru Kierkegaard într-un act al căinţei.

„Din punct de vedere etic ... ne putem alege prin căinţa faţă de noi înşine, şi numai prin căinţă faţă de noi înşine putem deveni concreţi, şi de-abia ca indivizi concreţi putem fi indivizi liberi (p. 264). Cine (...) se alege etic, se alege pe sine concret, ca individ astfel determinat, şi această concretitudine el o atinge prin aceea că alegerea sa este unul şi acelaşi lucru cu acea căinţă care confirmă alegerea. Omul individual devine deci conştient de sine însuşi, ca fiind acest individ, cu aceste calităţi, cu aceste impulsuri, cu aceste înclinaţii, cu aceste pasiuni, ca fiind influenţat în acest mediu determinat şi ca fiind acest produs al unei anumite lumi înconjurătoare. Prin aceea însă, că devine conştient pe această cale de sine însuşi, el preia totodată răspunderea pentru totul." (Kierkegaard, 1957, p. 267).

Cine se alege pe sine etic, se alege în consecinţă pe sine sub semnul unei exigenţe necondiţionate, iar semnul distinctiv, atât pentru faptul că a ales necondiţionat, cât şi pentru faptul că s-a ales pe sine, este căinţa ; căci această căinţă este indiciul faptului că cineva a recunoscut criteriul binelui şi răului, nu doar ca fiind în general valabil, dar că l-a aplicat totodată asupra lui însuşi. Prin faptul că el se căieşte pentru trecutul său, el recunoaşte că nu a făcut bine, dar că de acum încolo vrea să-şi orienteze acţiunile sale în raport cu binele şi să excludă astfel răul.

Nietzsche : Voinţa de putere

Nietzsche a susţinut într-un mod încă mai puternic o teorie deontologică a eticii, care îşi are fundamentul în voinţa individului. În timp ce Kierkegaard încă mai recunoaşte totuşi predicatelor morale de bine şi rău un rang general valabil, care depăşeşte subiectul individual, Nietzsche plasează criteriul binelui şi răului în voinţa individului, pentru care este valabil ca bun ceea ce îl împinge spre trecerea dincolo de sine, spre depăşirea de sine, iar ca rău, ceea ce le împiedică. Astfel, Zarathustra ne învaţă în cuvântul său : „Despre tablele vechi şi noi" :

„... ceea ce este bun şi rău *încă nimeni nu ştie* — decât creatorul ! Dar acesta este cel ce creează un ţel pentru oameni şi dă pământului un sens propriu şi un viitor. El mai întâi creează *ceea* ce apoi este bun sau rău". (Nietzsche, 1966, vol. II, p. 444)

Individul creator — prototipul este Zarathustra — a atins treapata cea mai înaltă a procesului autodevenirii, în cursul căreia el suportă trei metamorfoze, pe care Nietzsche le indică prin simbolul cămilei, leului şi copilului (II, p. 253 şi urm.). Prima metamorfoză, care conduce spre treapta cămilei, constă în recunoaşterea principiilor heteronome ale determinării voinţei. Aşa cum o cămilă se lasă încărcată cu poveri străine, pe care le poartă pentru că altcineva vrea astfel şi pentru că e pregătită să asculte, tot aşa omul preia mai întâi codul moral fixat prin tradiţie, valabil în societatea sa, ca sistem normativ obligatoriu pentru el, şi se supune, astfel, voinţei şi autorităţii înaintaşilor săi, care au stabilit ce anume trebuie socotit bun şi rău. Cămila se grăbeşte în pustie şi trăieşte acolo metamorfozarea sa în leu, dacă reuşeşte să-şi arunce povara. Pe treapta leului încă nu se descoperă un nou principiu moral ; omul este ocupat aici în întregime cu distrugerea valorilor tradiţionale, prin faptul că el opune lui „tu trebuie" pe „eu vreau". El face într-un anumit fel *tabula rasa*, în analogie cu imaginea deşertului, ca simbol al golului şi a lipsei de fertilitate, refuză să acorde recunoaşterea sa valorilor cultivate din vechime şi se face astfel stăpân peste tărâmul care a devenit acum fără stăpânire. Totuşi : „Nici leul nu-i în stare să creeze noi valori, dar să-şi obţină libertatea pentru a crea — aceasta stă în puterea leului" (II, p. 294)*. Acel „eu vreau" al omului încă se dizolvă cu totul pe treapta leului în „eu nu vreau", în respingerea moralei în vigoare. Libertatea încă este concepută aici în mod esenţial ca eliberare „de", iar nu ca libertate „pentru". De aceea, este nevoie de o a treia metamorfozare, prin care acel „eu vreau" să producă noi valori. Acest lucru se întâmplă pe treapta copilului. „Uitarea este un copil şi nevinovăţie, nou început, joc, o roată ce se-nvârte prin ea însăşi, mişcarea primă şi preasfântă afirmare." (*ibidem*) Pe treapta copilului, omul capătă acea dimensiune originară, în care nu are nimic de dinainte, pe care ar trebui să-l preia sau să-l refuze ; mai degrabă, el este acum liber şi poate să-şi fixeze singur normele şi valorile — ca un făuritor, ce îşi produce în mod creator în viaţa sa regulile după care vrea să trăiască, sensul existenţei sale, asemeni unui copil care se joacă şi care în joc îşi stabileşte el singur regulile jocului.

În acest sens întreabă Zarathustra un discipol, aflat evident încă pe drumul spre cea de a treia metamorfoză ; „Poţi să-ţi dai ţie însuţi binele tău şi răul tău şi să-ţi pui voinţa deasupra ta ca o lege ? Poţi să-ţi fii ţie însuţi judecător şi răzbunător al legii tale ? " (II, p. 326). Numai cine este în acest fel stăpân al propriei sale voinţe, încât e în stare să-şi determine autonom propriul său bine şi rău, posedă dorinţa de putere şi poate să se autodepăşească în orice moment. „Binele şi răul care ar fi nepieritoare — aşa ceva nu există ! Din ele însele trebuie să se depăşească tot mereu" (II, p. 372), ceea ce înseamnă că nu există valori etern valabile. Ceea ce este valabil trebuie creat mereu într-o formă nouă, dintr-o forţă originară creatoare, şi în această ridicare continuă se realizează ideea supraomului ca

---

* Citat după Friedrich Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra* (trad. de Ştefan Augustin Doinaş), Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, pp. 260–261. (*n.tr.*)

sens al vieţii. „*Vin să vă-nvăţ ce este supraomul.* Omul este ceva ce trebuie să fie depăşit" (II, p. 279) — şi anume, nu o dată pentru totdeauna, ci mereu de la început, ca veşnică reîntoarcere a aceluiaşi.*

Acest model circular, aflat la baza tuturor teoriilor deontologice, conform căruia binele este produsul bun al unei voinţe care se determină pe sine şi care îşi afirmă iarăşi propria ei productivitate ca binele pur şi simplu, s-a născut la Nietzsche dintr-o critică a modelului linear, al învăţăturii morale tradiţionale. Aceasta defineşte binele nu ca un scop imanent voinţei omeneşti, ci ca scop independent de ea, astfel încât voinţa nu este bună din ea însăşi, ci poate fi desemnată ca atare numai în funcţie de faptul că scopul definit drept bine este urmărit, respectiv atins. De aceea, dacă Nietzsche polemizează, în *Dincolo de bine şi de rău*, împotriva „descoperirii de către Platon a spiritului pur şi a binelui în sine" şi caracterizează creştinismul ca „platonism pentru «popor»" (II, p. 566) el se împotriveşte unui principiu al unei morale a „animalului de turmă" sau „a sclavului" (II, p. 659, 730), morală care — descoperită de cei slabi, ca apărare a celor slabi, a celor ce arată ca masă solidară o putere care-i lipseşte individului singur — vrea să-i reducă pe toţi indivizii mari, care depăşesc media, la valoarea medie a reprezentărilor obligatorii pentru fiecare despre bine şi rău.

„Elevata şi independenta lor spiritualitate, voinţa de solitudine, marea raţiune, sunt percepute deja ca nişte primejdii ; tot ce îl înalţă pe individ deasupra turmei, tot ceea ce provoacă spaimă semenului va fi numit de aici înainte *rău* : convingerile egalitariste, moderate, supuse, respectuoase, *mediocritatea* dorinţelor capătă denumiri şi onoruri morale." (Nietzsche, vol. II, p. 658)**

După cum vrea să demonstreze Nietzsche în *Zur Genealogie der Moral*, morala tradiţională a apărut ca „morală a omului comun" (Nietzsche, 1966, vol II, p. 78), din resentimentul celor slabi, care invidiau puterea creatoare a celor puternici, inversând de aceea „ecuaţia aristocratică a valorilor (bun = nobil = puternic = frumos = fericit = iubit de Dumnezeu)", astfel încât, de acum încolo, „nobilii şi puternicii" au fost numiţi „în vecii vecilor cei răi, crunţi, păcătoşi, cei nesăţioşi, cei fără de Dumnezeu" (II, p. 799).*** „Nu trebuie căutată, oare, *originea moralei* în raţionamentele dezgustător de mediocre : „ceea ce *mie* îmi dăunează, este ceva *rău* (în sine dăunător) ; ceea ce îmi foloseşte mie, acesta este ceva *bun* (în sine binefăcător şi aducător de foloase) ?" (*Morgenröte*, I, p. 1076). Deci, răspunsul la întrebarea cine este de fapt rău în concepţia moralei resentimentului este pentru Nietzsche „tocmai cel „bun" din cealaltă morală, tocmai cel nobil, puternic, dominator, numai că recolorat, reinterpretat, văzut invers prin ochiul otrăvit al resentimentului". (Nietzsche, 1966, vol. II, p. 785)**** Pentru a-i face pe oameni „previzibili, normali" (II,

---

* Friedrich Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra*, p. 81 şi urm. (*n.tr.*)

** *Ibidem*, p. 82. (*n.tr.*)

*** Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine şi de Rău* (trad. Francisc Grünberg), Bucureşti, Editura Humanitas, 1991, p. 114. (*n.tr.*)

**** Friedrich Nietzsche, *Despre genealogia moralei* (trad. Horia Stanca şi Janina Lanoşi), Cluj, Editura Echinox, 1993, p. 23. (*n.tr.*)

p. 800), binele propriu-zis, care apare datorită voinţei puternice, izvorâtă din sine, a individului autonom — din *„instinctul libertăţii* (spus în limbajul meu : voinţa de putere)" (II, p. 828) — trebuie să fie depreciat, iar slăbicunea „este transformată prin minciună în merite" (II, p. 791). Astfel, funcţia moralei, ca instrument de dominaţie al celor slabi, constă în faptul de a-i ţine în şah pe cei tari şi puternici, adică pe cei propriu-zis buni, cu ajutorul normelor prescrise oamenilor, chipurile, de o fiinţă încă puternică, un Dumnezeu, ca expresie a propriei sale voinţe. Zeii sunt totuşi, tot astfel ca valorile ideale, valabile în sine, părţi ale unui dincolo de lume fictiv, ale unei „lumi ascunse", care urma să fie dezvăluită, prin critica moralei întreprinsă de Nietzsche, drept ceea ce este : „un drum viclenit către nimic"* (Nietzsche, 1966, vol. II, p. 817).

Atunci când Nietzsche pledează pentru autorealizarea individului „dincolo de bine şi de rău" (II, p. 678), acest lucru nu înseamnă că el se declară pentru o stare lipsită de morală, dominată de bunul-plac, lipsită de reguli. Rezultatul criticii sale, întreprinse asupra moralei tradiţionale, a ajuns tocmai invers la concluzia : *„toate* mijloacele prin care omenirea urma să fie convertită până acum spre moralitate au fost din capul locului *nemorale*" (II, p. 982). Acest punct de vedere are drept urmare că normelor şi valorilor tradiţionale li se refuză valabilitatea, iar cel „ce filosofează cu ciocanul" (II, p. 1144) şi distruge „vechile table" (II, p. 443 şi urm.) se situează dincolo de bine şi de rău, de ceea ce se află, ca principiu moral, la baza tuturor celor distinse ca porunci şi interddicţii. Negarea a ceea ce a fost considerat valabil până atunci se produce totuşi în intenţia unei „răsturnări a tuturor valorilor" (*Umwertung aller Werte*), ceea ce înseamnă că vechile table trebuie înlocuite cu altele noi, care sunt întemeiate nu printr-un principiu al unui zeu, ci prin acela al creatorului care trece dincolo de sine, în permanentă autodepăşire, adică prin ideea supraomului. Noul cod moral se deosebeşte deci de cele vechi, întrucât el este individual : expresie a libertăţii unei voinţe care-şi dă legi doar sieşi şi care sunt valabile doar pentru sine. Astfel, Nietzsche a plasat criteriul pentru bine şi rău în voinţa individului care se determină autonom, conform măsurii propriei sale puteri — totuşi cu preţul unei obligativităţi generale a acestei morale noi, ale cărei norme pot fi aduse doar la un singur numitor comun : devino ceea ce eşti tu — prin acceptarea lui „tu" (Nietzsche, 1966, vol. II, p. 479).

3.6.3.2. Teorii teleologice ale binelui

În cu totul alt mod decât teoriile deontologice, teoriile teleologice despre bine pleacă de la ideea că binele nu este imanent voinţei, ci este scopul care o transcende. Acest lucru vrea să însemne că ceva nu este bun pentru că este urmărit de o voinţă bună, ci că binele există ca bun independent de voinţa omenească, iar voinţa poate fi calificată doar atunci ca voinţă bună, când ea ţinteşte spre un astfel de bine. O astfel de teorie teleologică a binelui a fost dezvoltată, între alţii, de către Aristotel, de către utilitarişti şi de către filosofii valorii.

---

* Friedrich Nietzsche, *Despre genealogia moralei*, p. 31. (*n.tr.*)

Aristotel : binele şi fericirea

Chiar la începutul *Eticii nicomahice*, Aristotel se alătură definiţiei în uz : „«binele» este cel spre care aspiră toate." (1094 a)* Orice aspiraţie se remarcă prin faptul că ea intenţionează o realizare practică a unui bine, motiv pentru care Aristotel distinge două tipuri de scopuri şi feluri de bunuri corespunzătoare : pe de o parte, scopul îl poate reprezenta practica însăşi, atunci când o acţiune este realizată doar de dragul ei, cum se întâmplă în cazul filosofiei şi muzicii ; pe de altă parte însă, scopul poate fi şi acel bun de dragul căruia este realizată acţiunea : „... astfel, scopul medicinei este sănătatea, cel al artei construcţiilor navale corabia, cel al strategiei victoria, cel al economiei bunăstarea." (*ibidem*) După Aristotel, aceste din urmă scopuri, considerate în *polis* ca bune, pot fi ordonate potrivit unui demers clarificator într-o supraordonare şi subordonare ierarhică, în care întotdeauna scopul de dragul căruia este urmărit un alt scop are rangul mai înalt. Astfel, de pildă, scopul şelarului este să lucreze harnaşamente bune, scopul artei călăriei acela de a ne putea deplasa călare pe orice fel de teren, aceasta, iarăşi, slujeşte scopului artei războiului, cel de a apăra statul, printre altele, pe baza unei trupe călare mobile ; aceasta slujeşte la rândul ei scopului strategiei de a învinge duşmanul. După Aristotel, în vârful ierarhiei scopurilor stă un scop care nu mai este scop pentru altceva, la care se aspiră pentru el însuşi, el fiind astfel scopul ultim, cu privire la care sunt urmărite toate celelalte scopuri. Aristotel caracterizează acest scop final ca fiind binele suprem (*ibidem*), un bine deci care uneşte în sine tot ceea ce poate fi imaginat ca bun, dar care este totodată ceva ce se poate realiza prin practica umană. Aristotel se declară din nou de acord cu interpretarea uzuală a binelui suprem ca fiind „fericirea", dar problematizează diferitele concepţii despre esenţa fericirii, care este văzută cel mai adesea în plăcere, în prosperitate, în faimă, în sănătate şi bogăţie (1095 *a*). Binele omenesc suprem, în măsura în care este acel scop final spre care se îndreaptă implicit toate acţiunile omeneşti, trebuie să fie o formă de viaţă în întregime fericită. Dacă fericirea este binele omenesc cel mai înalt, de dragul căruia este năzuit tot ceea ce omul consideră ca un bun, şi dacă fericirea presupune o „virtute perfectă şi ... o viaţă la fel" (1100 *a*), atunci fericirea nu va putea să fie niciodată urmărită direct ca un scop în sine, ci se dovedeşte a fi năzuinţa ultimă pentru tot ceea ce se consideră a fi demn de urmărit. Această năzuinţă ultimă a fiecărei activităţi umane poate fi realizată numai indirect, prin preocuparea omului, în tot ceea ce face, pentru perfecţiune morală, respectiv pentru un caracter bun, şi prin faptul că speră să dea şi peste condiţii exterioare favorabile, care să-i permită o viaţă bună.

„Atunci, ce ne împiedică să-l numim fericit pe cel ce acţionează în conformitate cu virtutea perfectă şi, pe lângă aceasta, este înzestrat cu suficiente bunuri exterioare, şi nu numai pentru un timp, ci de-a lungul unei întregi vieţi împlinite ?" (1101 *a*)

În această determinare a binelui omenesc suprem, ca acel scop al tuturor scopurilor, care prezintă ca posibilă atingerea unei forme de viaţă pe deplin fericite şi împlinite, atât

---

* Citat după Aristotel, *Etica nicomahică* (trad. de Stella Petecel), Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988. (*n.tr.*)

din punct de vedere moral, cât şi din punct de vedere natural, Aristotel se apropie de teza susţinută de Platon în *Philebos*, conform căreia binele cel mai demn de dorit pentru oameni nu este realizat nici într-o viaţă dusă după principiile raţiunii pure, nici într-o viaţă dedicată exclusiv satsifacerii plăcerilor, ci doar într-un amestec al raţiunii şi plăcerii, în care raţiunii i se recunoaşte întâietatea faţă de plăcere (*v. Philebos* 18 *e* — 23 *b* ; 66 *a-d*).

Utilitarismul : binele şi utilitatea

Dacă la Aristotel centrul de greutate al teoriei sale teleologice despre bine, orientate eudemonist, cădea pe soliditatea morală sau pe virtutea cetăţeanului *polis*-ului, care îşi apropria toate scopurile recunoscute de cetate şi care, printr-o urmărire chibzuită a acestor scopuri, nu contribuie numai la fericirea lui, ci şi a comunităţii ca întreg, la utilitarişti accentul se deplasează spre binele general. Ei sunt interesaţi de cea mai mare fericire posibilă, pentru cel mai mare număr, şi astfel de maximizarea binelui pentru toţi. Acest bine — starea de bine optim pentru toţi, înţeleasă ca cea mai înaltă satisfacere posibilă a nevoilor cât mai multor oameni cu putinţă — depinde, potivit concepţiei utilitariste, nu de conştiinţa morală, de „voinţa bună" a celui ce acţionează, ci exclusiv de acţiunea sa şi de consecinţele acesteia. Consecinţele unei acţiuni, adică *utilitatea* ei pentru toţi cei afectaţi de ea, decid dacă este vorba de o faptă bună (moralmente justă) sau rea. În acest sens, John Stuart Mill defineşte în 1861 utilitarismul după cum urmează :

„Concepţia care acceptă ca fundament al moralei utilitatea sau principiul celei mai mari fericiri (*The greatest Happiness Principle*), susţine că acţiunile sunt corecte (*right*) în măsura în care ele tind să promoveze fericirea şi sunt incorecte (*wrong*) în măsura în care ele tind să producă inversul fericirii. Prin fericire se înţelege plăcerea şi absenţa durerii ; prin nefericire, durerea şi privarea de plăcere."*

Ecuaţia utilitaristă : binele = fericire = plăcere (respectiv bucurie) = utilitate obţinută prin acţiunea omenească, este fundamentul tuturor teoriilor utilitariste, oricât de diferite ar fi ele în rest. Norma maximizării utilităţii ridică totuşi o problemă care i-a preocupat mereu pe utilitarişti : problema cuantificării binelui. Jeremy Bentham era de părere că am putea determina utilitatea unei acţiuni în mod aritmetic, pe baza unui calcul al utilităţii, prin aflarea intensităţii, duratei, certitudinii, apropierii, consecinţelor potenţiale, purităţii şi extensiei fericirii la care ne putem aştepta de la o acţiune, scăzând din suma acestor valori ale fericirii suma valorilor estimate ale nefericirii.

„*Se vor aduna* cifrele care exprimă gradul tendinţei *bune* pe care o are o acţiune — şi anume, cu referire la fiecare individ pentru care tendinţa este în totalitate *bună* ; acelaşi lucru urmează să se facă şi cu referire la fiecare individ pentru care tendinţa este în totalitate *rea*. Se va face apoi *bilanţul*." (Bentham, 1975, p. 51)

---

* Citat după John Stuart Mill, *Utilitarismul*, (trad. de Valentin Mureşan), Bucureşti, Editura Alternative, 1994, p. 18. (*n.tr.*)

Mill a ridicat împotriva acestui calcul obiecţia că el ar considera cantitatea, nu şi calitatea fericirii. (Mill, 1976, p. 15)* În măsura în care există genuri superioare (de pildă, spirituale) şi inferioare de satisfacere a nevoilor, şi e mai bine să fii „o fiinţă umană nesatisfăcută decât un porc satisfăcut" (p. 18)**, este nevoie de un criteriu calitativ pentru precizarea a ceea ce este (mai mult sau mai puţin) bine. Mill recunoaşte în acest fel, în mod principial, că binele în sine nu poate fi obiectul unei probe.

„Demonstrarea faptului că ceva este bun nu poate fi făcută decât arătând că el e un mijloc în vederea a altceva ce se admite că e bun fără demonstraţie. Se demonstrează că arta medicală e bună prin aceea că ea asigură sănătatea ; dar cum e posibil să se demonstreze că sănătatea e bună ? Arta muzicii e bună din motivul, între altele, că produce plăcere ; dar ce demonstraţie se poate da faptului că plăcerea e bună ?" (Mill, 1976, p. 9)***

La Mill, în locul unei dovezi raţionale trece consensul „celor cu experienţă" (p. 20)****, al căror vot majoritar urmează să decidă ce plăcere trebuie preferată alteia, respectiv ce fel de fericire trebuie considerată ca fiind cea mai înaltă. Sunt consideraţi „experimentaţi" cei care cunosc de fiecare dată, din proprie trăire, ambele aspecte ale unei alternative, fiind în măsură, de aceea, să stabilească o scară de valori sau o ierarhie a binelui. Când Mill susţine totuşi că „singura dovadă pentru faptul că ceva este dezirabil" este „că oamenii îl râvnesc într-adevăr", ceea ce înseamnă că „fericirea este un bun" (Mill, 1976, p. 61) pentru că toţi oamenii râvnesc fericirea, el realizează în acest loc ceea ce Moore a numit eroarea naturalistă, în măsura în care el deduce dintr-o stare de lucruri un trebuie, dintr-o factualitate o normă, ceea ce este inadmisibil din punct de vedere logic. Faptul că ceva este valabil *de facto* nu este un motiv suficient pentru pretenţia că el trebuie să fie valabil. Ceva nu este bun doar pentru că toţi îl găsesc bun. În afară de aceasta, s-ar putea obiecta, împreună cu Kant, că ar fi absurd să oferi omului ceva ce el ar face deja tot timpul, conform naturii sale, respectiv să caute fericirea (*MdS*, A 13)*****. Ceva ce este nu poate deveni un imperativ, deoarece virtutea de a fi presupune că acel ceva (încă) nu este.

În timp ce utilitariştii clasici (Bentham, Mill şi alţii) au fost „utilitarişti ai acţiunii", reprezentanţii contemporani ai utilitarismului tind mai mult spre un „utilitarism al regulilor", potrivit căruia maximul de atins în ceea ce priveşte binele nu poate fi determinat pe baza consecinţelor acţiunilor singulare, ci pe baza regulilor cărora le pot fi subsumate acţiunile. Acţiunile singulare nu mai sunt verificate direct, în ceea ce priveşte calitatea lor de a fi bune, prin raportare la principiul utilităţii, ci prin regula pe care o urmează şi despre care este stabilit că, respectiv în ce măsură, promovează binele, John J.C. Smart încearcă să lămurească

---

* John Stuart Mill, *Utilitarismul*, p. 20. (*n.tr.*)

** *Ibidem*, p. 23. (*n.tr.*)

*** *Ibidem*, pp. 14–15. (*n.tr.*)

**** *Ibidem*, p. 25. (*n.tr.*)

***** Kant, *Metafizica moravurilor*. (*n.tr.*)

acest lucru prin exemplul artei navigaţiei (Smart, 1975, p. 127) : cum marinarul se foloseşte de datele din anuarul nautic pentru a-şi conduce în mod optim vasul şi în acest fel este scutit de calcule greoaie care consumă timp, tot aşa agentul care acţionează după regulile utilitariste recurge, pentru a acţiona bine, la norme şi reguli generale, a căror utilitate a fost deja dovedită prin referire la principiul utilităţii, scurtând astfel în favoarea sa un proces lung şi complicat de calculare a utilităţii. Cel care urmează în acţiunea sa o regulă, a cărei respectare de către toţi aduce fiecăruia un maximum de bine, acela acţionează bine.

„Dacă totuşi binele care urmează din încălcarea regulii este *in toto* mai mare decât binele care rezultă din respectarea ei, atunci trebuie să încălcăm regula, indiferent de faptul că binele care rezultă din respectarea regulii de către fiecare este mai mare, respectiv nu este mai mare decât binele care rezultă din respectarea ei de către *fiecare*" (Smart, 1975, p. 121).

Împotriva acestei teorii, caracterizate de către Smart ca „utilitarism extrem", el însuşi arată că este inconsecventă în măsura în care înţelege prin reguli doar reguli empirice, care pot fi considerate criterii ale acţiunii bune doar de la caz la caz — respectiv atunci când consecinţele acţiunii, ca urmare a respectării unei reguli, sunt cele mai bune. Smart pledează, dimpotrivă, pentru un „utilitarism moderat", conform căruia utilitatea unei acţiuni nu este determinată pe baza consecinţelor ei, ci prin aceea că ea poate fi înţeleasă ca un caz al unei reguli, a cărei utilitate maximă este general recunoscută. „În general vorbind, acţiunile trebuie verificate deci cu ajutorul regulilor, iar regulile cu ajutorul consecinţelor" (p. 122). Conform acestui model al utilitarismului moderat, nu mai este posibil, ca în cazul utilitarismului extrem, să fie încălcată o regulă într-un caz singular, dacă această acţiune ar avea rezultate mai bune decât una care respectă regula. Aceasta înseamnă : trebuie să urmăm regula, chiar dacă într-un caz particular rezultă de aici un folos foarte mic sau chiar nici unul.

O versiune asemănătoare a utilitarismului regulei este susţinută de către Richard B. Brandt în a sa „Teorie a unui cod moral ideal".

„Noi vrem ... să spunem că un cod moral este «ideal» atunci când valabilitatea sa ar produce într-o anumită societate cel puţin tot atât bine raportată la o persoană (suma binelui împărţită la numărul persoanelor) ca şi valabilitatea oricărui alt cod moral." (Brandt, 1975, p. 142)

Un astfel de cod moral ideal ar fi un sistem de reguli, a cărui cunoaştere şi respectare de către „cel puţin 90% dintre toţi maturii" (p. 143), aparţinând grupei în care este valabil, ar avea drept consecinţă cea mai mare fericire posibilă tocmai a acestei grupe. În mod corespunzător, toate acţiunile morale sunt determinate de către codul moral ideal, ceea ce înseamnă că „o acţiune este atunci şi numai atunci corectă, dacă nu este interzisă de către codul moral ideal pentru societatea în care el este valabil". (Brandt, 1975, p. 147)

Unul dintre cei mai cunoscuţi critici ai utilitarismului, care a fost el însuşi utilitarist în tinereţe, este John Rawls. Rawls a ajuns la concluzia că principiul utilităţii este nedrept, în măsura în care oferă maximizarea utilităţii medii ca fiind binele pur şi sim-

plu, fără a se ţine seamă de problematica apărută prin faptul că în determinarea utilităţii medii deosebirile adeseori considerabile dintre cei situaţi mai bine sau mai rău sunt nivelate, astfel încât o maximizare a utilităţii le revine adeseori doar celor care sunt oricum bine situaţi. Pentru a elimina această nedreptate şi pentru a avea grijă ca fiecăruia să-i revină partea sa, Rawls încearcă să lege principiul teleologic al utilităţii, raportat la acţiune, de principiul deontologic al dreptăţii, raportat la voinţă, astfel încât dreptatea să aibă întâietate faţă de bine (echivalat cu utilitatea). El dezvoltă în acest scop o abordare contractualistă, potrivit căreia principiile drepte, care ar putea emite pretenţia unei valabilităţi necondiţionate într-o societate, sunt stabilite în acelaşi fel în care oamenii s-ar fi pus de acord împreună, într-o fictivă situaţie originară, asupra regulilor de bază ale practicii lor, în cadrul unui discurs argumentativ. Dacă în starea primitivă se face abstracţie de tot ceea ce produce inegalitate între oameni — origine, înzestrare, statut social, relaţii economice etc. — şi dacă nici unul dintre participanţi nu ştie ce poziţie va ocupa în această postulată societate dreaptă, „perfect ordonată", atunci fiecare va aproba doar acele reguli, ca principii ale dreptăţii, care asigură faptul că şi în cazul în care el ar aparţine grupului celor mai dezavantajos situaţi, el ar mai vrea să trăiască în această societate. În condiţiile amintite ale stării primitive, toţi ar cădea de acord asupra următoarelor două principii fundamentale, ca principii ale dreptăţii, dintre care al doilea este valabil doar atunci când este satisfăcut primul :

„Primul principiu
Fiecare are acelaşi drept asupra celui mai cuprinzător sistem al aceloraşi libertăţi fundamentale, care este posibil pentru toţi.

Al doilea principiu
Inegalităţile sociale şi economice trebuie eliminate astfel :
a) ele trebuie să aducă celor mai puţin favorizaţi cel mai mare avantaj posibil, şi
b) ele trebuie legate de funcţii şi poziţii care să fie deschise tuturor, conform unei egalităţi loiale a şanselor." (Rawls, 1075, p. 336).

Rawls îşi construieşte apoi teoria despre bine pe baza unei teorii a dreptăţii, arătând că pluralitatea şi diversitatea concepţiilor despre bine, respectiv despre un lucru râvnit ca bun, sunt doar atunci justificate când au apărut din premisa recunoscută de toţi a unei libertăţi originare, egale pentru fiecare. Dacă fiecare îşi alege forma de viaţă, ca esenţă a ceea ce este bun pentru el, conform criteriului ambelor principii ale dreptăţii şi dacă este totodată asigurat că inegalităţile apărute în acest fel vor fi astfel din nou compensate, că sunt acceptate numai acele acţiuni al căror folos revine în primul rând celor mai prost situaţi, astfel că nu este acceptată nici o acţiune, oricât de mare ar fi utilitatea atinsă prin ea, care produce avantaje cu precădere celor mai bine situaţi şi produce avantaje celor oricum favorizaţi —, atunci ceea ce este drept se dovedeşte a fi bine şi ceea ce este bine, drept. „Putem spune, mai întâi, că într-o societate bine ordonată este într-adevăr bine pentru un om să fie un om bun (şi să aibă, în special, un simţ eficient al dreptăţii) ; şi, în al doilea rând, acest tip de societate este o societate bună" (Rawls, 1975, p. 626).

Filosofia valorilor : binele şi valorile

Dacă Rawls îşi desfăşoară critica asupra utilitarismului de pe o poziţie deontologică, acesta este criticat şi din interiorul propriei tabere teleologice, respectiv de către axiologi (Max Scheler, Nicolai Hartmann, Hans Reiner şi alţii). Aceştia stăruie asupra faptului că predicatele morale de bine şi rău nu-şi au originea într-o voinţă ce se determină pe sine, ci în valori propriu-zise şi valabile independent de voinţa omului, care constituie scopurile acţiunii omeneşti, contestând însă că valoarea utilităţii ar fi valoarea cea mai înaltă. Astfel, Max Scheler consideră în lucrarea sa *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik**, că greşeala utilitarismului constă în faptul că „el crede că oferă o teorie a binelui şi răului însuşi, în timp ce el oferă de fapt doar o teorie (adevărată) despre *aprecierea* şi *critica socială* a binelui şi răului" (Scheler, 1966, p. 188). Astfel, această critică ţinteşte să evidenţieze că utilitarismul a prezentat ceea ce e valabil în fapt drept valabilitate normativă. Scheler pleacă de la ideea „că există calităţi valorice *autentice* şi *adevărate*, care constituie un domeniu propriu de obiecte" (p. 37), dar că, totodată, acestea pot căpăta realitate empirică în bunuri. Valorile binelui şi răului sunt ca toate celelalte *valori „fenomene clare, ce pot fi simţite"* (p. 39), al căror rang este determinat de un act al preferării, respectiv al respingerii.

„Moral bun este actul de realizare a valorii, care, potrivit materiei sale valorice intenţionate, este în acord cu valoarea „preferată" şi este în dezacord cu cea „respinsă", rău însă este actul care, potrivit materiei sale valorice intenţionate, contrazice valoarea preferată şi este în acord cu valoarea respinsă." (Scheler, 1966, p. 47).

Concepţia teleologică despre bine a lui Scheler se întinde dincolo de etică şi de obiectul acesteia, persoana morală, asupra existenţei în ansamblu, şi se întâlneşte din nou cu teoriile metafizice atunci când declară că cel mai important enunţ din cartea sa îl constituie teza că „scopul final şi valoarea ultimă a acestui *întreg* univers s-ar măsura în cele din urmă exclusiv în raport cu existenţa pură (nu cu performanţa) şi cu cea mai desăvârşit posibilă calitate de a fi bună." (Scheler, 1966, p. 16).

Urmându-l pe Scheler, Nicolai Hartmann a accentuat şi mai mult în *Etica* sa, componenta metafizică şi a descris actul intenţional al valorizării ca o participare la imperiul ideal al valorilor. În sfârşit, Hans Reiner scrie în unica sa lucrare despre *Bine şi Rău* :

„Scopul dorinţelor şi acţiunilor noastre este mereu fie atingerea şi asigurarea realităţii valorilor, fie împiedicarea sau îndepărtarea realităţii nonvalorilor." (Reiner, 1965, p. 12).

În mod corespunzător, pentru Reiner, binele moral constă în faptul că „noi producem consecinţe în raport cu cerinţele impuse de valori cu semnificaţie obiectivă, în timp ce răul constă, dimpotrivă, din faptul că acţionăm împotriva acestor cerinţe" (p. 25).

---

* Formalismul în etică şi etica materială a valorilor. Încercare de fundamentare a unui personalism etic, 1916. (*n.tr.*)

Problema fundamentală a tuturor teoriilor teleologice despre bine — indiferent dacă sunt de orientare eudemonistă, utilitaristă sau axiologică — este reprezentată de faptul că ele nu reuşesc, în cele din urmă, să întemeieze un criteriu moral normativ. Aristotel presupune pur şi simplu valabilitatea scopurilor recunoscute ca bune în cetate. Utilitarismul, care se sprijină pe *common sense* (simţul comun, *n.tr.*), vede binele în ceea ce majoritatea consideră că este folositor, fără a putea demonstra valabilitatea *necondiţionată* a principiului utilităţii, recunoscut în fapt. Axiologii care recurg la un cosmos valoric în sine, ca prototip al binelui, înţeleg valorile, ce-i drept, ca norme ; deoarece însă originea valorilor şi, prin aceasta, normativitatea lor rămân în întuneric, nu se poate răspunde nici la întrebarea cum poate o valoare în sine să devină valoare pentru noi. De aici rezultă că o teorie teleologică a binelui nu poate funcţiona fără o teorie deontologică, în măsura în care o determinare normativă a binelui este posibilă numai în concordanţă cu autodeterminarea unei voinţe autonome, mijlocită intersubiectiv, care în mod obligatoriu stabileşte mai întâi ce poate fi considerat ca bun din punct de vedere moral. În cele din urmă, scopurile acţiunii nu pot fi afirmate ca bune nici doar pentru că sunt urmărite de către mulţi, nici pentru că sunt bune în sine sau datorită consecinţelor lor ; ele trebuie să se califice ca atare mai curând în orizontul unei voinţe care deschide în mod originar dimensiunile normativităţii, pentru a putea fi considerate pe drept ca bune.

3.6.3.3. **Fundamentarea ontologică a binelui moral**

Hans Jonas a încercat să unească punctul de vedere deontologic cu cel teleologic, prin „întemeierea „binelui" sau a „valorii" în existenţă" (Jonas, 1979, p. 153). Dacă în natură sunt proiectate scopuri resimţite de către om ca „pretenţie a unui bine în sine la propria sa realitate" (*idem*), atunci această constituţie teleologică a existenţei îl obligă pe om la afirmarea necondiţionată a tot ceea ce are viaţă. „Binele necondiţionat cere să devină scop ... Noi suntem datori să-i asigurăm binelui ceea ce este al lui" (Jonas, 1979, p. 61). Responsabilitatea născută de aici pentru ceea ce trebuie pur şi simplu să fie (*Seinsollende*) este principiul unei etici a viitorului, care nu se mai orientează nici în funcţie de imagini idealiste despre om, nici în funcţie de producţii escatologice utopice, ci după realitatea în fapt (*Faktizität*) a omului dăruit cu „capacitatea de a fi bun *sau* rău" (p. 385), care urmează să fie condus cu ajutorul unei „euristici a fricii" (p. 63 şi urm.) spre reflecţia asupra primejdiilor generate prin tehnică. Într-o situaţie în care se află în joc omenirea şi existenţa ei viitoare, Jonas pledează nu pentru căutarea a ceea ce este cel mai bine pentru toţi, ci pentru căutarea strategiilor de împiedicare a ceea ce este cel mai rău, căci : „se poate trăi fără binele suprem, dar nu cu răul suprem" (p. 79). În acest sens, Jonas cere în versiunea sa asupra imperativului categoric : „Nu pune în primejdie condiţiile pentru menţinerea indefinită a omenirii pe Pământ" (p. 36).

Pe de o parte, binele are pentru Jonas o rădăcină ontologică în structură teleologică a existenţei şi, pe de altă parte, el este ancorat din punct de vedere moral în responsabilitatea omului modern, conştient de primejdiile care-l ameninţă. Dacă este posibil să se

atribuie naturii finalitate, ca un bine în sine, aceasta este o problemă deschisă. După cum a arătat Kant în a doua parte a *Criticii puterii de judecare** (*v.* par. 77), conceptul unei teleologii naturale presupune ipoteza unui intelect divin, întrucât natura nu poate fi înţeleasă ca subiect ce îşi propune sieşi scopuri. În acest sens, etica este întemeiată pe premise religioase, pe care nu fiecare este dispus să le recunoască.

3.6.3.4. Critica binelui moral

În cazul a două tipuri contemporane de teorie etică normativă iese în evidenţă faptul că ele se descurcă în lipsa unei noţiuni a binelui, iar acest lucru nu este o întâmplare. E vorba, pe de o parte, de etica marxistă şi, pe de altă parte, de etica discursului.

Etica marxistă : binele ca esenţă a moralei burgheze

În *Kleines Wörterbuch der Marxistisch-Leninistischen Philosophie*** „binele" nu este un cuvânt-cheie, deoarece nu se raportează la baza economică, ci la suprastructură, lipsită de obiect în teoria societăţii fără clase. Deja Friedrich Engels polemizează în al său *Anti-Dühring* împotriva valabilităţii eterne a adevărului şi a moralei.

„Dacă deja cu adevărul şi eroarea nu am reuşit să facem mare scofală, cu atât mai puţin cu binele şi răul [...] De la popor la popor, de la epocă la epocă, concepţiile despre bine şi rău s-au schimbat atât de mult, încât ele sunt adeseori aproape reciproc contradictorii." (Engels, 1976, p. 35)***.

După Engels, „adevărata morală omenească" (p. 36) a proletariatului nu mai are nevoie de noţiunile de bine şi de rău, deoarece într-o societate în care toţi oamenii sunt în egală măsură proprietari ai mijloacelor de producţie, nu i se mai poate impune nimănui să facă „binele" sau să nu facă „răul". Normele moralei noi, comuniste, se află dincolo de concepţiile despre bine şi rău, care se găsesc, după Alexander F. Schischkin, la baza „moralei făţarnice a vechii societăţi bazate pe exploatare" (Schischkin, 1964, p. 46), şi exprimă concepţia despre sine a unei societăţi eliberate de orice constrângeri cetăţeneşti, religioase şi filosofice, în care sunt abolite toate deosebirile de clasă. Totuşi, în etica marxistă este trecut cu vederea faptul că noţiunile de bine şi de rău nu sunt câtuşi de puţin legate de o anumită morală, ci ordonează, în calitate de categorii etice independente din punct de vedere moral, o variată practică a demnităţii umane, corespunzătoare fiecărei conştiinţe de sine istorice, astfel încât şi morala societăţii fără clase este bazată pe o reprezentare despre bine, care se ascunde în spatele noţiunilor proletariat, comunism, socialism ş.a.

---

* Cf. *Critica facultăţii de judecare* (trad. de Vasile Dem. Zamfirescu şi Alex. Surdu), Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981. (*n.tr.*)

** *Mic lexicon al filosofiei marxist-leniniste.* (*n.tr.*)

*** *V.* Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în : Marx-Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Editura Politică, 1964, p. 91. (*n.tr.*)

Etica discursului : binele ca o calitate iraţională a voinţei

În teoria etică a discursului, aşa cum a fost ea dezvoltată mai ales de către Karl-Otto Apel şi Jürgen Habermas, noţiunea de bine nu mai are iarăşi nici un rol, deoarece în cadrul unei teorii a întemeierii raţionale a normelor nu mai este loc pentru ea. Apel mai recurge încă, ce-i drept, la noţiunea „voinţei bune", în sensul „unui angajament, care nu poate fi demonstrat şi care poate fi numit, în această măsură, «iraţional»" (Apel, 1973, p. 412) ; dar el exclude problematica deciziei libere pentru bine sau rău, ca fiind „metafizică", din domeniul de sarcini al unei întemeieri normative, „transcendental pragmatice"[3], care dezvoltă „condiţiile ultime ale posibilităţii argumentării discursive" (Apel, 1976, p. 16), pentru a realiza o „întemeiere ultimă a normelor etice prin reflecţia asupra condiţiilor normative ale comunicării, care sunt performativ evidente în discursul argumentativ" (Apel, 1979, p. 34). Pentru Apel, ca şi pentru Habermas (1971, 1973), „întrebarea referitoare la normele acţiunii *bune* — adică a celei etic justificate — nu poate primi un răspuns altfel decât prin recurs la acele norme de bază, care trebuie să fie deja permanent recunoscute în discursul argumentativ" (Apel, 1979, p. 35), anume la normele situaţiei ideale de vorbire (*v.* Habermas, 1971, p. 136 şi urm.), adică ale comunităţii comunicaţionale ideale (Apel, 1973, p. 431), care întemeiază şi înlocuieşte prin aceasta noţiunea de bine.

Note

[1] Ce-i drept, Platon a afirmat deja în *Timaios* despre creatorul lumii că ar fi „cel mai bun dintre toţi întemeietorii" şi că ar fi produs cu ochii la idei cea mai frumoasă lume (*v. Timaios* 29 *a*), fără a pune totuşi această teză în corelaţie cu problema răului.

[2] A.N. Whitehead reprezintă în filosofia actuală evident o excepţie, deoarece în cadrul modelului său cosmologic procesual nu numai că formulează un sistem metafizic integral, dar reduce binele şi răul moral la eficienţa limitată a naturii divine „superiective" (*v.* Maassen, 1988). Totodată, principiile organologice elaborate de către Whitehead în *Process and Reality* (1929) nu sunt tematizate în acelaşi timp ca momente structurale ale libertăţii.

[3] Apel, 1973 a, pp. 13—43, p. 39 şi urm., p. 42. Vezi în acest sens replica lui Krings 1979, p. 370 ; „O slăbiciune serioasă a pragmaticii limbajului mi se pare că rezidă în faptul că ea trebuie să se resemneze în raport cu răul, adică faţă de negarea normelor etice fundamentale. Nu poate exista nici un argument pe care comunitatea bazată pe discurs l-ar putea ridica împotriva răului, întrucât potrivit întemeierii lingvistic-pragmatice, orice argument are ca premisă tocmai comunitatea bazată pe discurs. Ca alternativă rămâne fie decizia de a-l părăsi pe cel care acţionează rău, adică de a-l exclude din societate, fie de a folosi (spre binele lui) constrângerea."

Bibliografie citată

APEL, K.-O., 1973 : *Das Apriori der Kommunikationsgemeischaft = Transformation der Philosophie*, Vol. II. Frankfurt/M.

— 1976: „Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen", în *Idem* : *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt/M., pp. 10–73.

— 1979 : „Warum transzendentale Sprachpragmatik ?"; în : BAUMGARTNER 1979, pp. 13–43.

ARISTOTEL, *Metaphysik (Met.)*. Citare după traducerea lui H. Bonitz, Reinbek bei Hamburg, 1966.

— *Nicomachische Ethik* (*NE*). Citare după traducerea lui F. DIRLMEIER, Darmstadt, 1969.

— *Physik*. Citare după traducerea lui F. WAGNER, Darmstadt, 1967.
AYER, A.J., 1970: „Kritik der Ethik und Theologie"; în *Sprache, Wahrheit und Logik*, Stuttgart, pp. 135–159.
BAUMGARTNER, H.M. (ed.) 1979: *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens*, Freiburg/München.
BENTHAM, J., 1975: *Eine Einführung in die Prinzipien der Gesetzgebung und der Moral*; în HÖFFE 1975, pp. 35–58.
BIRNBACHER, D./HOERSTER, N., (ed.) 1976 :*Texte zur Ethik*, München.
BRANDT, R.B., 1975 : *Einige Vorzüge einer bestimmten Form des Regelutilitarismus*; în HÖFFE 1975, pp. 133–162.
BUHR, M./KOSING, A., 1979: *Kleines Wörterbuch der Marxistisch-Leninistinschen Philosophie*, ed. a 4-a. Opladen.
ENGELS, F., , 1976 : *Anti-Dühring*; în : Birnbacher/Hoester 1976, pp. 31–36.
HABERMAS, J., 1973 : „Wahrheitstheorien"; în FAHRENBACH, H. (ed.) (1973) : *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schultz. Pfullingen*, pp. 211—265.
— 1971: „Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz"; în HABERMAS/LUHMANN, N. 1971 : *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt/M., pp. 101–141
HARE, R.M., 1972: *Die Sprache der Moral*, Frankfurt/M.
HARTMANN, N., 1926: *Ethik*, Berlin/Leipzig.
HEGEL, G.W.F.,1928 : *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte/Vorlesungen über die Philosophie der Religion*; în : „Sämtliche Werke", ed. de H. GLOCKNER, Vol. 11, Stuttgart.
HÖFFE, O., (ed.) 1975: *Einführung in die utilitaristische Ethik*, München.
JONAS, H. 1979: *Das prinzip Verantwortung. Versus einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M.
KANT I., 1979: *Grundlegund zur Metaphysik der Sitten*. Akademieausgabe, vol. IV, Berlin, 1911.
— *Metaphysik der Sitten* (*MdS*). Citare după ediția Weischedel, Darmstadt.
— *Kritik der praktischen Vernunft* (*KdpV*). Citare după ediția Felix-Meiner, Hamburg, 1967.
— *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*), Hamburg, 1913.
KATZ, J.J., 1969: *Die Philosophie der Sprache*, Frankfurt/M.
KIERKEGAARD, S., 1957 : *Entweder-Oder*; în „Gesammelte Werke", ed. de E. Hirsch, Düsseldorf.
KRINGS, H., 1979 : „Die Grenzen der Traszendentalpragmatik"; în Baumgartner, 1979, pp. 248–378.
LEIBNIZ, G.W., 1956: *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, Hamburg.
MAASSEN, H., 1988: *Gott, das Gute und das Böse in der Philosophie A.N.Whiteheads,* Frankfurt/M.
MILL, J.St., 1976: *Der Utilitarismus*, Stuttgart.
MOORE, G.E., 1970: *Principia Ethica*, Stuttgart.
— 1975 : *Grundprobleme der Ethik*, München.
NIETZSCHE, F., 1966: *Also sprach Zarathustra. Genealogie der Moral. Jenseits von Gut und Böse*, München (Schechta-Ausgabe. 3 vol.).
NOWELL-SMITH, P.h., 1969: *Ethics*, Londra.
PLATON / *Phaidon — Philebos — Politeia — Timaios* (citare după paginarea Stephanus în traducerea lui Schleiermacher, 6. vol., Reinbek bei Hamburg, 1957—1959.
PATZIG, G., 1971: *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen.
RAWLS, J., 1975: *Eine theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.
REINER, H., 1965: *Gut und Böse — Ursprung und Wesen der sittlichen Grundunterscheidungen*, Freiburg i. Br.
ROSS, W.D., 1960: *Foundations of Ethics*, Oxford.
SCHELER, 1966: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik — Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Berna/München.
SCHELLING, F.W.J., 1860 : „Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände"; în *Sämtliche Werke*, ed. de K.F.A.
SCHELLING. Vol. I, 7, Stuttgart/Augsburg, pp. 331–416.

SCHISCHKIN, A.F., 1964: *Grandlagen der marxistischen Ethik,* Berlin.
SMART, J.J.C., 1975 : „Extremer und eingeschränkter Utilitarismus"; în HÖFFE 1975, pp. 121–132.
STEVENSON, Ch. L., 1968: *Ethics and Language*, New Haven/Londra.
TOMA DIN AQUINO, 1966: „De veritate", în *Opera omnia.* Editio Leonia, Vol. 22, Roma.
TOULMIN, St. E., 1960: *An examination of the place of Reason in Ethics*, Cambridge.
WELLMAN, C., 1961: *The Language of Ethics,* Cambridge (Mass.).
WHITEHEAD, A.N., 1979: *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt/M.
v. WRIGHT, G.H., 1964: *The Varieties of Goodness*, Aberdeen.

Bibliografie suplimentară

DÜSING, K., 1971: „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie" ; în *Kant-Studien* 62/1971, p. 5 şi urm.
FERBER, R., 1984: *Platons Idee des Guten*, St. Augustin.
HEINEKAMP, A., 1969: *Das Problema des Guten bei Leibniz*, Bonn.
KASTIL, A., 1900: *Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas,* Viena.
KUHN, H., 1962: *Das Sein und das Gute*, München.
LOTZ, J.B., 1938: *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms „Ens et bonum convertuntur"*, Padeborn.
NINK, C., 1955: *Metaphysik des sittlich Guten*.
PIEPER, J., 1983: *Die Wirklichkeit und das Gute*. Ed. a 8-a, München.
PLACK, A., 1967: *Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschanden Moral*, München.
RIEDINGER, M., 1984: *Das Wort „gut" in der angelsächsischen Metaethik*, Freiburg/München.
SCHWEMMER, O., 1975 : „Ethik"; în Lorenzen, P./Schwemmer, O., *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim/Viena/Zürich, 1975.
SIEWERT, G., 1959: *Die Freiheit und das Gute*.
SZCZESNY, G., 1972: *Das sogenannte Gute. Vom Unvermögen der Ideologen*. Ed. a 4-a, Hamburg.

Ulrich Steinvorth

3.7. Dreptatea

3.7.1. Dreptate şi morală sau obiectul unei teorii a dreptăţii

3.7.1.1. Condiţia specială a dreptăţii

Filosofii care au încercat să clarifice regulile acţiunii omeneşti au atribuit dreptăţii, cu tot mai multă vigoare, o condiţie specială în raport cu celelalte virtuţi. Platon include dreptatea în rândul celor patru virtuţi care urmau să determine teoria tradiţională a moralei, în calitatea lor de patru virtuţi cardinale — înţelepciunea, curajul, chibzuinţa (sau mai bine zis modestia) şi dreptatea — o distinge însă pe cea din urmă ca fiind acea virtute prin care *polis*-ul, în întregul său, participă la virtute. În timp ce primele trei sunt doar virtuţile indivizilor din diferite straturi ale *polis*-ului, dreptatea este atât virtutea *polis*-ului, cât şi a cetăţenilor săi, ocupându-se de acordul just între celelalte trei şi sintetizându-le.*

În esenţă, aceeaşi interpretare o întâlnim la Aristotel, chiar dacă într-o formă abstractă, în distincţia pe care el o face între dreptatea în sens general — prin care este înţeleasă virtutea desăvârşită sau sinteza tuturor virtuţilor, chiar dacă, după cum specifică el, numai a virtuţilor care ţin de comportamentul faţă de ceilalţi — şi dreptatea în sens particular, prin care ea este distinsă de alte virtuţi (ale comportamentului faţă de alţii), ca virtute care are de-a face cu legea şi cu egalitatea sau loialitatea (***Fairness***).** La Platon dreptatea în sens general corespunde rolului dreptăţii de a armoniza primele trei virtuţi cardinale, iar, după Platon, dreptatea, în sens particular pentru ceea ce o distinge de primele trei virtuţi cardinale.

3.7. Dreptatea

3.7.1. Dreptate şi morală sau obiectul unei teorii a dreptăţii
3.7.1.1. Condiţia specială a dreptăţii
3.7.1.2. Diferenţierea între dreptate şi morală
3.7.1.3. Dreptate şi morală la Platon şi Pavel
3.7.1.4. Precizări conceptuale
3.7.2. Ce anume avem dreptul să ne impunem unii altora în mod reciproc
3.7.2.1. Puncte de vedere după care pot fi clasificate teoriile despre dreptate
3.7.2.2. Cele două concepţii privind domeniile de aplicare ale regulilor dreptăţii
3.7.3. De ce avem dreptul să impunem dreptatea?
3.7.3.1. Diferenţierea problemei
3.7.3.2. Obligativitatea regulilor: regulile de joc şi eticheta
3.7.4. Statul sau cum poate fi impusă dreptatea
3.7.4.1. Poate statul să impună dreptatea?
3.7.4.2. Teoria şi practica separaţiei puterilor

---

* Platon, *Republica*, în *Opere*, vol. V, trad de Andrei Cornea, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, 431 *c*–432 *b*, p. 214. (*n.tr.*)

** Aristotel, *Etica Nicomahică*, trad. de Stella Petecel, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1988, 1129 b 26, 1130 *b* 1–15, p. 105 şi p. 108. (*n.tr.*)

Această dublă semnificaţie a dreptăţii, care-i atestă locul special între celelalte virtuţi, se menţine până în epoca modernă, dar este complicată prin adăugarea tradiţiei iudeo-creştine, în cadrul căreia se face distincţia dintre dreptatea spirituală (sau „evanghelică", la Luther) şi dreptatea celor patru virtuţi cardinale, ca virtuţi civile sau cetăţeneşti.[1] La Hobbes şi Locke dreptatea are un înţeles în cele din urmă factic, iar la Hume şi Kant, în sensul restrâns şi nespiritual, ea este echivalată cu dreptul natural, conform semnificaţiei ei legale sau juridice, care apare deja la Platon şi la Aristotel. Hume opune dreptatea, ca *„artificial virtue"*, celor mai multe virtuţi, considerate *„natural virtues"** iar Kant distinge încă mai tranşant în *Metafizica moravurilor* între teoria virtuţii şi cea a dreptului (*Tugend- und Rechtslehre*) şi, de asemenea, corespunzător acestei distincţii, între ceea ce aparţine moralei sau moravurilor şi ceea ce aparţine domeniului legal sau juridic. (Imm. Kant, *Metaphysik der Sitten = MS / Metafizica moravurilor*, *Einleitung = Mm*/Introducere, III). Dreptatea nu mai este considerată ca însumare a tuturor celorlalte virtuţi; dar pentru că ea este opusă tuturor celorlalte virtuţi, ca un fel special de a fi virtuos, poziţia ei specială a devenit încă şi mai evidentă.

3.7.1.2. Diferenţierea între dreptate şi morală

Istoria europeană a ideilor demonstrează deci o tendinţă spre o diferenţiere mai netă între dreptate şi celelalte virtuţi, diferenţiere care necesită o explicaţie. Kant, ca punct final provizoriu şi maxim al acestei istorii, pare să ofere explicaţia în caracterizarea pe care o face dreptului. Dreptul pe care îl caracterizează Kant nu este dreptul pozitiv al unui anumit stat, ci dreptul natural sau ideea dreptăţii, în funcţie de care, potrivit concepţiei tradiţionale, ar trebui să se orienteze dreptul pozitiv al statelor, negarea lui fiind semnul distinctiv al pozitivismului juridic. Acest drept este „legat de permisiunea de a constrânge". (Imm. Kant, MS, *Einleitung in die Rechtslehre*, § D) Această caracterizare permite o deosebire formală a dreptăţii faţă de morala în sens restrâns (din sfera căreia dreptatea nu face parte); încălcarea sau ameninţarea cu încălcarea unei reguli, care determina caracterul *drept* al unei acţiuni — a unui individ, grupe sau instituţii — dă tuturor sau doar anumitor indivizi dreptul de a impune prin forţă respectarea unei reguli; violarea unei reguli *morale* în sens restrâns nu conferă un astfel de drept.

Această deosebire permite înţelegerea caracterului deosebit al dreptăţii în raport cu restul moralei, ca expresie a unei diferenţieri în practica socială şi în înţelegerea comună a acţiunii omeneşti sau a comportamentului. Este o diferenţiere potrivit căreia ceea ce este interzis şi ceea ce nu este interzis, adică permis, nu sunt doar opuse, ci două feluri de interdicţii diferite: pe de o parte, interdicţia a cărei nerespectare poate fi şi trebuie în mod obişnuit împiedicată sau pedepsită prin forţă fizică, constrângere fizică sau prin intermediul altor sancţiuni, aplicate de către alţii celui ce violează regula sau aplicate de către el însuşi (în cazul violării tabu-urilor); nu este vorba însă de o hotărâre proprie, ci de supunerea faţă

* D. Hume, *Treatise* 3, pp. 2–3; *Enquiry*, § 139 şi urm. (*n.tr.*)

de ceva care este astăzi pentru noi o convenţie sau o lege, dar nu un principiu de acţiune pe care l-am ales. Pe de altă parte, este vorba numai de ceea ce este interzis doar din punct de vedere „moral", a cărui înfăptuire nu are voie să fie împiedicată sau pedepsită cu forţa, deoarece agentul însuşi trebuie să împiedice o astfel de acţiune din decizie proprie şi prin convingere.

Această diferenţiere se împleteşte cu dezvoltarea unei societăţi în care unii membri (sau, într-o situaţie idealizată, chiar toţi) deţin o anumită autonomie, în sensul că pot rezolva anumite conflicte nu conform unor convenţii, ci prin decizia proprie asupra anumitor scopuri sau principii care permit rezolvarea conflictului. Opoziţia dintre caracterul convenţional al unei decizii conforme unei reguli constrângătoare şi caracterul autonom al unei decizii care urmează regulile unei morale alese mai poate fi observată şi în cazul unor tipuri de utilizare a noţiunii de dreptate, ce sunt vii şi astăzi, în cadrul cărora dreptatea şi morala îşi sunt opuse una celeilalte. La această situaţie se referă Hume atunci când numeşte dreptatea, spre deosebire de *„natural virtues"*, ca fiind *„cautious, jealous virtue"* (*Enquiry*, § 145); acest lucru devine şi mai clar atunci când se vorbeşte despre dreptatea fariseilor, în opoziţie cu o morală care îşi are originea în credinţa, moravurile sau dreptatea creştine, diferite de cele ale *Vechiului Testament* (*Galateni*, 3, p. 10).

3.7.1.3. **Dreptate şi morală la Platon şi Pavel**

Deosebirea dintre dreptate şi morală în sens restrâns s-a impus doar într-un mod confuz, lucru firesc de aşteptat în cazul unui proces care revoluţionează în acelaşi timp, atât de profund, psihicul uman şi societatea. Socrate şi Platon, în rădăcina grecească a tradiţiei europene, Iisus şi Pavel în cea iudaică, au descoperit şi au făcut apel la capacitatea oamenilor de a-şi stabili reguli ale acţiunii în mod individual, indiferent de convenţii tradiţionale (o descoperire ce a reprezentat totodată descoperirea sau naşterea sinelui). Ei nu au mai socotit noul tip de acţiune morală ca o completare sau o diferenţiere a formelor convenţionale de acţiune anterioare, ci ca o formă de viaţă care excludea tipurile anterioare de acţiune. Platon şi Pavel înţeleg noul tip de acţiune descoperit ca dreptatea propriu-zisă şi identifică ceea ce după Kant, reprezintă, în cele din urmă, legalitatea şi moralitatea. Astfel, Platon echivalează legalitatea sau sistemul regulilor cu caracter constrângător cu moralitatea, iar Pavel în mod invers, moralitatea sau sistemul regulilor pe care le-am ales cu legalitatea.

Platon consideră *polis*-ul după modelul psihicului uman: de-abia acest lucru îi permite să studieze dreptatea, care este şi pentru el o virtute şi, de aceea, în primul rând o caracteristică a omului, în cadrul modelului unei cetăţi ce urmează să fie întemeiată.* El deosebeşte funcţiile *polis*-ului, conform împărţirii triadice pe care o face psihicului, în intelect, emotivitate şi senzualitate şi înţelege legile cetăţii ca principii raţionale de acţiune, pe care un individ şi le impune sie însuşi, adică poftelor şi emoţiilor sale. Platon recunoaşte că un individ

---

* Platon , *Republica*, ed. cit.,1130 *b* 30, p. 134. (*n.tr.*)

poate ajunge la autonomie şi la un caracter moral numai în măsura în care îşi supune în totalitate şi în mod deplin viaţa, acţiunea, gândirea şi simţirea principiilor pe care le alege. Ca urmare a echivalării dreptăţii şi moralei, Platon pretinde însă regulilor dreptăţii şi legilor *polis*-ului să determine, de asemenea, în totalitate şi în mod deplin viaţa membrilor societăţii, în întreaga lor gândire, acţiune şi simţire. El ignoră faptul că regulile pot procura doar atunci împlinirea personalităţii şi starea de libertate, dacă sunt alese de către individ în mod liber sau cu acceptare lăuntrică. Dacă, dimpotrivă, ele sunt impuse, ceea ce trebuie să fie posibil în cazul regulilor dreptăţii, şi dacă ele urmează să determine totuşi în întregime viaţa, atunci ele vor face din societatea în care sunt valabile o societate totalitară.

Pavel, dimpotrivă, care nu este preocupat ca Platon de polis, ci de moralitate sau de ascultarea faţă de legi, susţinută de acceptarea lăuntrică, interpretează ceea ce este moral ca fiind ordinea unui suflet (*psyché*) care-şi cucereşte libertatea prin recunoaşterea unei legi, în acelaşi fel în care un cetăţean roman îşi câştigă privilegiile prin supunerea de bunăvoie faţă de autoritate. Pavel ar vrea să arate că intimitatea, printre ai cărei primi descoperitori, în căutarea unei mai bune organizări sociale, se numără Platon, nu este doar ceva privat şi limitat în ceea ce priveşte eficienţa şi realitatea; pentru comparaţie, el apelează la dreptatea şi legalitatea recunoscute public, pentru a distinge moralitatea intimităţii, în calitate de dreptate unică şi propriu-zisă. Consecinţa echivalării dreptăţii cu morala la Platon este sfârşitul individului sau sinelui tocmai descoperit în totalitarismul social; consecinţa echivalării moralei cu dreptatea la Pavel este dizolvarea sau devalorizarea unui sistem social de reguli printr-o morală sau religie individuală a interiorităţii.

3.7.1.4. **Precizări conceptuale**

Nu este cazul să analizăm aici dacă ar trebui să recunoaştem în practică, în opoziţie cu Platon şi Pavel, în acelaşi timp reguli ale dreptăţii (ce pot fi impuse) şi reguli ale moralei (ce sunt alese); ar trebui să dispunem totuşi în teorie de destule noţiuni diferenţiate, pentru a putea discuta în genere despre practică. De aceea, este recomandabilă preluarea diferenţierii conceptuale dintre dreptate şi morală, aşa cum s-a impus ea de la Platon până la Kant. Trebuie să ne fie în orice caz clar faptul că în utilizarea cotidiană, noţiunea de dreptate este folosită, adeseori, şi atunci când nu este luată în consideraţie o impunere sau o sancţiune, în raport cu ceea ce este considerat drept.

În cadrul unei teorii, ***dreptatea*** ar trebui să fie înţeleasă, de aceea, ca esenţă a unor astfel de reguli de acţiune, a căror respectare poate fi şi trebuie impusă, de regulă, prin forţă sau prin intermediul sancţiunilor sociale similare, iar ***morala*** (în sens restrâns), ca esenţă a acelor reguli ale acţiunii a căror respectare nu are voie să fie impusă.

Încă două observaţii privind deosebirea dintre ceea ce este drept şi ceea ce este moral:

1. Ne-am putea aştepta ca regulile dreptăţii să ridice mai puţine pretenţii decât regulile moralei, deoarece violarea lor poate fi împiedicată prin forţă. Dar acel mai mult pe care îl pretind regulile morale nu trebuie să constea doar în conştiinţă, după cum considera Kant, datorită orientării sale conform tradiţiei paulină. Kant numea legalitatea „concordanţa sau neconcordanţa unei acţiuni cu legea, fără luarea în considerare a motivelor acesteia", iar

moralitatea un mod de acţiune „în care ideea datoriei bazate pe lege este totodată motorul acţiunii." (Imm. Kant, *MS, Einleitung*, III). Dar nu ar trebui să excludem de la început:

(a) că nu există „morala", ci morale diferite;

(b) că o morală distinctă de dreptate nu pretinde doar o convingere, ci şi, din punct de vedere al conţinutului, altceva, poate chiar ceva incompatibil cu dreptatea.

Punctul de vedere (a) este susţinut de altfel de autori care disting între o „noţiune minimală" sau o „interpretare minimală" a moralei sau, pur şi simplu, între „morala minimală", obligatorie pentru toţi şi care poate fi impusă tuturor, şi o morală individuală sau a idealurilor personale (cf. Strawson, 1974). Punctul de vedere (b) şi-a aflat cel mai influent susţinător în pluralismul valoric al lui Max Weber (*v.* Weber, 1919, p. 328 şi urm.).

2. În ce sens sau în ce condiţii indivizii au dreptul să-şi impună reciproc respectarea regulilor dreptăţii trebuie să rămână o chestiune încă deschisă.

Determinarea dreptăţii ca sumă a regulilor de acţiune a căror respectare poate fi şi trebuie să fie impusă este desigur doar formală şi nu ne spune încă nimic despre conţinutul lor sau despre ceea ce poate fi impus. Ea permite însă o formulare mai exactă şi o clasificare a sarcinilor unei teorii a dreptăţii, care sunt următoarele:

1. să precizeze *ce anume* cer regulile dreptăţii să se înfăptuiască şi ce nu sau ce poate şi trebuie să fie impus în mod reciproc (*v.* subcap. 3.7.2);
2. să întemeieze şi să justifice *de ce* (a) trebuie respectate regulile dreptăţii, (b) şi de ce putem impune respectarea lor (*v.* subcap. 3.7.3);
3. să clarifice *cum* sau în ce condiţii indivizii pot şi trebuie să-şi impună reciproc respectarea regulilor dreptăţii sau cum poate fi impusă dreptatea (*v.* subcap. 3.7.4).

3.7.2. Ce anume avem dreptul să ne impunem unii altora în mod reciproc

3.7.2.1. Puncte de vedere după care pot fi clasificate teoriile despre dreptate

Teoriile despre dreptate au fost clasificate şi denumite de către proprii adepţi, precum şi de către alţii, în primul rând din perspectiva justificării sau întemeierii: teoriile *dreptului natural,* întrucât consideră că regulile de drept au o întemeiere naturală[2]; *teoriile utilitariste* despre dreptate, deoarece văd justificarea regulilor dreptăţii prin beneficiul pe care îl aduce societăţii respectarea lor; teoriile *dreptului pozitiv*, datorită tezei lor potrivit căreia legile sau legalitatea nu ar putea fi întemeiate nici în mod natural, nici prin utilitatea lor sau pe baza unui alt criteriu al legitimităţii, astfel încât legalitatea este *identificată cu* legitimitatea.[3] Prin raportarea la acest criteriu de clasificare dominant, şi teoriile *contractualiste* sunt considerate, ca teorii ce consideră regulile dreptăţii drept întemeiate atunci când sunt stabilite în mod contractual.

Dar punctul de vedere al întemeierii ne-a îndepărtat de la celelalte două întrebări fundamentale ale unei teorii despre dreptate, care sunt cel puţin tot atât de importante: respectiv, ce anume pretind regulile dreptăţii să se înfăptuiască sau în ce câmp al relaţiilor interumane îşi pot afla aplicarea şi cum anume pot fi impuse teoriile despre dreptate. Teoriile contractualiste au avut de suferit, se pare, încă de la prima lor formulare de către sofişti (*v.* Kerferd, 1981, p. 121 şi urm., p. 114, p. 128) din cauza interpretării greşite conform căreia contractele puteau întemeia dreptatea şi regulile ei. În realitate, cei mai importanţi teoreticieni moderni ai contractului, Hobbes şi Locke, au susţinut, de asemenea, dreptul natural. Acest lucru ne arată deja că ei nu au dorit să acorde contractelor rolul de întemeiere, ci pe cel de impunere a regulilor dreptăţii.[4] Teoriile contractualiste nu sunt relevante nici pentru întrebarea *de ce*, nici pentru întrebarea *ce*, ci pentru întrebarea *cum*, referitoare la dreptate.

3.7.2.2. **Cele două concepţii privind domeniile de aplicare ale regulilor dreptăţii**

Dacă cercetăm teoriile despre dreptate după criteriul referitor la câmpul relaţiilor interumane în care acestea vor ca regulile dreptăţii să fie aplicate, se va găsi că în esenţă sunt susţinute doar două concepţii:

(A) Regulile dreptăţii au de-a face cu repartizarea bunurilor şi îndatoririlor, a avantajelor şi dezavantajelor între oamenii care trăiesc împreună; ele îndreptăţesc impunerea unui anumit fel de împărţire a tot ceea ce poate fi în societate dat şi luat, făcut şi de domeniul beneficiului sau suferinţei.

(B) Ele au de-a face cu protecţia individului în faţa de agresiunilor şi în faţa vătămărilor produse prin forţă sau înşelăciune; ele îndreptăţesc indivizii să se apere împotriva unor astfel de vătămări cu aceleaşi mijloace.

Cel puţin la prima vedere, cele două concepţii (A) şi (B) nu sunt incompatibile. Aristotel, care a fost unul dintre puţinii teoreticieni ce şi-a pus întrebarea la ce anume se referă propriu-zis regulile dreptăţii, a susţinut ambele puncte de vedere. El distinge între dreptatea distributivă sau împărţită, ale cărei reguli impun un anumit mod de împărţire, şi dreptatea retributivă sau dreptatea bazată pe pedeapsă şi recompensă, ale cărei reguli impun o protecţie a individului faţă de vătămările produse prin violenţă şi înşelăciune.*

(A) şi (B) pot fi însă compatibile doar în anumite condiţii. Cel puţin la o primă privire este improbabil ca cele două domenii să nu aibă nimic în comun: evident, tipurile de distribuţie şi vulnerabilitatea indivizilor se află în interdependenţă şi ar trebui să ne întrebăm cel puţin astăzi ce fel de relaţie ar trebui să existe între regulile ce ţin de (A) şi de (B): dacă regulile (A) sunt un caz al regulilor (B) şi dacă stabilirea limitelor vulnerabilităţii sau, mai bine zis, ale invulnerabilităţii indivizilor, pune anumite condiţii formelor de distribuire a dreptăţii sau, invers, dacă regulile (B) sunt un caz al regulilor (A), astfel încât forma de distribuţie a dreptăţii stabileşte pentru indivizi limitele ei sau dacă regulile (A) şi (B) sunt specii ale unei dreptăţi mai generale.

---

* Aristotel, *Etica Nicomahică*, ed. cit., 368 *d*, p. 109. (*n.tr.*)

Concepţia aristotelică

Aristotel pare să răspundă la întrebarea referitoare la relaţia dintre dreptatea distributivă şi retributivă prin luare în consideraţie a unei dreptăţi mai generale, întrucât el nu o reduce pe nici una din cele două la cealaltă. Ce-i drept, această dreptate mai generală este distinsă în special de dreptatea dată de virtutea perfectă în comportamentul faţă de celălalt, dar se sprijină pe o noţiune a „ceea ce este al său" sau „a ceea ce i se cuvine cuiva", căreia îi pot fi subsumate în acelaşi timp dreptatea distributivă şi retributivă. Platon a făcut cunoscută această noţiune când a caracterizat dreptatea ca acel lucru care este dat atunci când fiecare înfăptuieşte şi primeşte ceea ce i se cuvine.* Ceea ce este al său înseamnă aici, ca şi la Aristotel, ceea ce merită cineva conform „naturii" sale sau ceea ce i se cuvine; ceea ce primeşte şi când e pedepsit pe drept sau când ceva anume se împarte în mod drept. Dar această noţiune a lui *al său*, care permite o interpretare a împărţirii şi răsplăţii, ca specii ale unui gen (să-l numim repartiţie), este legată de o concepţie despre *polis* sau despre sistemul social care nu este ceva de la sine înţeles.

Cea mai înaltă datorie a unui *polis* este după Platon şi Aristotel aceea de a procura cetăţenilor ei fericirea (*Rep.*, 2, 369 *c*; 4, 420 *b*-421; Aristotel, *Politica*, 7, 1328 *a* 35–38). Potrivit acestei precizări, ei ar putea fi consideraţi utilitarişti care, ca şi Bentham, fac din cea mai mare fericire a celui mai mare număr de oameni scopul statului şi criteriul dreptăţii. Dar ei se deosebesc de utilitarism mai întâi prin faptul că ei nu consideră fericirea ca pe un maxim de plăcere sau ca pe un minim de neplăcere. Fericirea este înzestrată de Aristotel cu predicatele moralei greceşti, respectiv *time* (onoare) şi *aretē* (pricepere)**; în al doilea rând şi mai important, ei consideră posibilă şi realizabilă de către ei înşişi o cunoaştere obiectivă a ceea ce este fericirea şi a modului în care ea poate fi obţinută.[5] Acestei cunoaşteri îi aparţine ştiinţa despre ce anume primesc indivizii şi clasele din ceea ce are de împărţit *polis*-ul ca bun şi rău: munca — sclavii, răgazul/timpul liber — aristocraţii, pedeapsa — cei ce încalcă legea, onoarea — cel ce se distinge.

Platon şi Aristotel pot considera împărţirea şi răsplata drept repartiţie numai pentru că ei văd *polis*-ul ca pe un organism unitar, care, asemenea organismului uman, este sursa mişcării şi muncii, a pretenţiilor speciale şi îngrijirii speciale a membrelor sale, în calitate de organism social, sursa muncii şi a timpului liber, a pedepsei şi a onoarei, conform unor reguli a căror tulburare îl îmbolnăveşte — iar această tulburare reprezintă nedreptatea.***

O societate însă, în care membrilor săi le sunt repartizate munca şi timpul liber, dispreţul şi onoarea, pedeapsa şi recompensa în funcţie de o cunoaştere pretins obiectivă a deosebirilor dintre ei şi a apartenenţei lor la o clasă, poate fi considerată ca dreaptă numai prin luarea în consideraţie a unor premise care pot fi justificate doar foarte greu şi care pot fi explicate uşor ca prejudecăţi de clasă.[6]

---

* Platon, *Republica*, ed. cit., 433 *a*, pp. 215–217. (*n.tr.*)

** Aristotel, *Politica*, trad. de El. Bezdechi, Bucureşti, Editura Antet, 1966, Cartea a VII-a, 1328 *a* 35–38 şi Cartea a III-a, 1281 a1. (*n.tr.*)

*** Platon, *Republica*, ed. cit., 433 *b*7, 434 *b*9, pp. 215–216; p. 217. (*n.tr.*)

Dar conceptul dreptăţii distributive şi noţiunea subiacentă lui, de ceea ce este al său, au rămas hotărâtoare până în epoca modernă[7] şi au cunoscut prin Rousseau şi Hegel o renaştere ce durează până astăzi, imposibil de explicat doar pe baza unor simple prejudecăţi. Care poate fi motivul influenţei constate a conceptului aristotelic al dreptăţii ?

Un motiv, se pare, este dat de orientarea în raport cu situaţiile paradigmatice în cadrul cărora învăţăm utilizarea unor cuvinte ca „drept" şi „dreptate". Un astfel de caz este împărţirea prăjiturii unor copii, numită dreaptă atunci când fiecare dintre ei primeşte o bucată la fel de mare, cu condiţia ca între ei să nu existe deosebiri considerate ca relevante. Din rândul unor astfel de deosebiri fac parte însă adeseori, pe de o parte, contribuţiile pe care un copil le-a adus la pregătirea prăjiturii, iar, pe de altă parte, neascultarea şi purtarea proastă, pentru care un copil poate fi răsplătit cu o bucată mai mare de prăjitură sau pedepsit cu o bucată mai mică. Astfel de împrejurări îl constrâng pe cel care învaţă utilizarea lui „drept" să-şi modifice reprezentarea poate primă şi foarte simplă despre semnificaţia lui „drept" şi să explice că dreaptă nu este pur şi simplu împărţirea egală (a unei prăjituri), ci împărţirea prin care fiecare îşi obţine partea lui, ceea ce a câştigat, ceea ce-i revine sau ceea ce i se cuvine. Astfel, el a ajuns tocmai la conceptul susţinut de către Platon şi Aristotel: conceptul unei dreptăţi a distribuirii, în care împărţirea şi răsplata se contopesc şi sunt identificate una cu cealaltă. Dar Platon, Aristotel şi urmaşii lor nu au dorit să aplice conceptul lor de dreptate doar în camera copiilor, ci asupra societăţii în ansamblul ei, ceea ce poate fi acceptabil doar atunci când o societate poate fi structurată ca un tip de relaţie părinţi-copii, iar acţiunile instituţiilor ei sunt tot atât de puţin orientate spre diferenţiere, cât trebuie unei mame să diferenţieze între împărţire şi pedeapsă. Dacă nu putem recunoaşte ca model al propriei societăţi o cameră de copii, nu putem recunoaşte nici conceptul aristotelic de dreptate.

Poate însă orientarea spre situaţiile paradigmatice de învăţare a noţiunii de dreptate să explice şi renaşterea conceptului aristotelic al dreptăţii, de la Rousseau încoace ? Ea nu este suficientă pentru acest lucru. Rousseau, Hegel şi alţi teoreticieni continentali şi-au îndreptat concepţiile despre dreptate împotriva celor ale lui Hobbes, Locke şi tradiţiei lor, în care vedeau, în mod îndreptăţit, o apărare a economiei bazate pe bani şi capital şi o nivelare a perspectivelor morale la nivelul plăcerii şi neplăcerii. Ei vedeau în critica făcută de Platon şi Aristotel unor fenomene similare ale începutului producţiei de mărfuri în Grecia clasică şi, în special în Atena, o confirmare pentru propria lor critică făcută unor astfel de tendinţe; ei au preluat conceptul aristotelic al dreptăţii în speranţa de a putea evita, astfel, în acelaşi timp, tendinţa de nivelare a punctelor de vedere referitoare la morală în tradiţia britanică şi problemele mai actuale ale unei apărări a capitalismului. Ei nu şi-au dat seama că prin conceptul aristotelic al dreptăţii au postulat modelul camerei copilului pentru societatea lor. Pentru această omisiune există cel puţin trei motive.

Primul motiv îl constituie recunoaşterea sau considerarea, adeseori inconştientă, a concepţiei larg răspândite despre stat ca autoritate părintească, „statul părinte", în ale cărui acţiuni, în special în stabilirea legislaţiei privind impozitele, împărţirea şi răsplata sunt destul de des nediferenţiate, ca şi în cazul faptelor unui tată care dă fiecărui copil „ce este al său" după merit şi după cuviinţă, aşa cum înţelege el acest lucru. Pentru acest fel de a privi lucrurile există nenumărate exemple în rândul politicienilor.[8]

Al doilea motiv îl reprezintă considerarea statului, tipică pentru filosofi, ca încarnare a raţiunii practice şi moralei. Poate că acest motiv este numai supradimensionarea ideii despre statul-părinte; în orice caz, el permite unui teoretician să atribuie statului realizarea dreptăţii în sensul lui (A), fără a recunoaşte statul ca autoritate paternă. Un exemplu este oferit de teoria dreptăţii a lui John Rawls, care uneşte principiile individualiste şi autoritare ale nesupunerii civile precum şi o autonomie liberală a individului cu propriul său „principiu al diferenţierii" (Rawls, 1972, în spec. cap. 6, 2). Acest principiu pretinde în mod principal egalitatea materială sau economică a tuturor cetăţenilor, dar permite deosebiri, în măsura în care acestea îi favorizează pe cei mai prost situaţi mai bine decât o egalitate „lipsită de diferenţe". Fără ca Rawls să pară să-şi dea seama, acest principiu formulează practica aşa-numitului sistem al stimulentelor materiale al lui Stahanov, prin care statele care au proclamat revoluţia socialistă şi egalitatea materială au introdus deosebiri în ceea ce priveşte salarizarea şi privilegiile pentru guvernanţi. El atribuie statului realizarea dreptăţii conform căreia fiecare primeşte ce este al său şi determină acest al său ca partea egală pentru fiecare, plus stimulentele materiale pentru cei mai productivi.

De altfel, egalitatea pe care Rawls ar vrea s-o vadă realizată s-ar putea să fie mai bună, în special din punct de vedere moral, decât inegalitatea în cadrul statelor existente sau egalitatea absolută în cadrul unor utopii. De aici însă nu derivă punctul central al teoriei sale, respectiv că această egalitate poate fi impusă, ceea ce înseamnă în mod obişnuit: impusă prin intermediul statului.

Un al treilea motiv pentru forţa de atracţie constată a conceptului aristotelic al dreptăţii îl reprezintă interesul pentru avantajele pe care le oferă acesta interpretării ştiinţifice a fenomenelor economice în societăţile moderne. Quesnay, medicul personal al lui Ludovic al XV-lea, a introdus considerarea nenumăratelor acte de schimb dintr-o societate după modelul circulaţiei sanguine şi, în acest fel, de asemenea, ficţiunea că ceea ce circulă în cadrul schimbului este proprietatea întregului organism al societăţii (Quesnay, 1758). Marx a luat această ficţiune în serios şi a înţeles-o ca pe un ideal politic. Astfel, el a putut să-şi prezinte propria critică a capitalismului şi a individualismului proprietăţii, presupuse de către acesta, ca pe o cerinţă a unei examinări ştiinţifice a societăţii şi, pe aceeaşi bază, să considere apărarea mecanismului de piaţă, prin care nu se împarte într-adevăr nimic, ci doar se schimbă, ca o lipsă de înţelegere a unei „formaţiuni sociale", „în care procesul de producţie îi stăpâneşte pe oameni, dar oamenii nu stăpânesc încă procesul de producţie" şi în care „procesul vieţii sociale" nu şi-a lepădat „vălul mistic de ceaţă", deoarece el nu funcţionează încă ca „produs al asocierii libere a oamenilor... sub controlul lor conştient şi planificat."* Astfel, ceea ce constituie în realitate o revenire la modul de gândire aristotelic, putea fi prezentat ca progres în sensul unei analize ştiinţifice. Dimpotrivă, idealul egalităţii, care făcea deosebit de atractiv conceptul aristotelic al dreptăţii chiar şi pentru marxişti, deoarece el putea servi în calitate de cadru conceptual, aproape că nu a mai jucat nici un rol la Marx: ar fi „în general greşit să se vadă esenţialul în aşa-zisa repartiţie."**

---

* Karl Marx, *Capitalul*, în *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Editura Politică, 1966, pp. 95–94. (*n.tr.*)

** Karl Marx, „Critica Programului de la Gotha" în: *Opere*, vol. 19, Bucureşti, Editura Politică, 1964, p. 22. (*n.tr.*)

Concepţia liberală

Conceptul aristotelic al dreptăţii a fost atacat în premisele sale esenţiale, respectiv conceptul „al său" şi conceptul înrudit al meritului, de către Hobbes, care înţelege regulile dreptăţii conform concepţiei (B). Hobbes explica:

„The Value, or WORTH of a man, is as of all other things, his Price; that is to say, so much as would be given for the use of his power: and therefore is not absolute; but a thing dependant on the need and judgement of another."*

După Aristotel, valoarea deja stabilită a cuiva determină ceea ce el primeşte şi modul în care îşi poate folosi forţele; după Hobbes, invers, valoarea cuiva este determinată de ceea ce primeşte cineva şi de modul în care sunt utilizate forţele sale. Dar aici nu este vorba doar de o răsturnare; pentru Aristotel, instanţa care repartizează bunuri indivizilor, pe baza unei cunoaşteri oferite ei de către filosofie, încorporează sistemul comunităţii şi raţiunea; pentru Hobbes, indivizii sunt cei care îşi stabilesc ei înşişi valoarea lor, pe calea cererii şi ofertei, stabilind, în acest mod, şi ceea ce ei nu vor să împartă sau să distribuie între ei, ci să schimbe.

Ceea ce pentru Aristotel şi pentru tradiţia lui reprezintă echitatea repartiţiei, nu este pentru Hobbes decât rezultatul acţiunii nestânjenite, libere de constrângere şi înşelăciune, a regulilor care determină schimbul de mărfuri sau piaţa: regula că fiecare poate oferi fiecăruia totul şi cât vrea el, la preţul pe care-l consideră de cuviinţă, în condiţiile solicitării corespunzătoare a unui contraserviciu, precum şi regula complementară, conform căreia fiecare poate cere de la altcineva pentru schimb atât cât vrea el, cu condiţia să respecte cerinţele de preţ ale acestuia. Numai acest principiu al ofertei şi cererii determină dreptul fiecăruia la ceea ce proprietarul schimbă într-o societate. Deoarece aceste reguli pot fi încălcate numai prin violenţă sau înşelăciune, ele trebuie considerate reguli care interzic violenţa şi înşelăciunea, ceea ce vrea să însemne: reguli de tip (B). Ceea ce reprezintă echitatea repartiţiei sau regulile de tip (A) pentru tradiţia aristotelică, sunt pentru Hobbes regulile de tip (B), aplicate pe piaţă. Într-un sens foarte strict nici nu putem vorbi la Hobbes despre echitatea repartiţiei, ci numai despre schimb sau despre piaţă. Ceea ce pentru criticii moderni ai pieţii, ca Marx, era un proces inconştient ce se desfăşura „fără ştirea producătorului de mărfuri", „în care regula se impune numai în calitate de lege care acţionează ca tendinţă medie în condiţiile lipsei regulilor", „având efectul unei distrugeri oarbe, în acelaşi fel ca o lege naturală" şi caracterul „unei necesităţi naturale atotstăpânitoare"** este pentru Hobbes, tocmai datorită acţiunii sale oarbe, ce ţine seama de originea şi de rangul unei persoane tot atât de puţin ca şi justiţia oarbă, garanţia pentru echitatea

---

* („Valoarea unui om este, ca şi în cazul tuturor celorlalte lucruri, preţul său, aceasta înseamnă cât de mult am vrea să plătim pentru folosirea forţei sale. De aceea, ea nu este absolută, ci depinde de nevoi şi de aprecierea altcuiva") (*Leviathan*, cap. 10, p. 21). (*n.tr.*)

** Karl Marx, „Capitalul" în *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Editura Politică, 1966, p. 121, şi urm. (*n.tr.*)

pieţii şi puritatea unui mecanism prin care deciziile izolate ale indivizilor, referitoare la determinarea valorii lor şi a mărfurilor, capătă o expresie nefalsificată la nivel social.

Conceptul lui Hobbes despre dreptate a primit două explicaţii importante prin Locke (1) şi Kant (2). Locke a formulat reguli pentru recunoaşterea unui lucru ca proprietatea unui individ, reguli de care se simţea nevoia în urma înlocuirii echităţii repartiţiei cu cea a schimbului. Kant a avut în vedere o formulă care demonstra clar că este şi de ce este posibil ca regulile de tip (A) să fie subsumate regulilor de tip (B). Datorită importanţei ei principale, ne vom ocupa mai întâi de contribuţia lui Kant:

Referitor la (2) : Kant găseşte o formulă pregnantă pentru noul concept de dreptate în definiţia pe care o dă dreptului, văzut ca „esenţă a condiţiilor în care bunul plac al unuia poate fi pus în acord cu bunul plac al altuia în cadrul unei legi generale a libertăţii." (Imm. Kant, *MS*, *Einleitung in die Rechtslehre,* § B)[9] Ne putem întreba totuşi dacă este necesară raportarea lui Kant la o „lege generală a libertăţii", potrivit căreia bunul plac al indivizilor poate fi făcut suportabil. Ce anume vrea Kant să excludă prin raportarea la o lege generală (prin care el înţelege imperativul categoric) ? Cu siguranţă, ca „bunul plac" al indivizilor, în condiţiile încălcării drepturilor unuia dintre ei, să-i poată pune de acord. Dar nu ar fi aici oare suficientă formularea că dreptul ar reprezenta suma condiţiilor în care *libertatea* fiecăruia poate fi împăcată cu libertatea altuia ? Kant vorbeşte însă şi atunci de legea generală a libertăţii când spune în loc de „bunul plac", „libera utilizare a bunului plac" sau, simplu, „libertate" (Imm. Kant, *MS*, p. 35, p. 36). El vroia în mod evident să excludă ca o uniune liber-consimţită a indivizilor, care s-ar produce în dauna unui al treilea, să apară ca dreaptă.

Întrebarea este însă mai departe sub ce lege generală o uniune liber-consimţită a indivizilor poate fi socotită ca dreaptă. Poate fi imperativul categoric legea căutată ? Aceasta cere, conform explicaţiilor celor mai riguroase ale lui Kant, numai calitatea unei maxime acţionale de a fi generalizabilă logic necontradictoriu.[10] O maximă* nu are voie să conţină nici vreo contradicţie logică, atuncicând *toţi* şi nu doar unii acţionează conform ei. În acest sens, nu poate fi generalizată maxima de a nu înapoia banii împrumutaţi; dacă toţi ar acţiona în acest fel, noţiunea de împrumut şi-ar pierde semnificaţia, iar maxima nu s-ar mai putea formula. Dimpotrivă, maxima de a-i ucide pe toţi cei născuţi la date impare ar putea fi generalizată necontradictoriu, dar ar rămâne totuşi nedreaptă.[11] Kant nu ar recunoaşte totuşi maxima menţionată ca maximă (şi, de aceea, nici ca generalizabilă), pentru că, prin raportarea la cei născuţi la date impare, ea nu conţine faţă de definiţia sa „o determinare universală a voinţei", „ci numai una specială; cea generală ar fi dată dacă am vrea să-i ucidem pe toţi, iar generalizarea ei („toţi să-i ucidem pe toţi") ar face uciderea tot atât de imposibilă din punct de vedere noţional, pe cât ar fi devenit împrumutul de imposibil, în cazul generalizării maximei menţionate mai întâi.[12]

Cu toate acestea, aplicabilitatea imperativului categoric kantian este prea îndoielnică, pentru a-l putea transforma într-un criteriu al caracterului drept al unei uniri a libertăţilor indivizilor. În orice caz, se pare că ne mişcăm atât în zona conceptului kantian al dreptăţii,

---

* Imm. Kant, *Critica raţiunii practice*, în : *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica raţiunii practice*, trad. de N. Bagdasar, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972, p. 105. (*n.tr.*)

cât şi în zona celui al lui Hobbes şi Locke, dacă vom considera drept criteriu căutat norma de a face suportabil bunul plac al indivizilor, în condiţiile recunoaşterii principiale a intereselor fiecărui individ în parte. Această normă corespunde celei de-a doua formulări date de Kant imperativului categoric în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, care postulează omul ca scop în sine.* Această normă poate fi formulată şi ca norma limitării interesului unui individ numai în vederea excluderii vătămării intereselor altora, dacă am putea spune doar, fără a apela la un concept al dreptăţii, că interesul cuiva nu poate fi limitat în vreun fel oarecare, pentru ca un altul să-şi poată urmări interesele sale *mai bine*, ci doar pentru ca un altul să nu fie limitat în mod *nedrept*, în ceea ce priveşte urmărirea intereselor sale. Oricum, această condiţie poate fi exprimată şi astfel:

(N) Urmărirea intereselor proprii de către cineva poate fi şi trebuie limitată întotdeauna în măsura în care ea *vatămă* pe altcineva, caz în care prin vătămare sunt înţelese violenţa şi înşelăciunea primară, care nu servesc apărării faţă de violenţa sau de înşelăciunea neprovocate.

(N) Ea înlocuieşte noţiunea dreptăţii prin aceea mai puţin polisemantică, a vătămării. Deşi noţiunea de vătămare este mai puţin echivocă decât cea de nedreptate, ea conţine totuşi destule neclarităţi de eliminat prin explicaţie, în măsura posibilităţilor. Paradigmele vătămării sunt violenţa şi înşelăciunea, dar, în special, noţiunea de violenţă prezintă anumite dificultăţi. *Înşelăciunea* poate fi definită ca:

A îl înşela pe B: A acţionează asupra lui B cu ajutorul unei informaţii false.

Violenţa ar putea fi definită ca acţiune asupra corpului sau asupra acţiunii unei persoane, împotriva voinţei acesteia.

Această definiţie prezintă însă neajunsul că lasă neluate în considerare acţiuni care nu privesc nici corpul, nici o acţiune a vreunei persoane. Dar aceste acţiuni privesc, cu toate acestea, un anumit lucru care poate fi considerat ca aparţinând persoanei şi care poate fi vătămat; poate fi vorba, de pildă, de ştirbiri aduse unei reputaţii, ca în cazul jignirilor, sau de lezări ale proprietăţii persoanei, ca în cazul hoţiei. Dacă socotim că proprietatea ţine de sfera unei persoane, caz în care acţiunea asupra ei, împotriva voinţei sale, este o vătămare, nu urmăm în mod necesar o prejudecată burgheză; dimpotrivă, criticii cei mai îndârjiţi ai prejudecăţilor burgheze, ca Marx, au incriminat societatea burgheză datorită fatptului că violează „proprietatea individuală" şi au făcut din refacerea acesteia programul revoluţiei intenţionate.** Pentru a putea deci să interpretăm delictele legate de proprietate şi lezarea renumelui ca violare, violenţa ar trebui să fie definită, eventual, astfel:

A foloseşte violenţa împotriva lui B: A acţionează împotriva voinţei lui B asupra corpului său, asupra unei acţiuni sau unei proprietăţi materiale sau nemateriale a lui B.

Această definiţie a violenţei pretinde, bineînţeles, o precizare a condiţiilor în care un lucru este proprietatea unei persoane. În ce măsură sau când aparţine un lucru cuiva ?

Referitor la (1): Am putea şi ar trebui să înţelegem dreptul natural al lui Locke ca încercare de a defini proprietatea şi violarea ei, în acelaşi fel ca violenţa sau înşelăciunea (inclusiv nerespectarea promisiunilor), astfel încât dreptatea să poată fi definită cu ajutorul

---

* Imm. Kant, *Critica raţiunii practice*, ed. cit., p. 176. (*n.tr.*)

** Karl Marx, *Capitalul*, ed. cit., p. 766. (*n.tr.*)

lor, în locul situaţiei inverse, când se încearcă definirea unor astfel de violări printr-un concept al dreptăţii. Potrivit unei argumentări decisive, cuiva îi aparţine un lucru dacă el a fost primul care şi-a dat osteneala de a şi-l însuşi. El îl transformă, astfel, în ceva ce îi aparţine într-un mod tot atât de inseparabil, ca puterile sau talentele sale, pe care le pune în joc în procesul însuşirii, (*Second Treatise* = *ST*, § 27 şi urm. p. 32, 34). Locke îşi sprijină argumentaţia şi explicaţia ei pe o serie de consideraţii importante, preluate din dreptul natural tradiţional:

(a) Pământul cu bunurile sale poate fi luat în proprietate de către oricine; nimeni nu are vreun privilegiu în stabilirea proprietăţii: „God has given the Earth to Mankind in common".*

(b) Un lucru este luat în proprietate pentru a ne bucura de el: nothing was made by God for Man to spoil or destroy." **

(c) El dă tuturor destule lucruri şi la fel de bune pentru a fi luate în proprietate. ***

Aceste supoziţii pot fi formulate şi mai clar ca nişte condiţii normative pentru a recunoaşte ceva ca proprietate individuală:

(a′) Dacă cineva îşi apropriază un lucru care nu aparţine nimănui sau care aparţine tuturor, atunci acest lucru poate deveni proprietatea sa.

(a′) este regula de bază a lui Locke pentru legitimarea proprietăţii numai în sensul că, odată cu proprietatea, ea scoate în evidenţă munca sau efortul aproprierii, ca titlu de drept la proprietate. Căci (b) şi (c) furnizează doar explicaţii suplimentare pentru regula de bază (a′), explicaţii ce sunt, totdată, expresii ale limitării principiului aproprierii formulat prin (a′). Pentru a clarifica relaţia cu ideea muncii, spre care îşi orientează Locke argumentele, putem formula gândul exprimat prin (a′) şi în felul următor:

(A) Munca poate acorda un privilegiu privind dispunerea privată asupra unui bun.

(b) furnizează prima precizare a regulii de bază:

(b′) Putem să ne apropriem ceea ce putem folosi sau lucrurile de care ne putem bucura.

Referitor la muncă, aceasta înseamnă:

(B) Munca acordă un privilegiu în ceea ce priveşte dispunerea privată numai dacă sporeşte dispunerea de foloase pentru un individ.

(c) furnizează a doua precizare:

(c′) Avem voie să ne apropriem un bun doar dacă rămân destule bunuri de aceeaşi calitate pentru alţii,

ceea ce cu referire la muncă înseamnă:

(c) Munca acordă un drept special pentru dispunerea privată numai dacă ceilalţi nu sunt dezavantajaţi în ceea ce priveşte posibilităţile lor de a-şi apropria bunuri.

Locke a apreciat în lucrări mai timpurii că (B) şi (C) constituie piedici în calea legitimării aproprierii capitaliste.[13] În *Treatise*, dimpotrivă, el nu mai considera (b′) şi (c′)

---

* „Dumnezeu a dat Pământul oamenilor în comun", *idem*, § 25. (*n.tr.*)

** „Nimic nu a fost făcut de Dumnezeu pentru om ca să fie stricat sau distrus". *idem*, § 31. (*n.tr.*)

*** *Ibidem*, § 33, şi 36. (*n.tr.*)

ca piedici în calea legitimării apropriерii capitaliste, deoarece, pe de o parte, folosirea banilor ar oferi apropriерii un obiect ce poate fi tezaurizat, fără teama deprecierii sale: deoarece, pe de altă parte, prin forţa de muncă ar fi dat un obiect din care fiecare posedă destul, de care nimeni nu poate fi deposedat prin violenţă sau vicleşug şi care este sursa aproape exclusivă a valorii tuturor celorlalte obiecte.[14]

Aceste argumente nu au totuşi în vedere posibilitatea ca banii, chiar dacă nu se strică, să fie investiţi cu toate acestea în mod neproductiv; în al doilea rând, nu se are în vedere faptul că forţa de muncă singură nu ajunge pentru a produce indiferent ce, ci este nevoie şi de mijloace de producţie, ca uneltele, sau de materii prime şi că, înainte de toate, în cele mai multe dintre cazuri, pentru folosirea forţei de muncă sunt necesare proprietăţi funciare. Astfel, apropriерea mijloacelor de producţie de către unii poate avea ca efect faptul că celorlalţi nu le rămâne nici măcar destul pentru a supravieţui, în ciuda proprietăţii asupra forţei lor de muncă.

(B) şi (C) sau (b') şi (c') trebuie luate de aceea în serios în calitatea lor de condiţii limitative pentru regula de bază a legitimării proprietăţii. Ele nu pot fi considerate în nici un caz ca apeluri tactice ale lui Locke la dreptul natural medieval. De-abia o analiză atentă a lor ne permite să înţelegem de ce anume vede Locke în muncă un titlu de drept pentru proprietate. Condiţia de folosire (B) exprimă ideea lui Locke despre obligaţia noastră de a face ceva cu lucrurile din natură, de a nu le risipi, ci de a le îmbunătăţi, de a le înnobila sau de a le perfecţiona; această idee conferă patos convingerii sale permanente că munca şi nu natura brută ar fi în cea mai mare parte sursa valorii produselor*; într-un mod mai rigid şi mai burghez, ea se regăseşte la William Petty, cu nouă ani mai în vârstă decât Locke, care-i lăuda pe „laborious and ingenious Men", „who are... beautifying the country... by elegant... Apparel... Housing, pleasant gardens, Orchards"** şi vrea să-i impoziteze crâncen pe cei care „do nothing at all but eat and drink, sing, play and dance"*** sau chiar pe cei care „study Metaphysics or the needless speculation."**** Condiţia suplimentară (C) exprimă ideea lui Locke că fiecare om şi în acelaşi timp toate generaţiile ar trebui să aibă prilejul şi posibilitatea de a se evidenţia prin muncă, ca mijlocul prin care poate fi realizată împlinirea naturii şi, astfel, a propriei persoane.

Găsim aici, oarecum schiţat, cadrul individualismului lui Locke, ce constituie limita şi radicalismul său: fiecare trebuie să desăvârşească natura; astfel, el este slujitorul naturii. Dar el este şi stăpânul ei, deoarece o transformă în obiect pentru propria lui împlinire, ceea ce se poate întâmpla numai dacă este lăsată şi altuia aceeaşi posibilitate. Am putea folosi aici aceeaşi noţiune pe care o foloseşte Locke pentru caracterizarea subordonării statului în raport cu interesele indivizilor, aceea de încredere (*trust*): individul este custodele naturii şi omenirii, pentru că el trebuie să slujească intereselor ei de perfecţionare şi, implicit, sie

---

* *Idem*, § 40, 43, 50. (*n.tr.*)

** „«oamenii harnici şi ingenioşi» «care ... înfrumuseţează ţara... prin veşminte elegante, case, grădini, livezi»". (Petty, 1963, vol. 1, p. 270.) (*n.tr.*)

*** *Ibidem*, p. 270. : «nu fac nimic altceva decât mănâncă şi beau, cântă, se joacă şi dansează». (*n.tr.*)

**** *Ibidem*, p. 270: «studiază metafizica sau speculaţiile inutile» (*n.tr.*)

însuşi. Hotărâtor este însă faptul că pentru Locke, ca şi pentru Marx, mijlocul în acest sens este munca, munca productivă care transformă şi desăvârşeşte natura şi, odată cu ea, oamenii. Numai în măsura în care posedă această calitate, munca legitimează proprietatea.

Datorită importanţei lor, din (B) şi din (C) pot fi deduse următoarele condiţii ale legitimităţii:

(B′) Dacă relaţiile de apropriere sau de proprietate conduc într-o societate la distrugerea sau la exploatarea naturii, astfel încât nu mai rămâne destul pentru contemporani sau pentru generaţiile viitoare, ele sunt ilegitime.

(C′) Dacă relaţiile de proprietate nu dau fiecăruia posibilitatea de a se împlini pe sine, ele sunt ilegitime.

De aceea, conceptul liberal al dreptăţii, aşa cum a fost el consacrat în special prin regulile proprietăţii, fixate de către Locke, este incompatibil cu consideraţia că o societate în care există şomaj permanent ar putea fi legitimă. Ele îndreptăţesc desemnarea unui astfel de şomaj, ca şi a tuturor celorlalte relaţii care stânjenesc posibilitatea indivizilor de a se angaja şi de a se împlini, ca ***violenţă structurală***: ele aduc atingeri voinţei individului. Cei ce au folosit acest concept au plătit tribut concepţiei liberale despre dreptate, chiar dacă au crezut adeseori că ei critică liberalismul.

Concepţia nearistotelică, liberală despre dreptate (cum poate fi ea cel mai bine numită), care-l explică pe (B), poate fi rezumată, astfel:

Dreaptă este o societate în care sunt permise toate acţiunile, cu excepţia celor ilegitime, adică violenţei şi înşelăciunii primare, cărora le aparţin şi delictele de proprietate, precum şi violenţa structurală. Drept acţionează un om atunci când nu lezează pe nimeni.

Discutarea concepţiei liberale despre dreptate

În prezentarea obiecţiilor ce urmează la adresa concepţiei liberale despre dreptate, aşa cum a fost ea dezvoltată de către Hobbes, Locke şi Kant, voi prezenta consideraţii care nu corespund doar noţiunii aristotelice de dreptate, ci şi altor teorii ale dreptăţii, fără a ţine seama de faptul că ele conţin în genere o anumită înţelegere cu privire la domeniul în care trebuie să fie aplicate regulile privind dreptatea.

Un contraargument aristotelic

Concepţia liberală despre dreptate consideră individul ca şi cum el ar putea să trăiască fără societate. Dar el nu poate acest lucru. Dreptatea are de-a face, în fiecare caz, cu relaţia indivizilor unii faţă de alţii; acest lucru este recunoscut şi de către concepţia liberală despre dreptate, întrucât dreptatea constă pentru ea în determinarea corectă a limitelor în cadrul cărora indivizii se pot desfăşura în mod liber. Dependenţa indivizilor unii faţă de alţii şi, astfel, de societate, exclude însă posibilitatea unor astfel de sfere ale libertăţii. Atunci, în locul determinării sferelor de libertate ale indivizilor atomizaţi, dreptatea trebuie să aibă de-a face cu faptul de a determina a ceea ce se dă şi ceea ce se ia în relaţiile dintre indivizi; or, acest lucru nu este altceva decât, pe de o parte, determinarea repartiţiei produsului social

şi, pe de altă parte, a accesului la deciziile asupra programului producţiei sociale sau a formei sociale de viaţă. Din acest punct de vedere, concepţia liberală despre dreptate nu formulează nici un concept al dreptăţii; ea articulează doar o idee *iluzorie a libertăţii*, întrucât nu poate fi realizată.

Replică: Dependenţa indivizilor unii faţă de alţii nu îngăduie doar subordonarea individului faţă de societate, ci şi subordonarea societăţii faţă de indivizi. Se poate ajunge la o subordonare a societăţii în raport cu interesele indivizilor dacă renunţăm la regulile repartiţiei, aşa cum cere concepţia aristotelică; căci atunci se îngăduie indivizilor să-şi configureze dependenţa reciprocă după propriul lor gust şi după propria voinţă. În cazul în care ei respectă interdicţia lezării celuilalt, condiţiile sociale de viaţă ale indivizilor rămân intacte. Renunţarea la regulile repartiţiei şi limitarea la precizarea limitelor sferelor individuale ale libertăţii nu primejduiesc în nici un fel coeziunea unei societăţi, tocmai datorită faptului că indivizii sunt atât de strâns legaţi unii de ceilalţi.

De aceea, decizia fundamentală a practicii şi teoriei politice rămâne răspunsul la întrebarea dacă indivizii trebuie să existe pentru societate sau, invers, dacă societatea trebuie să existe pentru indivizi. Prima situaţie apare cu atât mai pregnant cu cât indivizii pot decide singuri în tot mai puţine domenii. Participarea unui individ la o decizie socială privind tipul de producţie, de educaţie, de cultură, de asistenţă sanitară, de construcţie de locuinţe sau chiar de modă, de producţie de carte, de viaţă sexuală, de religie nu poate constitui niciodată un înlocuitor satisfăcător pentru propria decizie în legătură cu ceea ce urmează să se consume, în legătură cu educaţia copiilor, despre cărţile pe care urmează să le citim, în legătură cu medicul pe care urmează să-l consultăm, cu modul în care urmează să locuim sau să ne îmbrăcăm, cu privire la persoanele cu care vrem să trăim sau cu modul în care vrem să fim înmormântaţi. În cadrul unei decizii sociale, individul dispune doar de o cotă minimă de influenţare a deciziei, aşa cum a estimat-o deja Rousseau, în ciuda admiraţiei sale pentru ea* (unul la un milion la o populaţie de un milion de cetăţeni cu drepturi depline); de aceea, ea poate fi resimţită doar ca o constrângere. În consecinţă, deciziile sociale sunt acceptabile acolo unde ele sunt necesare pentru impunerea regulilor dreptăţii, adică în procesul de concretizare sau de pozitivare a normelor generale ale dreptăţii, recunoscute în mod abstract de către fiecare, referitoare la interzicerea violenţei sau înşelăciunii.

O altă obiecţie aristotelică

Determinarea negativă a dreptăţii, doar prin interdicţia lezării, este insuficientă. Interdicţia lezării trebuie să excludă o rezolvare o conflictelor de interese prin violenţă sau înşelăciune. Dacă conflictele nu urmează însă să fie duse prin violenţă sau înşelăciune, trebuie să existe căi alternative de soluţionare a lor. Furnizarea unor astfel de alternative este

---

* J.-J. Rousseau, *Contractul social*, trad. de H.H. Stahl, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1957, Cartea 3, I, p. 167. (*n.tr.*)

sarcina unei teorii despre dreptate. Ea trebuie să constea din precizări pozitive referitoare la modurile în care este posibilă o rezolvare corectă a conflictelor. Astfel de precizări pozitive trebuie să se bazeze pe idei cum ar fi egalitatea, fraternitatea, onestitatea, loialitatea şi solidaritatea. Dacă conflictele de interese nu ar putea fi soluţionate prin raportare la ele, interdicţia lezării nu ar avea sens, deoarece nu ar exista alte alternative la rezolvarea conflictelor prin violenţă şi înşelăciune.

Replică: Noţiunile de violenţă şi înşelăciune conţin imaginea despre abuzul săvârşit de către o persoană în perimetrul acţiunii alteia, în care doar aceasta singură are dreptul să decidă conform voinţei sale. Implicarea acestei utilizări a noţiunilor nu ţine doar de cadrul terminologic, ce ar putea fi înlăturat printr-o altă terminologie fără nici un fel de consecinţe, ci expresia normelor care reglementează interacţiunile noastre, pe care am putea să le eliminăm, dar pe care, în interesul libertăţii noastre personale, nu trebuie să le înlăturăm. În această concepţie, conflictele de interese nu sunt nicodată doar o ciocnire a unor pretenţii egal îndreptăţite, ci lezări ale domeniului propriu de decizie al unei persoane sau a sferei libertăţii sale — lezări ce nu izvorăsc neapărat din rea voinţă, ci şi din erori sau divergenţe de opinie, privind limitele sferelor personale.

De aceea, interdicţia vătămării poate fi formulată şi ca poruncă pozitivă de a respecta sferele personale ale indivizilor, şi, în cazul unui conflict datorat unor diferenţe de opinii privind graniţele acestei sfere, de a acorda dreptul la decizie unor instanţe judecătoreşti independente. O astfel de instanţă nu trebuie să se orienteze după ideile egalităţii sau fraternităţii. Astfel de idei au valoare pentru rezolvarea paşnică a conflictelor mai curând doar pentru că ele pot presupune deja reprezentarea sferelor personale ale libertăţii, în cadrul cărora toţi indivizii au dreptul de a decide ei înşişi, în mod egal, şi datorită cărora ei îi pot considera fraţi pe toţi cei care au moştenit în acelaşi fel caracteristica de a poseda o sferă a libertăţii. Un arbitraj pentru înlăturarea divergenţelor de opinie asupra limitelor sferelor libertăţii ar putea lua în mod principial şi forma unei aruncări cu zarul, cu totul independentă în raport cu orice orientare care ia în considerare ideile de egalitate sau de fraternitate. Premisa este doar acordul comun al tuturor părţilor implicate în conflict de a se supune faţă de deznodământul unei astfel de proceduri decizionale. Aici, unde este vorba din nou despre impunerea şi nu despre crearea regulilor dreptăţii, forma impunerii este dependentă de acordul sau de înţelegerea celor care doresc să supună interacţiunea regulilor.

Deşi interzicerea lezării poate fi formulată pozitiv, ca poruncă de a respecta sfera personală şi de a acorda în cazuri de divergenţă de opinii dreptul de decizie asupra graniţelor acesteia unei instanţe de arbitraj independente, ea determină totuşi dreptatea în mod negativ, ca stare în care fiecare face ce doreşte în sfera libertăţii sale şi, în opoziţie cu ideile de egalitate, fraternitate sau solidaritate (în măsura în care acestea nu sunt reductibile la ideea libertăţii în raport cu lezarea), nu oferă nici un fel de condiţii pozitive ale acţiunii, pe care ar trebui să le îndeplinim pentru a fi drepţi, ci numai pe cea negativă, de a nu leza pe nimeni.[15]

O obiecţie din perspectiva teoriei contractualiste

Indivizilor trebuie să le fie permis să trăiască împreună după principii care li se par bune, dar care trec dincolo de interdicţia lezării: de pildă, să trăiască conform principiului

de a hotărî asupra unui program pentru o producţie comună şi de a întrebuinţa în părţi egale ceea ce s-a produs în comun. Indivizii care s-au pus de acord asupra unor astfel de principii ale interacţiunii, ar trebui să aibă voie să-şi educe copiii în sensul respectării unor astfel de reguli stabilite prin contract. Statul sau o altă instituţie a societăţii dotată cu un aparat coercitiv, ai cărei membri au convenit să trăiască conform unor astfel de principii de interacţiune, au dreptul de a impune respectarea principiilor la nevoie prin apel la forţă, chiar dacă aceasta nu se limitează la interzicerea lezării.

Replică: Indivizii au voie, ce-i drept, să se asocieze şi să-şi educe copiii conform regulilor pe care le-au stabilit împreună, cu condiţia ca acestea să nu contravină interdicţiei referitoare la aceasta. Dar ei nu au dreptul de a impune respectarea regulilor stabilite, la nevoie, cu ajutorul unui aparat coercitiv, ci au doar dreptul, ca şi asociaţiile obişnuite, de a-i exclude din asociaţia lor pe membrii ei atunci când aceştia nu respectă regulile.

Regulile dreptăţii, a căror respectare poate fi impusă, nu pot fi considerate după modelul regulilor stabilite prin contract. Spre deosebire de asociaţii, în societăţile în care trebuie să fie valabile regulile dreptăţii intervin întotdeauna şi minori, care nu pot fi parteneri de contract, dar care trebuie de asemenea să respecte regulile dreptăţii. Dacă nu dorim să presupunem faptul că ei nu au nici un drept faţă de partenerii de contract adulţi şi că aceştia au voie să hotărască totul pentru ei, atunci nu putem să întemeiem regulile dreptăţii prin contract sau printr-un consens general sau consimţământ.

O obiecţie din perspectivă marxistă

Interacţiunea umană şi, împreună cu ea, regulile dreptăţii sunt determinate de relaţiile de producţie. Regulile dreptăţii trebuie să corespundă structurilor economice. Societăţile feudale, în care domină relaţiile feudale de vasalitate, propun un ideal al dreptăţii orientat în raport cu concepţiile despre grija patriarhală şi despre fidelitate; societăţile burgheze în care domină relaţiile de piaţă, propun un ideal de dreptate orientat în raport cu concepţiile libertăţii individuale; societăţile care îşi socializează tot mai mult producţia — cum se întâmplă în societatea actuală — dezvoltă un ideal de dreptate orientat în raport cu reprezentările despre solidaritate, fraternitate şi egalitate. Idealul liberal al dreptăţii este idealul societăţii burgheze.

Replică: Structurile economice influenţează în mod evident concepţiile despre dreptate. Însă influenţa încetează să fie constrângătoare, cel puţin atunci când este cunoscută. Suntem liberi atunci să cântărim avantajele şi dezavantajele diferitelor forme de interacţiune şi moduri de producţie şi să ne decidem chiar şi împotriva unor tendinţe de dezvoltare care eventual nu ar putea fi oprite în lipsa unor astfel de decizii. Este adevărat că idealul liberal al dreptăţii a fost promovat de extinderea producţiei de mărfuri şi că este primejduit astăzi de o socializare a producţiei, ce se face observată mai ales ca întrepătrundere a economiei şi politicii; este adevărat, de asemenea, că interesul faţă de libertatea individuală este marcat de producţia de mărfuri. Dar extinderea producţiei de mărfuri nu a marcat doar preferinţele noastre; ea a contribuit şi la „dezvrăjirea" (*Entzauberung*) relaţiilor tradiţionale, cum spune

Max Weber; în plus, cum a spus Marx „tot ce este sfânt este profanat şi oamenii ... (sunt), în sfârşit, siliţi să-şi privească cu luciditate poziţia în viaţă, relaţiile lor reciproce."*[16]

Dacă aruncăm o privire lucidă, idealurile egalităţii, fraternităţii şi solidarităţii sunt destul de nepotrivite pentru orientarea ce are în vedere regulile de interacţiune ce pot fi impuse; căci utilizarea lor constrânge la o armonie a intereselor, care le fac potrivite ca ideal pentru grupuri şi clase cu interese convergente, dar nu ca idealuri pentru indivizi şi grupuri între care nu trebuie realizată o armonizare a intereselor, ci numai o cale de rezolvare a conflictelor, fără apel la violenţă şi înşelăciune.

O obiecţie din perspectivă tehnocratică

În lipsa conflictelor, dreptatea ar fi o virtute de prisos, idee pe care Hume a exprimat-o prin teza sa (în *Treatise of Human Nature*) că o natură mai puţin zgârcită şi o omenire mai puţin egocentrică ar face ca dreptatea inutilă.** Conflictele de interese sunt consecinţa organizării sociale a oamenilor. Dacă societăţile ar fi organizate în aşa fel încât conflictele de interese să nu mai apară, dreptatea şi normele dreptăţii ar fi inutile. O organizare a societăţii, generatoare de conflicte sau care nu poate elimina conflictele, a fost până acum inevitabilă, dar astăzi ea a devenit inutilă datorită dezvoltării forţelor de producţie. Idealul liberal al dreptăţii presupune conflicte, chiar dacă el intenţionează să le diminueze; a-l împărtăşi ar însemna să împiedicăm apariţia unei societăţi în care odată cu conflictele ar fi îndepărtat şi motivul dreptăţii.

Replică: În cazul acestei obiecţii, totul este adevărat până la recomandarea de a organiza societăţile în aşa fel încât conflictele să nu mai apară. Ţinând seama de progresele înregistrate de tehnicile de manipulare psihică şi genetică, nu am mai putea să ne îndoim astăzi de posiblitatea unei societăţi lipsite de conflicte. Atâta vreme cât ne-am mai afla încă în plin proces de organizare a unei societăţi lipsite de conflicte, am avea nevoie, ce-i drept, de reguli pentru soluţionarea şi prevenirea conflictelor; din momentul în care însă ele vor fi programate în comportamentul membrilor societăţii, aceste reguli devin inutile, întrucât s-au transformat în regularităţi comportamentale ce se desfăşoară conform legităţilor naturale.

Întrebarea este însă dacă o societate lipsită de conflicte este de dorit. Să încercăm să clarificăm consecinţele unei vieţi fără conflicte între indivizi.

(a) Dacă trebuie să se decidă între diferite posibilităţi de acţiune, între ei nu vor exista deosebiri de păreri. Dacă indivizii produc propuneri incompatibile, incompatibilităţile sunt înlăturate prin argumente sau cu ajutorul altor mijloace.

(b) Indivizii nu se deosebesc unul de celălalt prin situări fundamentale diferite faţă de viaţă, prin diferite moduri de a reacţiona faţă de mediul înconjurător, deoarece astfel de deosebiri ar putea să ducă la conflicte, ci numai prin diferenţe privind vârsta, corpul, locul unde trăiesc, poate venitul şi funcţia socială.

---

* Karl Marx, *Manifestul Comunist* în *Opere*, vol. 4, Bucureşti, Editura Politică, 1963, p. 469. (*n.tr.*)

** David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Cartea a 3-a, pt. 2, secţ. 2. (*n.tr.*)

(c) Oamenii nu au subiectivitate. Ei au dureri şi senzaţii de plăcere, emoţii (ca supărarea, dar nu numai faţă de altul, ci faţă de obiecte, precum pentru un bănuţ pierdut), gânduri; dar, întrucât toate aceste procese psihice nu-i aduc pe oameni în opoziţie unii faţă de alţii, ei nici nu pot să se delimiteze între ei cu ajutorul lor şi nici nu le pot cunoaşte ca specificitate a acţiunii, simţirii şi gândirii lor. Pentu ei nu poate exista decât lumea obiectivă, ale cărei elemente produc anumite efecte (durere sau capacitatea de a vedea) în diferite situaţii (ca în cea a atingerii dintre foc şi deget sau lumină şi ochi); dar aceste efecte sunt pentru ei tot atât de obiective ca scânteile în anumite poziţii ale cremenelor.

(d) Oamenii nu au conştiinţa a ceea ce este pentru noi conştiinţă sau subiectivitate. Ei nu pot s-o aibă, întrucât nu au subiectivitate. Pentru că nu au o conştiinţă a conştiinţei lor, ei nu au conştiinţa de sine. Ei au conştiinţă doar în măsura în care ei au, la fel ca şi animalele inteligente, senzaţii, emoţii şi gânduri.

Primele două consecinţe ale unei societăţi lipsite de conflicte ar mai putea încă să pară atractive; ultimele două nu mai sunt astfel pentru cei ce doresc să-şi păstreze o conştiinţă despre ei înşişi. Cine este pregătit să renunţe la ea, nu poate fi bineînţeles convins de această apărare a idealului liberal al dreptăţii.

Fără îndoială că discutarea argumentelor este insuficientă şi că ar mai fi încă multe de spus în favoarea şi împotriva concepţiei liberale (pentru aceasta ne lipseşte spaţiul necesar). În cele din urmă, decizia rezultă dintr-o alegere între două programe principale ce sunt incompatibile. Primul oferă capacităţilor omeneşti un maximum în ceea ce priveşte posibilităţile de dezvoltare, are încredere în fertilitatea concurenţei şi conflictelor dintre indivizi şi încearcă să diminueze forţa distructivă a conflictelor prin interzicerea lezărilor. Celălalt disciplinează capacităţile indivizilor, orientându-i spre un ideal deja fixat al fericirii individuale şi sociale. Primul lasă viitorul deschis şi îl face pe acesta ameninţător; al doilea încearcă să-l fixeze şi trebuie să distrugă, de aceea, libertatea indivizilor şi tensiunea pe care un viitor deschis o conferă vieţii. O cale de mijloc între aceste programe nu există, deoarece viitorul nu poate fi lăsat în acelaşi timp deschis şi fixat — chiar dacă în practica politică pot exista, bineînţeles, şi compromisuri între susţinătorii programelor opuse, care nu pot, totuşi, decât să amâne decizia (ceea ce permite oricum viitorului să rămână deschis). O cale de justificare a programului liberal, aleasă în mod preferenţial, este teza referitoare la faptul că viitorul nu poate fi stabilit. Această cale a devenit dificil de urmat, deoarece şi după înlăturarea exagerărilor în ceea ce priveşte reprezentarea posibilităţilor tehnice de manipulare a acţiunii şi a voinţei umane (sau, mai bine: a comportamentului şi dorinţelor), apariţia „unei cochilii a supunerii totale" (*Gehäuses der Hörigkeit*) nu mai este o imposibilitate, aşa cum s-au temut liberalii pesimişti (Max Weber), conservatori (Hannah Arendt) şi marxişti (Max Horkheimer).

O legitimare a deciziei între programul aristotelic şi cel liberal poate să fie oare mai mult decât o evidenţiere a consecinţelor (mai ales nedorite) ale alegerii ? Oamenii pot deveni surzi faţă de orice argument şi pot stărui asupra alegerii lor, oricât de iraţională ar fi ea. Dar aici nici una dintre cele două alegeri posibile nu ar fi iraţională.

Programul liberal are totuşi un avantaj tehnic, acela de a ne satisface interesul faţă de legitimare. Deoarece el propune oamenilor mai puţine reguli privind dreptatea (doar inter-

dicţia lezării), recunoaşterea sa pare să fie mai acceptabilă. Faptul că el limitează libertatea indivizilor pe cât de puţin posibil şi că el trăieşte tocmai din această idee a minimei limitări, face ca regulile sale să fie cele mai potrivite pentru a menţine acordul tuturor oamenilor a căror existenţă este legată de viaţa în comun. Dacă înţelegem problema dreptăţii în acelaşi fel ca Hobbes şi Locke, nu ca interogaţie filosofică, ci ca problemă practică (sau politică) a modului în care ea poate fi impusă, atunci accepţia liberală a dreptăţii poate fi recomandată ca fiind sistemul acelor reguli privind viaţa în comun, pe baza cărora se pot asocia cel mai bine indivizii cu idealuri originar foarte diferite, deoarece ele le impun cele mai puţine limitări.

Această recomandare presupune totuşi că oamenii sunt de acord cu privire la faptul că în viaţa socială trebuie să existe anumite reguli ce trebuie să fie impuse, reguli ale dreptăţii. Ea va trebui să eşueze dacă cineva respinge de la început existenţa unor reguli ale dreptăţii. De aceea, trebuie să cercetăm de ce anume este mai întâi necesar să recunoaştem reguli ale dreptăţii şi, odată cu ele, constrângerea pe care ele o îndreptăţesc.

3.7.3. De ce avem dreptul să impunem dreptatea ?

3.7.3.1. Diferenţierea problemei

Trebuie să distingem aici între următoarele întrebări:

(a) De ce anume trebuie preferate anumite reguli ale dreptăţii altora care concurează cu ele?

(b) De ce avem voie să impunem prin constrângere respectarea regulilor ?

(c) De ce sunt regulile în genere obligatorii ?

Întrebarea (a) pretinde o justificare a alegerii în favoarea uneia dintre cele două concepţii, singurele aflate în concurenţă, potrivit conţinutului lor, cea aristotelică şi cea liberală. Această întrebare a fost tratată în paragraful anterior. Oricum am decide, trebuie să răspundem în continuare întrebării (b) şi să motivăm de ce anume ne dau regulile dreptăţii dreptul de a impune respectarea lor. Odată cu (b) apare şi a treia întrebare, despre cum pot fi regulile propriu-zis obligatorii. Deoarece constrângătoare cu temei pot fi desigur doar regulile ce sunt obligatorii. Desigur, nu putem considera dinainte că toate regulile obligatorii ne dau şi dreptul de a impune respectarea lor; dimpotrivă, am pledat mai sus pentru ideea ca regulile morale în sens restrâns să fie înţelese ca reguli care nu pot fi impuse, în ciuda obligativităţii lor.

Pentru o teorie a dreptăţii, chestiunea hotărâtoare privind întemeierea sau justificarea trebuie să fie (b). Întrebarea (a) este inseparabil legată de cu întrebarea referitoare la domeniul de utilizare a regulilor libertăţii sau cu cea referitoare la ce anume putem impune. Desigur, din acest motiv, decizia pentru un sistem al regulilor dreptăţii (de exemplu, cel liberal) priveşte, invers, întrebarea (b). Răspunsul la (b) ar trebui să poată suna altfel dacă se referă la regulile aristotelice şi nu doar la interdicţia lezării; de aceea, el poate fi relevant pentru alegerea între programul aristotelic şi cel liberal. La rândul ei, întrebarea (c) aparţine propriu-zis fundamentelor unei teorii a moralei şi a dreptăţii, în cadrul unei filosofii practice cuprinzătoare, dar nu poate fi nici ea tratată independent de (b). Capacitatea regulilor

de a fi impuse este o anumită formă a caracterului obligatoriu al regulilor; pentru a cunoaşte ce anume întemeiază acest gen de obligativitate este util să vedem ce anume poate întemeia mai întâi obligativitatea regulilor în genere. De aceea, trebuie să analizăm mai întâi ce înseamnă că o regulă este obligatorie.

3.7.3.2. Obligativitatea regulilor: regulile de joc şi eticheta

O regulă este obligatorie întotdeauna şi doar atunci când nerespectarea ei îndreptăţeşte anumite măsuri descalificatoare împotriva celui care le încalcă. Regulile de joc sunt obligatorii în măsura în care cel ce le încalcă poate fi descalificat ca jucător. Regulile etichetei sunt obligatorii în măsura în care cel ce le încalcă este descalificat ca membru al grupului care şi-a stabilit această etichetă. Regulile moralei îndreptăţesc descalificarea morală a celui ce le-a încălcat, regulile dreptului îndreptăţesc descalificarea juridică a celui ce le-a încălcat, ceea ce înseamnă posibilitatea de a-l opri pe individul respectiv, la nevoie prin forţă, de la o repetare a încălcării, de a-l pedepsi pentru o încălcare deja realizată şi de a-l împiedica în cazul unei ameninţări de încălcare a regulii.

Regulile moralei nu sunt mai uşor de înţeles, în ceea ce priveşte obligativitatea lor, decât regulile dreptăţii. Dimpotrivă, regulile etichetei şi regulile de joc nu produc nici o greutate puterii de înţelegere. Ce anume înseamnă că o persoană este descalificată ca jucător este uşor de înţeles: el nu are voie să joace, nu poate câştiga, nu mai contează. Motivul pentru îndreptăţirea descalificării sale este de asemenea uşor de înţeles: prin participarea la joc, el a recunoscut în mod expres sau implicit regulile de joc; dacă el le încalcă, acest lucru trebuie înţeles ca retragere a acordului său de a juca, chiar dacă el nu vrea să accepte acest lucru.

Modelul regulilor de joc

Deoarece regulile de joc sunt uşor de înţeles în ceea ce priveşte obligativitatea lor, ne este la îndemână să analizăm după modelul lor obligativitatea regulilor dreptăţii şi legitimitatea lor de a constrânge. Astfel, în cazul regulilor dreptăţii, trebuie să luăm în consideraţie un aspect corespunzător recunoaşterii regulilor de joc, ce se produce cel puţin implicit odată cu participarea la joc. Acestei nevoi îi corespunde luarea în consideraţie a unui contract social în teoriile contractualiste. Dacă putem presupune că cetăţenii unei societăţi au stabilit legile acesteia, sau că le-au recunoscut în mod tacit, prin faptul că au rămas în cadrul ei, deşi ar fi putut pleca să trăiască în altă societate, atunci am găsit în contract sau în consens temeiul obligativităţii regulilor dreptăţii. Marele avantaj al acestei construcţii, în afară de uşurinţa în a o înţelege, este posibilitatea de a o aplica problemei dreptului. Trebuie doar să recunoaştem că în contractul social explicit sau implicit, odată cu conţinutul regulilor, este recunoscut şi dreptul de a impune respectarea lor după criterii bine stabilite.

Avantajele construcţiei contractualiste pentru explicarea caracterului obligatoriu al regulilor dreptăţii permit înţelegerea motivului pentru care ea a avut partizani încă din

timpul în care grecii au început să filosofeze despre dreptate, dintre ei Socrate fiind poate cel mai important.[17] Cu toate acestea, critica construcţiei contractualiste, nu mai puţin veche decât ea însăşi, pare convingătoare, şi anume că reguli sau legi întemeiate numai pe un contract nu se deosebesc de regulile unei bande de hoţi, ai cărei membri s-ar fi putut înţelege în acelaşi fel, explicit sau implicit, cu privire la reguli ale existenţei lor comune şi totodată asupra unor măsuri de constrângere pentru respectarea lor.[18] Dacă anumite reguli ar putea să devină reguli ale dreptăţii numai prin faptul că au fost stabilite de către membrii unui grup în cadrul căruia ele sunt valabile, atunci regulile comportamentului drept ar trebui să stipuleze ceea ce produce dezavantaje unui al treilea. Dacă încercăm să venim în întâmpinarea acestui contraargument cu ajutorul formulei că regulile, pentru a fi drepte, ar trebui să poată fi recunoscute de către toţi cei afectaţi, atunci contractul care ar trebui să justifice regulile existente ar deveni o idee care nu ar corespunde niciodată realităţii. Căci de regulile unei societăţi, care ar putea fi valabile ca reguli ale dreptăţii, sunt afectaţi întotdeauna şi membrii ei minori şi nenăscuţii generaţiilor viitoare, care nu se pot declara niciodată de acord cu acestea.

Ar putea însă ideea unui contract sau consens, cu care ar putea cădea de acord toţi cei afectaţi, chiar dacă ei nu sunt încă în stare să-l aprobe într-adevăr, să întemeieze obligativitatea unor reguli ale dreptăţii ?

Această încercare de a înţelege obligativitatea regulilor a fost întreprinsă deja de către Hume, atunci când a considerat că specificitatea judecăţilor morale, care, spre deosebire de judecăţile de gust, ar fi obligatorii, rezidă în faptul că ele sunt hotărâte de pe poziţia unui observator nepărtinitor.* Şi imperativul categoric al lui Kant pare să corespundă acestei abordări, din moment ce el face din capacitatea de generalizare sau de întemeiere a unei maxime acţionale criteriul moralităţii unei acţiuni. Etica comunicării şi etica discursului de astăzi urmează o abordare asemănătoare. Ele presupun că orice înţelegere şi, de aceea, orice justificare şi orice încercare de a dovedi cuiva obligativitatea unei reguli conţin deja destule condiţii pentru a putea recunoaşte adevărul unui enunţ, tot la fel ca şi obligativitatea unei reguli.[19]

Ideea unei capacităţi generale de obţinere a unui acord, ca şi cea a observatorului imparţial şi cea a posibilităţii de generalizare a întemeierii acţiunii, pot să slujească, ce-i drept, pentru eliminarea unor asemenea reguli ce produc dezavantaje pentru un al treilea ca decizii ilegitime ale unui contract. Dar ea retrage contractului rolul de întemeiere. Cel care determină obligativitatea sau legitimitatea regulilor nu mai este contractul, ci concordanţa regulilor cu condiţiile de obţinere a acordului general. Ce-i drept, acestea sunt condiţii în care trebuie să fie încheiat un *contract* ce stabileşte regulile dreptăţii; deoarece însă de-abia îndeplinirea condiţiilor conferă contractului şi regulilor stabilite de el *caracterul drept*, rolul de întemeiere revine condiţiilor, în locul contractului. Pentru condiţii se pune însă acum întrebarea referitoare la întemeierea sau obligativitatea lor; de ce este un contract drept doar în condiţiile în care el deţine capacitatea de a obţine un acord general ? În cerinţa referitoare la capacitatea de obţinere a acordului general poate fi recunoscut din nou principiul liberal al dreptăţii, formulat în mod pozitiv, de a nu acţiona împotriva nimănui prin

---

* David Hume, *op. cit.*, Cartea a 3-a, pt. 1, sect. 2; *Enquiry* § 221 şi urm. (*n.tr.*)

forţă sau de a nu-l înşela, de a-l respecta pe fiecare în persoana şi avutul său. De aceea, întemeierea unor reguli ale dreptăţii cu ajutorul unui contract ideal poate fi cel mult întemeierea regulilor mai speciale sau mai concrete cu ajutorul unora mai generale sau mai abstracte, dar nu întemeierea căutată aici, a faptului că trebuie respectate în genere reguli ale dreptăţii sau că trebuie considerate obligatorii.

Teoriile care doresc să întemeieze legitimitatea regulilor printr-un consens real sau ideal suferă de o neînţelegere a rolului contractului sau consensului. Ele nu fac deosebirea dintre întemeierea şi impunerea de reguli, care este foarte importantă tocmai pentru regulile dreptăţii, deoarece impunerea lor se realizează prin constrângere. Deosebirea poate fi uşor trecută cu vederea, întrucât contractul şi consensul nu întemeiază sau nu creează ce-i drept reguli ale dreptăţii, dar pot să creeze dreptatea într-un anume sens, respectiv în acela că ele procură recunoaştere regulilor valabile, acceptate sau obligatorii, care există ca atare deja independent de ele, sau impun respectarea lor şi elimină posibile piedici în calea respectării lor (ca diferenţele de perspectivă asupra conţinutului, semnificaţiei şi utilizării regulilor). În ceea ce priveşte *obligativitatea* regulilor dreptăţii, contractul sau consensul nu o pot crea sau întemeia, deoarece caracterul lor obligatoriu se bazează deja pe regulile dreptăţii, de a nu înşela şi de a nu folosi, pe cât posibil, forţa.

Dar, cu toate acestea, nu pot oare contractul şi consensul să întemeieze ceea ce este specific pentru regulile dreptăţii, în raport cu cele ale moralei, respectiv dreptul de a constrânge ? Oare nu pot contractul şi consensul să confere unei reguli ce ţine şi în lipsa lor de morala obligatorie, acea obligativitate specială, ce face ca respectarea ei să poată fi obţinută prin constrângere ? Împotriva acestui lucru vorbeşte faptul că tocmai regulile tipice ale dreptăţii posedă în mod evident caracterul de a putea fi impuse prin constrângere, independent de contract sau de consens. Tocmai modelele injustiţiei şi nedreptăţii, foarte puţin contestate ca atare — a căror comitere este interzisă de regulile corespunzătoare ale dreptăţii — sunt evident de aşa natură încât evitarea lor poate fi şi chiar trebuie impusă în lipsa oricărui contract sau consens. Omorul, furtul, opresiunea, violul conferă, indiferent de contracte sau de tipuri de consens, dreptul de a fi impusă evitarea lor prin constrângere, ceea ce reprezintă chiar o datorie, atunci când această evitare nu este legată de prea mari sacrificii sau riscuri.

Atractivitatea teoriei contractului şi consensului se bazează pe analogia pe care ele ne îngăduie să o vedem între obligativitatea uşor de înţeles a regulilor de joc şi cea greu de înţeles a regulilor dreptăţii. Dacă aici nu există realmente o posibilitate de comparaţie, nu este oferită oare totuşi o analogie între joc şi societate? Analogia e posibilă, datorită următoarei trăsături comune, care ne permite să înţelegem de ce poate fi impusă respectarea regulilor dreptăţii: jucătorii nu joacă pentru a atinge un anumit scop (sau, dacă o fac, acest lucru este neesenţial pentru joc); ei joacă de dragul jocului. Jocul este scop în sine; dar pentru a putea fi jucat, trebuie ca regulile lui să fie respectate.

În acelaşi fel, s-ar putea spune, oamenii nu trăiesc în societate pentru a atinge prin aceasta un anumit scop (sau, dacă o fac, faptul că trăiesc în societate este pentru aceasta neesenţial); ei trăiesc în societate de dragul vieţii în comun. Viaţa în comun este scop în sine; dar ea este posibilă numai dacă se respectă anumite reguli — respectiv, regulile dreptăţii. Deoarece sau în măsura în care oamenii vor să trăiască în societate, ei trebuie şi

doresc să respecte regulile dreptății. Cine le încalcă vrea totuși să se bucure de plăcerea pe care i-o oferă societatea; el vrea să se ferească doar de îndatoririle sau de constrângerile fără de care o viață în comun nu ar fi posibilă.

Potrivit acestei analogii, respectarea regulilor dreptății poate fi impusă, deoarece oricine trăiește în societate, exprimă prin integrarea în viața comunității voința sa de a respecta regulile dreptății. Această explicație ar fi acceptabilă dacă regulile dreptății ar fi condițiile necesare ale oricărei forme posibile de conviețuire a oamenilor; adică, dacă ele ar fi într-adevăr, cum credea Hume[20], premisele indispensabile ale *oricărei* asocieri umane și, odată cu ea, a oricărei existențe umane în genere. Dar istoria, în care abundă societăți și epoci nedrepte, dovedește că oamenii pot exista și fără dreptate. Oamenii pot să trăiască împreună după reguli extrem de diferite, tot așa după cum pot juca jocuri foarte diferite; dar, în vreme ce toate regulile după care jucăm sunt reguli de joc, nu toate regulile după care se conviețuiește sau s-ar putea conviețui sunt drepte sau reguli ale dreptății.

Oricum, acest rezultat pare să indice un drum care ne-ar putea conduce la un răspuns la întrebarea (b), referitoare la posibilitatea de întemeiere a regulilor dreptății. Dacă găsim, adică, un motiv sau o cauză care i-au făcut pe oameni să trăiască după regulile dreptății, în loc să trăiească după alte reguli, care nu pot determina un comportament drept, atunci se pare că am răspuns la (b). Un astfel de motiv ar putea să fie interesul personal față de recunoașterea generală a regulilor dreptății, în raport cu care fiecare își poate promite un avantaj, deoarece poate trăi în liniște și siguranță, dacă aceste reguli sunt recunoscute și respectate de către toată lumea.

Această întemeiere o întâlnim la Hobbes, care respinge un contraargument la îndemână. Acesta se referă la faptul că interesul fiecăruia ce se consideră destul de superior altuia poate conduce la folosirea violenței sau înșelăciunii (sau, eventual, altui fel de nedreptate), dacă acest lucru îi produce avantaje sau plăcere. El și-ar atribui privilegii pe care nu le acceptă pentru alții. Pentru a evita o astfel de privilegiere, spune acum Hobbes, „cel mai slab are destulă putere pentru a-l omorî pe cel mai puternic, fie prin uneltiri tainice sau prin asocierea cu alții aflați în aceeași primejdie". (Th. Hobbes, *Leviathan*, cap. 13). Egalitatea oamenilor, în ceea ce privește capacitatea lor de a amenința, evită, prin urmare, situațiile în care oamenii profită în interes personal de recunoașterea generală a regulilor dreptății și de îndreptățirea de a le impune prin constrângere.

Dar replica lui Hobbes la contraargument nu se susține. Din punct de vedere factic, oamenii nu sunt egali nici în ceea ce privește capacitatea lor de a amenința, nici în ceea ce privește alte proprietăți naturale: în general, părinții sunt superiori copiilor (mici), cei mai bine educați sunt superiori celor mai puțin educați (iar speranța că aceștia vor fi vreodată egali nu este cu siguranță realizabilă în afara presupoziției unor relații drepte). Hume a înțeles acest lucru în mod clar și l-a ilustrat prin exemplul relațiilor dintre bărbați și femei și dintre albi și indieni, pentru a deduce consecința că dreptatea poate funcționa numai între cei egali, mai exact: între cei la fel de puternici.* Și Aristotel împărtășește această părere, referindu-se evident la sclavi, pentru care nu există egalitate, nici dreptate.** În orice caz,

---

* David Hume, *Enquiry*, § 152 și urm. (*n.tr.*)

** Aristotel, *Etica Nicomahică*, ed. cit., p. 119. (*n.tr.*)

această concepţie implică aproape o renunţare la dreptatea în genere; deoarece nedreptatea este de aşteptat să apară mai puţin între cei la fel de puternici, decât între cei care nu sunt egali; importantă este dreptatea, ceea ce aici înseamnă: respectarea regulilor dreptăţii acolo unde ne putem teme că poate apărea nedreptatea.

De aceea, pe calea naturalistă a oferirii unui răspuns sau a unei cauze pentru introducerea sau recunoaşterea regulilor nu putem să ajungem, în acelaşi fel, la obţinerea răspunsului la întrebarea (b). Acest lucru nu trebuie să ne mire, întrucât cauzele nu sunt încă motive pentru instituirea obligativităţilor. Ceea ce ne trebuie pentru a întemeia obligativităţi sunt reguli. Pentru a înţelege obligativităţile, trebuie să înţelegem funcţionarea regulilor. În cazul în care comparaţia cu regulile de joc nu ne poate ajuta mai departe, ne rămân regulile etichetei, care sunt, de asemenea, uşor de înţeles în ceea ce priveşte caracterul lor obligatoriu.

Modelul etichetei

Obligativitatea regulilor etichetei nu este mai greu de înţeles decât cea a regulilor de joc, dar a fost mai puţin luată în consideraţie. Cine încalcă eticheta poate fi descalificat ca membru al grupului căruia i s-a dedicat. Regulile pot părea lipsite de sens şi de raţiune, cum se întâmplă adeseori în societăţile primitive şi în grupurile nu mai puţin preocupate de distincţie din societăţile medievale, cu excepţia faptului că ele au tocmai sensul de a servi evidenţierea unui grup în raport cu altele, autoidentificarea şi apartenenţă. A-şi impune astfel de reguli de etichetă pare să fie o nevoie elementară a omului.[21] Peste tot unde trăiesc oameni se formează grupuri ce îşi creează semnele lor de recunoaştere şi regulile lor corespunzătoare, pe care le respectă prin îmbrăcăminte, tunsoare, tipul de maşină cumpărată. Cine vrea să aparţină grupului trebuie să le respecte; cine le încalcă nu mai face parte din grup.

Potrivit acestui model, regulile dreptăţii pot fi înţelese ca reguli ale unei societăţi cu adevărat umane sau ale unei societăţi ce respectă demnitatea umană, respectiv ca reguli ale celor care nu vor să facă parte din rândurile celor sălbatici şi fără de lege, ce trăiesc în afara graniţelor apărate şi care, cel puţin în imaginaţia fiinţelor civilizate, se poartă unul faţă de altul ca animalele, neavând nici un fel de noţiune a cinstei şi respectului şi trăind numai după aşa-numitul drept al celui mai tare. În consecinţă, cine încalcă regulile dreptăţii, cum spune Locke,

„declared war against all Mankind and therefore may be destroyed as a lyon or a tyger, one of those wild savage Beasts with whom Man can have no Society and Security."*

* „a declarat război împotriva omenirii întregi şi poate fi nimicit, de aceea, ca un leu sau ca un tigru, ca unul dintre acele animale sălbatice cu care omul nu poate trăi nici în securitate, nici în siguranţă". (Locke, *Second Treatise*, § 11). (*n.tr.*)

În consecinţă, regulile etichetei şi ale dreptăţii au în comun faptul că nerespectarea lor poate îndreptăţi excluderea din grupul care doreşte să trăiască după acele reguli. Caracterul special al regulilor dreptăţii, respectiv calitatea lor de a fi impuse, ar putea fi înţeles ca dreptul de a-l plasa mai mult sau mai puţin pe cel nedrept în afara condiţionărilor cu ajutorul cărora oamenii vor să se deosebească de fiinţele care trăiesc după dreptul celui mai tare. Ar fi vorba despre dreptul de a-i refuza celui care încalcă regulile dreptăţii — şi, prin aceasta, elementele etichetei, date de către oamenii înşişi, pentru a se deosebi de animale — tratamentul şi comportamentul cu ajutorul cărora fiinţele umane îşi acordă o anumită valoare.

Dar poate fi comparată dreptatea, în ceea ce priveşte obligativitatea ei, cu o etichetă ? O etichetă este întotdeauna totuşi ceva convenţional, care îşi atinge scopul, adică distingerea sau evidenţierea prin orice fel de comportament, cu condiţia ca ea să fie doar neobişnuită. Regulile dreptăţii însă nu par să determine tipuri de comportament al căror sens este distingerea, ci tocmai deptatea. Dacă sensul lor ar fi într-adevăr, după cum ne permite să presupunem citatul lui Locke, distingerea omului de animale sau de formele de viaţă animalice, atunci toate regulile care nu se întâlnesc la animale ar trebui să conteze ca reguli ale dreptăţii: de pildă, regula de a merge doi paşi înainte şi unul înapoi în timpul fugii, care evident că nu are de-a face deloc cu dreptatea, sau şi aceea de a-ţi trata semenii în mod extrem de brutal, ceea ce animalele nu fac; iar această regulă încalcă tocmai ceea ce noi recunoaştem ca regulă a dreptăţii.

Orientarea spre etichetă pare deci să nu poată explica tocmai caracterul regulilor dreptăţii, a cărui întemeiere ne interesează, adică faptul că ele ne determină să ne purtăm drept (de pildă, să proscriem violenţa şi înşelăciunea) şi nu să ne purtăm în mod neobişnuit, în aşa fel încât să ne putem distinge de animale.

Dar această obiecţie pierde din greutate la o privire mai atentă. Mai întâi, nu doar Locke, ci şi alţi teoreticieni care au făcut epocă, au caracterizat dreptatea prin faptul că ea îl deosebeşte pe om de animal. Astfel procedează, de pildă, Platon, care-l deosebşte pe omul drept de cel tiranic şi de „oricare om lipsit de înţelegere şi de virtute", adică de cei care „precum vitele, privind mereu în jos şi aplecaţi către pământ „pasc" la ospeţe, îngrăşându-se şi acuplându-se; iar din pricina poftei de a avea mai mult din acestea, se izbesc şi se împung unii pe alţii cu coarne şi cu copite de fier şi se ucid din pricina nesaţului, fără să-şi satureu cele-ce-sunt nici fiinţa, nici învelişul lor trupesc".* Tot astfel gândeşte şi Rousseau, atunci când descrie pasul spre starea de dreptate cu ajutorul contractului social, ca fiind acel lucru care face dintr-un „animal supid şi mărginit" o „fiinţă inteligentă, un om".** Tot astfel vorbeşte Kant, când în finalul celebru al *Criticii raţiunii practice* spune despre „contemplarea" „legii morale în mine" — care este din punctul lui de vedere şi fundamentul dreptăţii — că ea „înalţă infinit valoarea mea, aceea a unei inteligenţe, prin personalitatea mea, în care legea morală îmi revelează o viaţă independentă de animalitate şi chiar de întreaga lume a sensibilului."*** În acest fel, după Rawls, pentru regulile dreptăţii este

---

* Platon, *Republica*, ed. cit., p. 402. (*n.tr.*)

** J.-J. Rousseau, *Contractul social*, ed. cit., p. 107. (*n.tr.*)

*** Imm. Kant, *Critica raţiunii practice*, ed. cit., p. 252. (*n.tr.*)

esenţial faptul că, atunci când le încălcăm, acţionăm „ca şi cum am aparţine unei ordini inferioare, ca şi cum am fi creaturi ale căror legi de bază ar fi decise printr-o contingenţă naturală", în timp ce prin respectarea lor demonstrăm libertatea noastră şi „independenţa de contingenţa naturii şi a societăţii" (Rawls, 1972, p. 126).

Pentru toţi aceşti filosofi, respectarea regulilor dreptăţii reprezintă într-adevăr eticheta şi actul prin care omul se deosebeşte de animal. Înseamnă oare aceasta că ei vedeau întemeierea obligativităţii lor tocmai în acest caracter ? Cu excepţia lui Rawls, cu siguranţă că nu, întrucât ei au încercat să găsească întemeieri metafizice. Dar noi putem recunoaşte în enunţurile lor încercarea de a-i convinge şi pe oamenii fără preocupări filosofice, care nu vor sau nu pot să accepte întemeieri metafizice, de avantajul, valoarea şi obligativitatea respectării regulilor dreptăţii. În măsura în care noi cei de astăzi aparţinem acestor fiinţe nefilosofice şi cerem o întemeiere nemetafizică, Platon şi Kant ar dori să ne convingă şi pe noi de obligativitatea regulilor dreptăţii, apelând la interesul nostru de a fi ceva aparte, de a ne distinge de alţii şi de a câştiga conştiinţa nu doar închipuită a unei unicităţi şi a unui sine inconfundabile.

În ce măsură însă ar putea respectarea regulilor dreptăţii să satisfacă acest interes ? Doar prin aceea că ea este condiţia necesară şi premisa pentru dobândirea unui sine *individual* unic. În fapt, ea poate doar să deosebească un om de un animal, dar nu de un alt om. Spre deosebire însă de respectarea unor reguli cum ar fi cea de a face în fugă doi paşi înainte şi unul înapoi sau cea de a-l trata pe semenul său cu deosebită brutalitate, respectarea regulilor dreptăţii nu-l deosebeşte pe om numai de animal, ci creează condiţia necesară pentru ca un om să facă din el ceva unic. Dacă nu ar fi respectate regulile dreptăţii, indivizii nu ar putea să-şi pună în funcţiune propria voinţă, neavând deci nici un fel de posibilitate de a-şi dezvolta indivídualitatea. Fără respectarea cuprinzătoare a regulilor dreptăţii şi, astfel, fără respingerea principială a violenţei şi înşelăciunii — cel puţin potrivit noţiunii liberale a dreptăţii —, o societate nu ar avea nici un loc pentru ideea unicităţii individului. Urmărindu-şi individualitatea, indivizii ar putea desigur să încalce regulile dreptăţii, fără însă a submina încă în acest fel însăşi ideea individualităţii. Dar ei ar putea să facă acest lucru numai în calitate de călători clandestini, s-ar bucura în mod parazitar de roadele unei interacţiuni sociale. În teorie, ei ar trebui să recunoască obligativitatea regulilor dreptăţii — şi mai mult decât recunoaşterea în teorie a obligativităţii unui principiu nu ar trebui să aşteptăm ca rezultat al unei argumentări filosofice.

În această încercare de a explica şi de a întemeia obligativitatea regulilor dreptăţii, prin comparaţie cu obligativitatea etichetei, lipseşte orice referire la regulile moralei sau dreptăţii. Noţiunea demnităţii umane sau a unei valori specific umane, pe care am folosit-o, nu are un sens specific moral, ci este titlul pentru un anumit stil sau pentru o anumită formă de a trăi, care reprezintă izvorul dreptăţii, dar nu o propune pe aceasta sau conceptele ei.

Dacă respectarea regulilor dreptăţii este condiţia necesară, greu de pus la îndoială, pentru a trăi nu conform dreptului celui mai tare, ci ca om sau într-un mod demn, atunci nerespectarea acestei condiţii oferă motivul pentru a restrânge sau a refuza celui care a încălcat regulile tratamentul demn de un om. Constrângerea pe care o îndreptăţesc regulile dreptăţii constă din limitarea sau refuzul de a acorda cuiva un tratament demn de un om, de beneficiul căruia poate fi considerat fiecare interesat (spre deosebire de exercitarea lui). De aceea, întrebarea despre temeiul juridic pentru impunerea prin constrângere a respectării regulilor

dreptății poate fi pusă altfel: de ce au dreptul oamenii care nu vor să trăiască potrivit dreptului celui mai tare să refuze altor oameni acordarea unui tratament demn de un om ?

Următorul răspuns pare corect: ei au dreptul să facă acest lucru, deoarece ei folosesc împotriva celor care încalcă legile dreptății același drept al celui mai tare (sau al celui mai viclean), conform căruia aceștia au declarat că vor să trăiască prin încălcarea de către ei a dreptății. Desigur, ei au dreptul de a aplica principiul de viață sau modul de comportament al acestora numai dacă acest lucru este absolut necesar pentru siguranța propriei forme de viață a dreptății. În caz contrar, ei ar prelua tocmai forma de viață față de care doresc să-și protejeze propria lor formă de viață. De aceea, constrângerea pe care o îndreptățesc regulile dreptății și, odată cu ea, dreptatea însăși, amenință mereu să devină ele însele nedrepte. Constrângerea pe care o îndreptățesc regulile dreptății poate să fie întotdeauna doar violența secundară; dar a distinge între violența primară și secundară nu este întotdeauna ușor.

Putem să ne îndoim aici în mod principial dacă folosirea violenței secundare împotriva violenței primare este în genere îndreptățită. Căci așa cum a spus însuși Max Weber, care nu prețuia absolut deloc pacifismul, este „o experiență cu totul universală că violența generează din sine tot mereu violența... și că folosirea forței împotriva nedreptății conduce, în final, nu la victoria celui mai drept, ci a celei mai mari puteri sau înțelepciuni" (Weber, 1980, p. 357).

Oricât de îndreptățită ar fi această îndoială, ea poate să fie avansată — după cum Weber știa foarte bine — nu din punctul de vedere al dreptății, ci numai din cel al moralei. Regulile moralei sunt hotărâtoare, întrucât ele permit existența unui sine individual și un mod de viață mai demn decât cel permis de regulile dreptății; dar faptul că oamenii sunt capabili de moralitate poate fi pus la îndoială cu aceeași îndreptățire cu care ne îndoim de raționalitatea folosirii violenței împotriva violenței. Neîndoielnic este însă faptul că utilizarea violenței secundare împotiva violenței primare (sau a înșelăciunii) corespunde regulilor dreptății. Dreptatea poate fi criticată în întregul ei în numele moralei, dar nu în numele dreptății.

3.7.4. Statul sau cum poate fi impusă dreptatea

3.7.4.1. Poate statul să impună dreptatea ?

Statul este instituția căreia cei mai mulți teoreticieni îi atribuie sarcina de a impune dreptatea, indiferent de modul în care o concep ei. Politica, în calitate de practică raportată la stat sau cetate (*Polis*) sau ca teorie despre această practică, poate fi determinată, în consecință, prin țelul de a impune dreptatea. Cei mai mulți dintre teoreticieni au determinat statul nu doar prin sarcina de a impune dreptatea, ci și cu ajutorul unui mijloc rezervat statului pentru a atinge acest scop, și anume de a împiedica și de a pedepsi prin apel la violență încălcări ale dreptății.[22] O asemnea acțiune este legitimă atâta vreme cât fiecare instituție sau persoană, al cărei scop este impunerea dreptății, ținând seama de tendința evidentă a oamenilor de a nu o respecta — cel puțin uneori —, are nevoie de un mijloc de

impunere prin constrângere a respectării dreptăţii (chiar şi tendinţa unui număr mic de oameni ar face ca mijlocul să fie necesar). În afară de aceasta, pentru ca mijlocul să fie eficient, deţinătorul său trebuie să poată înfrânge orice rezistenţă şi să aibă, de aceea, un monopol al puterii, în sensul că puterea sa să fie superioară oricărei alteia în grupul sau în societatea în care urmează să impună dreptatea.

Atribuirea sarcinii de a impune dreptatea şi deţinerea de către stat a monopolului puterii au fost elaborate de către mulţi teoreticieni într-un mod greşit. Statul, căruia ei îi atribuiau misiunea de impunere şi monopolul puterii, nu era o alcătuire teoretică, constituită numai prin această misiune şi prin instrumentul de constrângere, ci o realitate apărută şi menţinută de cele mai multe ori prin forţă şi înşelăciune, iar atribuirea sarcinii de a impune dreptatea era pentru cei ce guvernau o justificare bine venită a pretenţiilor lor. Determinarea general recunoscută a statului, ca instituţie pentru impunerea dreptăţii, nu are caracterul unei glorificări a statului doar atunci când statul a fost definit exclusiv prin sarcina de a impune dreptatea şi când monopolul puterii este recunoscut exclusiv în scopul de a asigura dreptatea, şi când toate celelalte pretenţii şi activităţi ale statului sunt declarate ilegitime, iar dreptul la rezistenţă faţă de astfel de pretenţii şi activităţi este proclamat, precum în lucrarea lui Locke, *Treatise*. [23]

Dar şi o concepţie critică despre stat, ca cea a lui Locke, este criticabilă. Unele state, trebuie să o recunoaştem, au îngrădit, ce-i drept, prin puterea lor, folosirea violenţei şi înşelăciunii evidente între indivizi; dar, în acelaşi timp, au sprijinit destul de des forme ascunse ale violenţei sau înşelăciunii sau violenţa structurală; apoi, au supus indivizii unei forme noi de violenţă, care le depăşeşte cu mult pe cele dinainte, respectiv cea a războiului cu arme care pot astăzi să nimicească Pământul întreg. De aceea, a nu lua în serios critica anarhistă la adresa statului înseamnă, cu cuvintele lui Locke, pe care le-a îndreptat împotriva absolutismului, „to think that Men are so foolish that they take care to avoid what Mischiefs may be done them by *Pole-Cats* or *Foxes*, but are content, nay think it saftly, to be devoured by Lions“*[24]. (Locke, *Second Treatise*, § 93).

3.7.4.2. Teoria şi practica separaţiei puterilor

Locke însuşi a crezut că pericolele monopolului puterii, ce definesc statul, ar fi mult reduse dacă ***puterea legislativă*** — care determină fără echivoc regulile dreptăţii — şi cea ***executivă*** —care asigură recunoaşterea regulilor concretizate şi pozitivate ale dreptăţii — sunt separate din punct de vedere personal şi se controlează reciproc. Această presupoziţie se bazează pe noul concept despre stat al lui Locke, potrivit căruia el are în mod esenţial

---

* „să credem că oamenii sunt atât de proşti, încât să se apere de pagubele pe care le-ar putea provoca lincşii sau vulpile, dar, în acelaşi timp, să fie mulţumiţi, chiar să se socotească că vor fi înghiţiţi de lei .“ (Locke, *Second Treatise*, § 93). (*n.tr.*)

mai multe puteri, în acord cu misiunea sa de a nu prelua pur şi simplu, în cadrul monopolului de stat al puterii, puterea executivă naturală a indivizilor de înfăptuire a dreptăţii*, ci de a o folosi mai bine prin concretizarea regulilor dreptăţii sau ale dreptului natural, recunoscute doar în mod general şi abstract, în legi pozitive lipsite de orice echivoc. De aceea, pentru Locke, statul are în mod necesar o putere legislativă alături de cea executivă, care nu creează regulile dreptăţii, dar le face lipsite de echivoc sau le defineşte şi care controlează puterea executivă.[25] (A treia putere, cea judecătorească, ce decide dacă regulile deja pozitivate ale dreptăţii sunt respectate, a fost introdusă în teoria politică de-abia de către Montesquieu[26].)

Această idee este considerată de către cei mai mulţi susţinători ai democraţiei ca fiind instrumentul potrivit pentru controlul abuzului de putere al statului. Mijlocul este economic, pentru că el nu mai adaugă vreo instanţă celor trei necesare pentru impunerea dreptăţii; oricare alta ar reprezenta doar o nouă primejdie a abuzului de putere. El corespunde principiului egalităţii în faţa legii, deoarece supune puterea executivă aceloraşi legi care sunt valabile pentru toţi. Acest mijloc acţionează în locul potrivit; căci el controlează mai întâi puterea executivă, de la al cărei monopol al puterii pleacă primejdia decisivă. El are doar dezavantajul de a nu fi practicat sau de a nu fi practicat în întregime. În opoziţie directă cu recomandarea lui Locke, parlamentele — care au fost privite ca putere legislativă — au început încă din vremea lui Locke (*v.* Hayek, 1981, vol. 3, p. 148) să alcătuiască guvernele. Un control eficient al executivului de către Parlament este exclus, deoarece, în genere, majoritatea parlamentară stabileşte guvernul.

În majoritatea democraţiilor (vestice) există, ce-i drept, un control al executivului de către corpul electoral. Deşi nu reprezintă separaţia puterilor, acest control a jucat deja în gândirea lui Locke rolul cel mai important, întrucât el nu permite doar controlul puterii executive de către cea legislativă, ci şi controlul puterii legislative de către corpul electoral (*v.* Note, 25). Cu toate acestea, şi acest control, oricât de indispensabil ar fi, îşi are slăbiciunile sale. El garantează că executivul satisface cel puţin pentru un timp scurt interesele majorităţii alegătorilor. Dar el nu garantează că executivul impune dreptatea şi acţionează în limitele dreptăţii, aşa cum a devenit evident în Germania anului 1933. Aceasta nu o poate face decât o instituţie care respectă îndatorirea ei de a oferi o interpretare lipsită de echivoc a regulilor dreptăţii.

F.A. v. Hayek a făcut propuneri demne de luat în seamă pentru instalarea unei astfel de puteri legislative autentice.[27] Este însă îndoielnic dacă ele sau reforme similare mai sunt de ajuns astăzi pentru a controla monopolul statal al puterii. Puterea, al cărei monopol aparţine statului, în sensul că puterea sa este mai mare decât a oricui ar putea să i se împotrivească, are astăzi un cu totul alt caracter decât în toate epocile de până acum. Tehnicile genetice şi nucleare permit o folosire a puterii în raport cu care noţiunile tradiţionale şi chiar distincţia dintre violenţa primară şi cea secundară devin îndoielnice. De aceea, cum poate fi impusă respectarea regulilor dreptăţii este astăzi o întrebare deschisă, chiar dacă o întrebare pe care oamenii nu-şi pot câtuşi de puţin îngădui s-o lase deschisă[28].

---

* Locke, *Second Treatise*, § 74, 98, p. 7 şi urm. (*n.tr.*)

Note

* Mulţumesc lui Jens Kulenkampff şi lui Andreas Wildt pentru critica şi pentru discuţiile unei variante anterioare a manuscrisului.

1 Vezi şi articolul „Gerechtigkeit" (*Dreptatea*) de R. Hanser şi H.K. Kolenberger, în J. Ritter, (Ed.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 3, Darmstadt, 1974.

2 Acest lucru nu implică eroarea naturalistă, deoarece natura a fost înţeleasă ca legiuitor (*v.* Kerferd 1981, p. 114).

3 Noţiunea de legitimitate, utilizată aici, dominantă astăzi sub influenţa lui Max Weber, corespunde celei de legalitate la Kant; noţiunea de legalitate utilizată aici corespunde celei a dreptului pozitiv.

4 De altfel, ei nu au distins între întemeiere şi impunere, deoarece ei erau interesaţi de mijloacele şi de căile de impunere a dreptăţii, şi nu de întemeierea regulilor ei. Acest lucru devine evident, de pildă, în enunţul lui Hobbes: „Praetera politica et ethica, id est principia, *quibus justum* et *aequum* et contra, *injustum* et *iniquum*, quid sint, cognoscitur, id est justitia causa, minirum leges et pacta ipsi fecimus." (În afară de aceasta, politica şi etica, adică ştiinţa despre ce este drept şi nedrept, despre ceea ce este echitbil şi neechitabil poate fi prezentată şi a priori: căci principiile pe baza cărora este recunoscut ceea ce este drept şi echitabil, nedrept şi inechitabil, adică cauzele dreptăţii, ceea ce sunt în mod neîndoielnic legile şi contractele, le-am făcut noi înşine.) Hobbes este interesat de cunoaşterea obiectivă a ceea ce este drept, care poate fi impusă şi trebuie să fie general recunoscută; în acest fel, el ajunge să echivaleze „principiile, prin care se recunoaşte ceea ce este drept", adică legile şi contractele, care sunt desigur mijloace pentru recunoaşterea obligatorie a ceea ce este drept, cu cauzele dreptăţii. Dacă le înţelegem pe acestea drept actele prin care este creată dreptatea (ca stare socială) şi nu actele prin care pot fi create sau întemeiate regulile dreptăţii, atunci nu i se poate reproşa nici aici lui Hobbes vreo confuzie; el va vorbi numai despre impunerea şi nu despre întemeierea regulilor dreptăţii.

5 Platon în *Politeia* (*Republica*); Aristotel în *Etica Nicomahică*, Cartea a 10-a. Vezi şi *Politica* 15, 1254 *b* 14-35, unde Aristotel justifică sclavia prin faptul că natura îi predestinează pe unii oameni pentru sclavie (astfel încât libertatea i-ar face doar nefericiţi).

6 Vezi Popper, 1957, Vol. 1: „Vraja lui Platon"*, în special Cap. 6–9, şi E.M. şi N. Wood, 1978 (în ciuda criticii lor eronate la adresa lui Hannah Arendt).

7 Vezi articolul lui R. Hansers în *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (*v.* Nota 1); în special, formula clasică a lui Ulpian, introdusă de el: „justitia est constans et perpetua voluntas ius suuum unicuique tribuiendi"** şi formula lui Augustin, că dreptatea ar cere „sua cuique tribuere".***

8 Vezi, de pildă, spusele lui John Kennedy în cuvântarea sa de preluare a funcţiei de preşedinte: „As not what your country can do for you — ask what you can do for your country"**** şi comentariul pertinent al lui Liton Friedman (*Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, 1962, p. 1).

9 Situaţia paradigmatică de învăţare, după care se orientează conceptul liberal al dreptăţii este cea a unei acţiuni nedrepte (ca o lezare corporală intenţionată) şi a reacţiei intense de dezaprobare. Spre deosebire de conceptul aristotelic al dreptăţii, el este negativ, în sensul că arată mai întâi ceea ce nu este drept.

---

* În afară de aceasta, politica şi etica, adică ştiinţa despre ceea ce este drept şi nedrept, despre ceea ce este echitabil şi inechitabil, poate fi prezentată *a priori*; căci principiile pe baza cărora este recunoscut ceea ce este drept şi echitabil, nedrept şi inechitabil, deci cauzele dreptăţii, ceea ce sunt în mod neîndoielnic legile şi contractele, le-am făcut noi înşine." (*De Homine*, vol. 2, 1839, p. 94. (*n.tr.*)

** „Dreptatea este voinţa constantă şi continuă de a acorda fiecăruia dreptul său". (*n.tr.*)

*** „să i se acorde fiecăruia ce i se cuvine" . (*n.tr.*)

**** „Nu întreba ce poate face ţara ta pentru tine — întreabă-te ce poţi face tu pentru ţara ta". (*n.tr.*)

[10] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Întemeierea metafizicii moravurilor*), ed. v.K. Vorländer, Hamburg, 1962, p. 43 şi urm. (Akad. Ausg., 422); *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7 şi nota 1 de la § 8.

[11] Pentru critica imperativului categoric kantian vezi Bittner, R./Cramer, K. (ed): *Materialien zur Kants „Kritik der praktischen Vernunft"*, (Frankfurt/M., 1975 şi bibliografia publicată acolo, în special p. 468 şi urm. şi p. 471.)

[12] Pentru a putea vorbi aici despre imposibilitatea conceptuală trebuie să echivalăm mai întâi — ca Wittgenstein — semnificaţia cu folosirea unui cuvânt.

[13] Vezi *Essays on the Law of Nature* (*Eseuri despre legea naturii*), Ed. W. van Leyden, Oxford 1954, p. 211 şi urm. Vezi despre Locke şi Capitolul despre Locke în Steinvorth, 1981.

[14] *Second Treatise*, §§ 37 şi urm. şi § 36. şi Nozick, 1981, p. 179 şi urm. recunoaşte condiţia (C').

[15] V. Hayek, 1981, vol. 2 scoate în evidenţă faptul că în ceea ce priveşte negativitatea regulilor dreptăţii „s-au făcut tot timpul referiri, ca şi cum ar fi vorba de o nouă descoperire, care nu a fost niciodată cercetată în mod sistematic" (p. 59) şi-i numeşte ca exponenţi ai acestei concepţii nu numai pe Hume, Kant, Adam Smith, Ferguson, Schopenhauer, J.-St. Mill, Leonard Nelson, H.L.A. Hart, ci şi, mai puţin convingător, pe Heraclit, Aristotel, Rousseau, Scheler (p. 213 şi urm.). Hayek vede şi o „paralelă strânsă între aceasta tratare a regulilor dreptăţii, ca interdicţii şi ca fiind supuse unei testări negative, şi dezvoltarea modernă în teoria ştiinţei, în special prin Karl Popper... care tratează legile naturii ca interdicţii şi care priveşte testarea lor ca eşec al unor încercări susţinute de falsificare a lor... Poziţiile sunt analoge şi în sensul că noi putem tot timpul doar să ne străduim de a ne apropia de adevăr sau de dreptate, prin eliminarea a ceea ce este fals sau nedrept, neputând fi însă niciodată siguri că am atins în mod definitiv adevărul sau dreptatea" (p. 67).

Această comparaţie mi se pare nefericită. Regulile dreptăţii nu sunt pur şi simplu interdicţii, ci interdicţii ale încălcărilor sferelor de libertate ale indivizilor (ceea ce Aristotel şi Rousseau nu acceptă câtuşi de puţin), astfel încât noi putem spune în mod precis ce anume este dreptatea sau o societate dreaptă, fără a putea spune, desigur, dacă ea este înfăptuită. După Popper, orice teorie este falsificabilă; conform concepţiei reprezentate aici, supoziţia că violenţa şi înşelăciunea primară sunt nedrepte nu este falsificabilă. De aceea, Werner Becker (*Die Freiheit, die wirmeinen*, München, 1982, p. 163) numeşte pe drept liberalismul lui Hayek „liberalism dogmatic". Dar cum am putea să nu fim dogmatici în ceea ce priveşte apărarea libertăţii individului, în teorie, şi nu în practică ?

[16] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1. Tübingen, 1920, p. 94 şi urm., p. 513, p. 158; Marx/Engels: *Kommunistisches Manifest*, în: MEW 4 (ME Opere 4), p. 465.

[17] Vezi Platon, *Kriton*. Vezi şi scurtul paragraf despre Socrate în Klaus Adomeit: *Antike Denker über den Staat*, (UTB 1136), 1982.

[18] Argumentul este amintit deja de către Augustin, *Gotesstaat*, IV 4, ca fiind cunoscut. În prezent, din nou K.-O. Apel, în Funkkolleg *Praktische Philosophie/Ethik*, Studienbegleitbegriff 2. Weinheim, 1980, p. 125 şi urm.

[19] Aceasta mi se pare a fi o descriere scurtă, care nu deformează prea mult, a încercării transcendental-pragmatice sau universal-pragmatice a lui Apel şi Habermas, anume de a explica în ce anume constă întemeierea adevărului unui enunţ şi justeţea unei norme. Vezi articolele lor în K.O. Apel (ed.): *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt/M., 1976.

[20] *Enquiry*, § 165. Astăzi argumentează în acest fel J.R. Lukas: *On Justice*, Oxford, 1980, 1; Hans Ruth: „Gerechtigkeitstheorien", în A. Wildermuth/A. Jager (ed.): *Gerechtigkeit*, Tübingen, 1981, p. 57.

[21] Emile Durkheim i-a recunoscut importanţa şi a aşezat-o la temelia teoriei sale generale a facultăţilor mintale, pe care a dezvoltat-o în explicaţia dată totemismului. Vezi *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France 1916, (ed. a 4-a, 1960, în special, „Introducerea" (*Objet de la recherche*); Cartea a 2-a, Capitolul 7; *Conclusion*.

[22] Teoreticianul cel mai influent astăzi, care defineşte astfel statul este Max Weber (*v.* Weber, 1980, p. 822).

[23] Locke nu şi-a conceput teoria sa politică ca glorificare a unei revoluţii deja realizate, cum se presupunea, de regulă, mai înainte. El şi-a scris lucrările (*Treatise*) (care trebuiau să formeze, de fapt, un singur opus) deja înainte de plecarea în exilul olandez în 1683. Vezi *Introducerea* lui Peter Lasletts la ediţia realizată de el pentru *Two Treatise of Government*, Cambridge UP (2), 1967, în special p. 32 şi urm. Cât de falsă este, de regulă, imaginea obişnuită a lui Locke, rezultă clar din excelenţa biografie a lui Maurice Cranston: *John Locke*, Londra, (40), 1968.

[24] O apărare eminentă a ideilor anarhiste este oferită de către Michael Taylor, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge UP, 1982.

[25] Locke limitează îndatorirea statului (ST §§ 133 şi urm.); el scoate în evidenţă un domeniu inviolabil al vieţii indivizilor, de la care puterea legislativă trebuie să rămână exclusă (§§ 134–142): recomandă separarea puterilor (§ 143), controlul executivului de către legislativ şi al legislativului de către corpul electoral (§§ 148–158).

[26] Montesquieu, *De l'esprit des lois*. Geneva, 1748, XI 6. A treia putere nu este, după Locke, cea judecătorească, ci cea „federativă", responsabilă pentru politica externă şi pentru care recomandă uniune puterii personale (*Personal Union*) cu cea executivă (*Second Treatise* §§ 145–148).

[27] Hayek, 1981, vol. 3 cap. 17. Puterea legislativă autentică a lui Hayek nu ar trebui să legitimeze guvernul sau puterea executivă, ceea ce ar trebui să facă în continuare parlamentele actuale, ci să dea legi care să traseze graniţele sferei libertăţii indivizilor şi, astfel, ale domeniului de competenţe ale statului. În ciuda recomandării de privatizare a activităţilor tradiţionale ale statului, ca emiterea de bani sau asigurările sociale (Hayek, 1981, vol. 3, cap. 14 şi de acelaşi autor: *Entnationalisierung des Geldes*, Tübingen, 1977), Hayek nu vrea (spre deosebire de Nozick, 1974/1981) să reducă statul la rolul unui paznic de noapte. El recunoaşte că puterea executivă trebuie să protejeze şi bunuri colective ca apa şi aerul, sănătatea, educaţia, de asemenea, pământul, şi recomandă garanţia unui venit minimal pentru oricine prin intermediul sistemului asigurărilor private (*v.*, de asemenea, de acelaşi autor: *Liberalismus*. Tübingen, 1979, p. 38; pentru pământ *v.* Hayek, 1981, vol. 3, p. 69). El vede în organizarea unei puteri executive autentice o cale de a aşeza conştiinţa politică pe o bază mai largă şi de a împiedica, astfel, limitarea politicii la activitatea unei elite sau reducerea ei la o simplă activitate protestatară.

[28] Alte reflecţii despre dreptate, în special despre dreptatea socială, am prezentat în Steinvorth, 1991. Acolo se găsesc şi referiri la literatura mai nouă privitoare la această temă. O întemeiere a abordării susţinute acolo am încercat să realizez în Steinvorth,1990.

Bibliografie citată

ARISTOTEL., *Nikomachische Ethik*, ed. H. Rackham, Londra (text în greacă şi engl.), 1968.

— 1879/1978: *Politik*, ed. Franz Susemihl, Lepizig. Neudruck Aalen (text în greacă şi germ.).

BENTHAM, J., 1970: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Londra (ed. I, 1789).

FRIEDMAN, M., 1961: *Capitalism and Freedom*, Chicago.

v. HAYEK, F.A., 1981: *Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Landsberg am Lech* (*Law, Legislation and Liberty*, 3 vol. s. 1973, 1976, 1979).

HOBBES, TH., 1961: *Leviathan* (Ed. C.B. Macpherson), Harmondsworth (ed. I, 1651).

— 1839: *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, Vol. 2, Londra.

HUME, D., 1882 şi 1886/1994: *„A treatise of Human Nature (Treatise)"*. — *„An Enquiry concerning the Principles of Morals (Enquiry)"*, în *Philosophical Works*, ed. Green u. Grose, 4 vol., s., Londra (Neudruck Aalen).

KANT, I., 1907 şi în cont. : *Kritik der praktischen Vernunft* (KdpV). — *Metaphysik der Sitten* (MdS). Citat după Akademie-Ausgabe, Berlin. — *Grundlegund der Meta physik der Sitten* (GMdS). Ed. v. K. Vorländer, Hamburg, 1962.

KERFERD, G.B., 1981: *The Sophistic Movement*, Cambridge.

LOCKE, J., 1963: „Second Treatise of Governement" (ST), în *Two Treatise of Government*. Ed. P. Laslett, Cambridge.

MARX, K./ENGELS, F., *c: Werke* (MEW), Berlin (DDR).

NOZICK., R., 1974/1981: *Anarchy, State, and Utopia*, New York (dt. München, 1981).

PETTY, W., 1963: Economic Writings, 2 vol.. s. New York.
PLATON, 1957 şi urm: *„Politeia"* (*Rep.*), în: *Sämtliche Werke*. Trad. de F. Schleiermacher. Reinbek bei Hamburg.
POPPER, K.R., 1957: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. vol. 2, München.
QUESNAY, F. , 1758/1958: „Analyse de la formule arithmétique du Tableau Economique", în: *Fr. Quesnay et la physiocratie*. Vol. 2. Paris (ed. I, 1758).
RAWLS, J., 1975 : *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., (*A Theoriy of justice,* Oxford U.P. Citat după ed. engl., 1972).
ROUSSEAU, J.-J., 1762/1966: *Du contrat social ou principes du droit politique* (*Le Contrât social*). Paris.
STEINVORTH, U., 1981: *Stationen der politischen Theorie*, Stuttgart.
— 1990: *Klassische und moderne Ethik,* Reinbeck bei Hamburg.
— 1991 : *„Staat und Legitimität. Zur Verträglichkeit von Rechts- und sozialstaat"*, în: K. BAYERTZ (ed.): *Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik.* Reinbeck bei Hamburg.
STRAWSON, P.F., 1974: *„Gesellschaftliche Moral und persönliches Ideal"*, în: Grewendorf, G./Meggle, G. (ed.): *Seminar: Sprache und Ethik,* Frankfurt/M., 1974, 317-340 (ed. engl. 1961).
WEBER, M., 1980: *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. a 5-a, Tübingen.
— 1919: „Wissenschaft als Beruf", în: *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik*. Ed. v. J. Winckelmann,. Stuttgart, 1973, pp. 311-339.
WOOD, E.M. şi N., 1978: *Class Ideology and Ancient Political Theory,* Oxford.

Bibliografie suplimentară

BENTHAM, J., 1970: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Londra (ed. I 1789).
BURKE, E., *Betrachtungen über die französische Revolution*. Frankfurt/M., 1967 (engl. Londra, 1790).
CICERO, M.T., 1956: *De Officiis*, With an English translation by Walter Miller, Londra (Loeb Classical Library).
— 1952: *De republica*. Vom Gemeinwesen. Ed. von Karl Buchner, Zürich.
DAHRENDORF, R., 1967: *Pfade aus Utopia*, München.
HABERMAS, J., 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.
HART, H.L.A., 1961: *The Concept of Law*, Oxford.
HEGEL, G.W.F., (1970): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt.
KANT, I., *Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht"* (Berlin, 1784), în Akademie-Ausgabe, vol. 8.
— „Zum ewigen Frieden" (Königsberg, 1795), în Akademie-Ausgabe vol. 8.
MARSILIUS VON PADUA, *Defensor Pacis* (1324). Ed. de Richard Schulz, vol. 2, Hanovra,1932/33.
MARX, K., *Kritik des Gothaer Programms* (1875).
MARX, K./ENGELS, F., *Manifest der kommunistischen Partei* (1848).
MILL, J.ST., 1974: *Über die Freiheit*, Stuttgart (engl. 1969).
– 1976: *Die Hörigkeit der Frau*, Frankfurt/M. (engl. 1869).
MONTESQUIEU, Ch.L., (1951): *Über den Geist der Gesetze*, Tübingen (fr. Geneva, 1748).
NOZICK, R., 1981: *Anarchie – Staat – Utopia,* München (engl. 1974).
PLATON (1974): *Die Gesetze* (*Nomoi*), München/Zürich.

ROUSSEAU, J.-J., (1955): *Über den Ursprung und die Gründe der Ungleichheit unter den Menschen*, Berlin (fr. Amsterdam, 1755).

QUINTON, Anthony, (ed.) 1967: *Political Philosophy*, Oxford.

SABINE, G.H., 1973: *A History of Political Theory,* New York.

VOLTAIRE, Articolul „Égalité" şi „Propriété", în *Dictionnaire philosophique portatif* (Londra/Geneva, 1764).

WEBER, M., 1958: *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen (bes.: „*Wahlrecht und Demokratie in Deutschland*"; „*Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*").

Vezi şi bibliografia indicată la *Note.*

Jörg Zimmermann

3.8. Frumosul

3.8. Frumosul
3.8.1. Dialectica frumosului
3.8.2. Ierarhia platonică : frumosul ca idee
3.8.3. Subiectivizarea şi individualizarea frumosului sub semnul criticii gustului
3.8.4. Istoricizarea frumosului sub semnul filosofiei speculative a istoriei
3.8.5. Concepte opuse frumosului şi conştiinţa de sine a modernităţii
3.8.6. Experienţa estetică
3.8.7. Frumosul natural

Expunerea care urmează este concepută în mod istoric-conceptual, căci cu greu poate fi găsită o altă categorie filosofică tradiţională fundamentală care să poarte atât de mult pecetea schimbării istorice precum frumosul. Cum, în plus, acest concept este împins din centru la periferia discursului odată cu decăderea marilor sisteme idealiste din prima jumătate a secolului al XIX-lea, el mai poate pretinde doar un rol subordonat în determinarea punerii problemei în estetica actuală. O istorie a conceptului de frumos nu trebuie aşadar identificată cu o introducere în estetică. Fireşte că acest lucru devine problematic de-abia în raport cu artele „care nu mai sunt frumoase" din secolul al XX-lea[1]. Deja poetica aristotelică, cu greu de supraapreciat în ce priveşte influenţa ei, nu mai era centrată pe conceptul de frumos, ci pe concepte cum ar fi arta (*téchnē*), creaţia artistică (*poíēsis*), reprezentarea artistică (*mímēsis*) şi reacţia afectivă (*kátharsis*). De aceea ea trebuie să rămână în mare parte neluată în considerare în cele ce urmează, cu toate că ar putea pretinde un spaţiu considerabil într-o istorie a esteticii[2]. Desigur, în cadrul ce ne stă la dispoziţie, nici măcar nu pot fi amintite toate concepţiile despre frumos semnificative în ce priveşte impactul lor istoric. Selectarea exemplelor este subordonată nu în ultimul rând unor puncte de vedere sistematice. În legătură cu aceasta, dialectica socratică a frumosului, plasată la început, circumscrie atât de bine poziţiile esenţiale ale câmpului argumentativ, încât nu mai este nevoie de fapt de nici o schemă orientativă ulterioară.

Cititorii cu formaţie analitică vor resimţi poate lipsa unui capitol care să fie consacrat explicit problemei modului în care poate fi folosit cuvântul „frumos"[3]. O recapitulare a modurilor de exprimare

obişnuite, cotidiene, ar putea într-adevăr să documenteze de-a dreptul impresionant diminuarea importanţei unei categorii atât de proeminente odinioară. („Ce frumos că ne întâlnim, Wendriner! Cu adevărat frumos să ne întâlnim tocmai aici. Şi ce vreme frumoasă şi ce privelişte frumoasă şi acest frumos vin de ţară!")[4] De obicei întrebarea analitică sună astfel: ce act de vorbire săvârşim atunci când denumim ceva „frumos"? Scala posibilităţilor merge aici de la simpla anunţare a plăcerii („o, ce frumos!") până la valorizarea estetică explicită, care presupune în anumite condiţii o întemeiere argumentativă foarte complexă. Această funcţie a cuvântului „frumos" va fi discutată mai pe îndelete cu referire la exemplul criticii gustului. Se va trece totuşi peste problemele de detaliu ale argumentării estetice, întrucât ele au mai degrabă o importanţă metodică decât una ce priveşte conţinutul (*v.* Zimmermann, 1980, p. 145 şi urm.). Când este însă vorba mai ales despre puncte de vedere posibile asupra conţinutului, analiza utilizării cuvântului va fi în cele din urmă readusă la concepţiile despre frumos, aşa cum s-au constituit ele în decursul istoriei şi cum s-au modelat critic reciproc în discursul filosofic, respectiv estetic.

3.8.1. Dialectica frumosului

Ca disciplină filosofică, estetica se constituie abia pe la mijlocul secolului al XVIII-lea (*v.* von Stein, 1866). Discuţia asupra „frumosului" este ancorată mai adânc în tradiţie : ea îşi are începutul în filosofia platonică şi se cuvine, nu doar din considerente ţinând de influenţele istorice, să ne delimităm mai precis de această analiză dialogico-dialectică a frumosului.

Cuvântul grecesc ***kalós***, tradus din vechime prin „frumos", este întâlnit înainte de Platon în contexte diferite[5]. Înţelegem şi astăzi de ce Afrodita este denumită „frumoasa zeiţă"; faptul însă că — după un vers al lui Sappho — unii pot crede că „trupele pedestre" ar fi „cel mai frumos lucru de pe pământul întunecat"[6]. Mai degrabă ne va irita, lucru pe deplin realizat de exemplele aduse pentru perechea de cuvinte ***kalós — aischrós*** (frumos — urât) de un text sofist: este „urât" să-ţi ucizi prietenii şi concetăţenii, dar, dimpotrivă, „frumos" să ucizi duşmani[7]. Aceasta trebuie însă să însemne că este recomandabil din punct de vedere moral sau măcar conform obiceiului. Alte exemple arată că prin ***kalós*** poate fi desemnat şi ceea ce este utilizabil sau care serveşte unui scop. Astfel de moduri posibile de folosire joacă un rol important în acel dialog platonic timpuriu în care Socrate este în dispută cu sofistul Hippias în legătură cu „ce este frumosul" (*Hippias*, I, 287 *e*). Socrate îşi constrânge astfel de la bun început oponentul la un anumit mod de punere a problemei : el nu ar dori să ştie ce a fost denumit „frumos" de cineva într-un moment oarecare, ci îl interesează mai degrabă ***esenţa generală a frumosului*** sau frumosul „în şi pentru sine". Pornind de la această presupoziţie, el poate respinge ca insuficiente toate exemplificările şi definiţiile oferite de Hippias sau propuse, cu titlu de probă, de el însuşi.

Exemplul cel mai la îndemână pentru Hippias este „fata frumoasă". Socrate numeşte în completare „iapa frumoasă", „lira frumoasă", în fine „cana frumoasă", şi ar fi cu siguranţă demn de reflectat de ce alege tocmai această succesiune. Lui Hippias îi atrage atenţia faptul că fata, iapa, lira, cana nu exemplifică frumosul în aceeaşi privinţă. El descoperă problema *ierarhiei* şi a *criteriilor* care ar putea fundamenta o ierarhie de genul „frumos" — „mai frumos" — „cel mai frumos". Socrate complică problema prin faptul că arată dependenţa judecăţii comparative de *punctul de vedere* al celui ce face judecata. Heraclit are dreptate când afirmă că cea mai frumoasă maimuţă este urâtă în comparaţie cu genul omenesc (*Hippias*, I, 289 *a*). Dar acest lucru nu este oare valabil numai din perspectiva acestui gen ? În comparaţie cu o zeiţă, fata frumoasă pusă de Hippias în vârful ierarhiei ar putea fi pe deplin urâtă. Aşadar frumosul este urât, iar urâtul, frumos în funcţie de perspectivă. Cu toate acestea, Socrate nu doreşte să afirme aici relativismul. De aceea el aduce în joc *diferenţa dintre fiinţă şi aparenţă*: ceva poate fi frumos (obiectiv) fără a fi cotat (subiectiv) drept frumos. Frumosul este independent de ceea ce „majoritatea oamenilor socotesc drept frumos" (*Hippias*, I 299 a)*. Faptul că de regulă afirmăm că ceva „este frumos", iar nu că ceva „pare să fie frumos" poate fi explicat cu referire la valabilitatea evidentă a convenţiilor înrădăcinate social. Ce-i drept, Socrate subliniază că aici nu există câtuşi de puţin un consens durabil. În legătură cu frumosul domnesc neînţelegerea şi disputa „mai mult decât în legătură cu orice altceva", şi anume „atât între indivizi cât şi public, între state" (294 *d*).

Problema caracterului convenţional trece în prim plan atunci când se încearcă să se precizeze conceptul de frumos prin echivalarea sa cu ceea ce este adecvat (*tò prépon*). Chiar sofiştii afirmaseră : „Vei mai vedea şi observa în lume un anumit obicei. Un acelaşi lucru nu trece pretutindeni drept nepotrivit/urât (*aischrós*) şi potrivit/frumos (*kalós*). Schimbându-se în mod arbitrar, timpul şi locul fac ca acelaşi lucru să fie nepotrivit aici şi potrivit dincolo" (Oelmüller, 1982, p. 96 şi urm.). Frumosul apare aici drept o chestiune de modă, aşa cum lasă să se înţeleagă exemplele date în dialog (veşminte şi încălţăminte frumoase). Prin aceasta Socrate menţionează totodată argumentul cel mai puternic împotriva propriei sale poziţii, dar poate trece peste el cu eleganţă, fiindcă între timp sofistul Hippias s-a convertit deja aproape la socratism, sub impresia întrebării repetate insistent despre esenţa frumosului. El aprobă deci respingerea identificării dintre „frumos" şi „potrivit", întrucât, după Socrate, ambele pot fi identice doar dacă frumosul esenţial şi general valabil ar fi „considerat de toţi mereu ca atare", tocmai ceea ce nu este cazul de fapt (*Hippias*, I, 294 *c*).

O altă încercare de precizare identifică frumosul cu „ceea ce ne face plăcere" (297 e). Această formulă face mai întâi în întregime abstracţie de obiect şi, în schimb, se referă la starea subiectului: frumosul apare drept o calitate a senzaţiei, care poate fi reproiectată apoi asupra obiectului ce o suscită de obicei. Ne încântă, de pildă, „oamenii frumoşi, ca şi toate operele de artă, tablouri şi sculpturi", la fel „sunetele frumoase, muzica toată, discursurile şi poveştile" (298 *a*). Aşadar, arta este evidenţiată pentru prima dată drept domeniu al frumosului. Demnă de menţionat este şi delimitarea simţurilor „inferioare" ale mirosului şi

---

* Pentru traducerile din Platon *v.* dialogurile respective în Platon, *Opere* (I–VII), Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974—1993, iar pentru *Symposion*: Platon, *Dialoguri*, Bucureşti, E.L.U., 1968. (*n.tr.*)

gustului de simţurile „superioare", ale văzului şi auzului, pe care o vom regăsi mult mai târziu la Kant în *Critica facultăţii de judecare* ca deosebire între agreabil şi frumos (§ 3 şi urm.). După cum era de aşteptat, şi această concepţie hedonistă a frumosului, ca şi o serie de alte încercări de definire, sunt respinse ca fiind inadecvate. Dezbaterea dialectică a lui Socrate se încheie astfel cu afirmaţia solemnă că nici el însuşi nu ştie ce este frumosul. „Măcar cred că înţeleg acum ce vrea să spună proverbul că este greu frumosul" (*Hippias*, I, 304 *e*).

Dialogul *Hippias Maior* dezvoltă *in nuce* structura pe care o va avea discursul filosofic despre frumos până în secolul al XIX-lea. Decisivă pentru întrebarea referitoare la *ceea ce conferă valoarea de frumos* este mai ales opoziţia dintre o fundamentare *esenţialistă*, orientată către „esenţa" imuabilă, şi o fundamentare *relativistă*, orientată după schimbarea convenţiilor. Platon presupune că există un frumos absolut care funcţionează drept criteriu pentru tot ce este frumos numai relativ. Absolutul însuşi rămâne, ce-i drept, indefinibil, întrucât orice definiţie ar trebui să facă uz măcar de convenţiile verbale, a căror valabilitate ar putea oscila, la rândul ei, în funcţie de context. În dialogurile ulterioare, Platon trece totuşi peste o asemenea delimitare negativă a absolutului : frumosul este determinat ca *idee* care lasă orice frumos existent concret să participe mai mult sau mai puţin intens la strălucirea sa.

Deosebirea dintre întemeierea esenţialistă şi cea relativistă este mai profundă decât distincţia dintre criteriile *obiective* şi cele *subiective* ale valorizării frumosului. O întemeiere esenţialistă cere în cele din urmă întotdeauna criterii obiective, în timp ce o fundamentare relativistă pune orice obiectivitate afirmată de ea în dependenţă de recunoaşterea anumitor convenţii, a căror valabilitate nu poate fi nicicând presupusă pentru toate epocile. În fine, criteriile raportate la obiect care au fost introduse, fie ele esenţialiste sau relativiste, pot fi subdivizate în determinaţii *formale* sau *ţinând de conţinut* ale frumosului, chiar dacă nu este întotdeauna uşor să tragi aici o linie clară de despărţire. Această deosebire, revendicată încă în dialogul luat drept exemplu de noi, dar menţionată şi în alte dialoguri platonice, va conta mai târziu în special în disputa dintre teoriile artei orientate spre formă şi cele orientate spre conţinut[8].

Deşi, în retrospectiva istorică, relativismul pare în mod normal să se fi confirmat şi a fost oricum reprezentat încă din timpul sofisticii, filosofii au încercat tot mereu să demonstreze valabilitatea absolută a frumosului. Faptul corespunde atelei conştiinţe de sine ontologico-metafizice a filosofiei care a dominat şi discursul asupra frumosului şi a artei până la sfârşitul idealismului modern. Estetica lui Hegel reprezintă încheierea, una de nedepăşit în privinţa pretenţiilor şi a modului de realizare, a acestei întregi dezvoltări. Ce-i drept, o dată cu empirismul şi cu criticismul există, cel puţin din secolul al XVIII-lea, curente contrare influente, care — asociate cu istorismul dominant în secolul al XIX-lea — fac ca toate poziţiile esenţialiste să pară în cele din urmă mai mult sau mai puţin depăşite.

O premisă importantă a esenţialismului o constituie presupunerea unei *instanţe normative supreme*, fie că aceasta se numeşte „Dumnezeu", „natură" sau „spiritul universal", în timp ce pentru relativism — conform principiului lui Protagoras — omul este măsura tuturor lucrurilor. Mai ales Nietzsche s-a transformat aici în avocatul unei sofistici moderne. („Frumosul în sine este un simplu cuvânt, în nici un caz un concept": Nietzsche, vol. II,

p. 1001). Slăbiciunile evidente ale esenţialismului nu ne constrâng încă, desigur, să acceptăm automat o poziţie relativistă. Pentru a determina ceea ce conferă valoarea de frumos, nu ajunge să indicăm o multitudine de criterii, norme sau convenţii existente concret în diferite epoci şi societăţi. Asemenea criterii, norme şi convenţii sunt, dimpotrivă, incluse într-un discurs şi, prin aceasta, devin momente ale unui context argumentativ cuprinzător. Ele pot fi întemeiate bine sau prost, pot concura unele cu altele sau se pot completa reciproc[9]. Şi un relativist se vede confruntat cu variate pretenţii de valabilitate şi trebuie, în cazul dat, să apere de critică, în cazul de faţă în discurs, convenţiile pe care le recunoaşte. *Principiile* argumentării raţionale reprezintă, aşadar, la urma urmei criteriul după care se apreciază valabilitatea unei concepţii determinate despre frumos, iar aceasta include în mod explicit reflecţia asupra presupoziţiilor istorice şi sociale ale valorizării.

Această poziţie poate fi denumită *criticism*, fiindcă apare, cel puţin în linii mari, pentru prima oară în *Critica facultăţii de judecare* a lui Kant şi poate fi înţeleasă ca o critică în egală măsură a tezelor esenţialiste şi a celor relativiste. Ea trebuie, desigur, completată cu perspectiva hermeneutică şi cu cea de critică a ideologiilor, aşa cum au fost dezvoltate ele abia în estetica secolului al XX-lea. În această privinţă e mai puţin important să contestăm *in toto* anumite concepţii asupra frumosului, cât să lămurim funcţia îndeplinită de ele în dezvoltarea discursului. Se dovedeşte astfel că — în pofida conştiinţei de sine „monologice" a unor filosofi — în desfăşurarea discursului se schimbă şi definiţiile generale ale esenţei frumosului şi că ele pot fi mediate cu experienţa într-o manieră nouă. În fine, în discurs se decide şi dacă noţiunea de frumos, în ciuda variabilităţii extreme a criteriilor de definire, mai este în genere aptă să reprezinte în mod adecvat acel câmp al experienţei care a fost delimitat odată. Într-o astfel de „criză de existenţă" intră frumosul cel mai târziu la răscrucea dintre secolul al XIX-lea şi al XX-lea. Ce-i drept, rămâne măcar posibilitatea de a purta discursul despre arta modernă sub semnul *negării frumosului*, aşa cum a încercat mai ales Adorno. Această dezvoltare este reconstruită, cel puţin în trăsăturile sale fundamentale, ceva mai departe (*v.* 3.8.5).

3.8.2. Ierarhia platonică: frumosul ca idee

Concepţia esenţialistă a frumosului, dezvoltată în special în dialogurile *Symposion* şi *Phaidros*, cuprinde o succesiune de trepte ierarhice, dintre care cea mai de jos este reprezentată de frumosul percepţiei senzoriale (*aísthesis*), iar cea mai înaltă de ideea de frumos, „care este în sine şi pentru sine şi în interiorul său de-a pururea şi pretutindeni acelaşi" (*Symposion*, 211 *b*). Cel mai aproape de ideea pe care a zărit-o sufletul în toată puritatea ei cândva, înainte de a fi întemniţat într-un corp trecător (*Phaidros*, 250 *d*), stă frumosul cunoaşterii spirituale (*nóesis*); în plus, regiunii superioare îi aparţine şi frumosul caracterelor sufleteşti şi al modurilor de acţiune morală, astfel că putem concepe frumosul accesibil omului drept o triadă a frumosului *estetic*, a frumosului *etic* şi a celui *noetic*.

Scara platonică este caracterizată în mare printr-o serie de opoziţii conceptuale, care, în cazul respectiv, trebuie înţelese normativ, ca expresie a unei plinătăţi sau a unei lipse a fiinţei, şi astfel drumul duce de la relativ la absolut, de la particular la general, de la exterior la interior, de la pluralitate la unul, de la complex la simplu, de la real la ideal, de la sensibil la spiritual. Situarea necondiţionată de partea absolutului şi a tot ceea ce îi este apropiat în ceea ce priveşte rangul său de fiinţă se corelează, cu o critică la fel de riguroasă a celeilalte părţi, în special a acestui frumos care mai este „plin de carne şi coloraţie omenească sau de alte podoabe ieftine, muritoare" (*Symposion*, 211 *e*). Frumosul pur spiritual apare, aşadar, şi ca expresie a stăpânirii, a legii, a ordinii. El trebuie respingă şi pretenţiile frumosului estetic, mai ales în sugestivitatea sa erotică, în care îşi are originea : căci „ceea ce îi poartă aici numele" şi „ceea ce mulţimea consideră cel mai bun" (*Phaidros*, 256 *c*) este forma „atrăgătoare" a corpului omenesc. Frumosul estetic este expresia „animalicului şi a sălbăticiei" din om (*Politeia*, 571 *c*); el semnifică haosul, lipsa de măsură, anarhia. Înălţarea până la idee solicită, aşadar, o distanţare hotărâtă de *baza instinctuală* a frumosului, care va fi readusă în prim-plan de-abia de antiplatonicianul Nietzsche[10]. Ce-i drept, poate să surprindă faptul că Platon mai descrie frumosul noetic tot cu ajutorul unui metaforism erotic : ca produs al „forţei de plăsmuire filosofică, spre deosebire de jubilaţia sexuală, fixată de moment, ca trebuind să permită „să fie gustată o plăcere durabilă şi pură" (*Politeia*, 586 *a*). În sfera frumosului estetic, prima distanţare de dorinţa instinctuală constă în trecerea la contemplarea pură a corpului frumos şi în deplasarea atenţiei de la obiectul individual al iubirii, pe care „îl alege fiecare în funcţie de felul său de a simţi" (*Phaidros*, 252 *a*), către frumosul „din toate corpurile", în sensul unei legi generale a formei, aşa cum a încercat s-o realizeze artistic mai ales Policlet în „canonul" său[11].

Acest exemplu ne dă ocazia de a trece la caracterizarea platonică a *raportului dintre artă şi frumos*. S-a făcut mereu referire la faptul că termenul greces *téchne* şi echivalentul său latin *ars* nu cuprind numai, şi în nici un caz în primul rând, ceea ce înţelegem noi astăzi prin „artă", ci toate tipurile de „iscusinţă" meşteşugărească, ce presupun o cunoaştere a regulilor generale ale realizării[12]. În sistemul medieval al „artelor liberale" (*artes liberales*), accentul stă în întregime chiar pe latura cunoaşterii. De pildă, era considerată „artă liberală" numai muzica „teoretică", demonstrabilă matematic, nu şi realizarea ei instrumentală, legată de impuritatea sonorităţii materiale. Pe de altă parte, încă sofiştii distingeau între arte care sunt „necesare pentru nevoile vieţii" şi altele care servesc plăcerii şi, ca atare, nu prezintă „nici un folos pentru viaţa practică". Poeţii, spre exemplu, făceau „poeziile nu în perspectiva adevărului, ci pentru bucuria oamenilor" (Tatarkiewicz, 1979, 132)*. Şi la Platon există o cezură conceptuală înăuntrul domeniului artei : el reuneşte poezia, pictura, sculptura şi muzica în grupul artelor muzice (*Nomoi*, 668 *a*). Dar Platon se va raporta, cel puţin la bătrâneţe, foarte neîncrezător, la aceste arte ; căci el cunoaşte efectul lor asupra instinctelor, nevoilor şi pasiunilor. Pentru a contracara o asemenea acţiune, adecvarea etică şi cea noetică sunt ridicate la rangul de criterii decisive ale judecăţii. Mai întâi trebuie să se ştie „ce se imită în ele" (*Nomoi*, 669). Arta este aşadar permanent înţeleasă ca imitare

* Wladislaw Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, vol. I, trad. de S. Mărculescu, Bucureşti, ed. Meridiane, 1978. (*n.tr.*)

(*mímēsis*) a ceva care este dat dinainte spiritului artistului în ceea ce priveşte conţinutul conceptual sau din punct de vedere formal-structural. Imitare desăvârşită este de fapt, din perspectivă platonică, doar arta artizanului divin (*dēmiourgós*) ; numai el deţine acel *model ideal* ce poate fi exprimat, doar mai mult sau mai puţin tulbure, în multitudinea *cópiilor* cu aparenţă estetică. Dacă un meşteşugar din rândul oamenilor, cum este tâmplarul, mai produce totuşi cópii care se raportează, cel puţin în ce priveşte intenţia lor, la un model originar, imitatorul muzic se raportează pur şi simplu la ceea ce este deja copie ; în consecinţă, arta sa este mai îndepărtată de adevăr (*Politeia*, 598 *b*). Ea ne oferă numai anumite „perspective", nu imită ceea ce „este", ci ceea ce „apare" astfel dintr-un unghi de vedere subiectiv. Platon se gândeşte aici, evident, în primul rând la pictură; aceasta o arată şi aluzia sa la posibilitatea unei înşelări iluzioniste a „copiilor şi a oamenilor lipsiţi de minte", care iau copia unui obiect drept obiectul însuşi. De aceea şi este recomandată în mod expres drept model arta noniluzionistă şi, în plus, apropiată de rigoarea formei matematice a egiptenilor (*Nomoi*, 656 *d*).

Deosebit de critic apreciază Platon poezia, fiindcă, prin zugrăvirea unor stări sufleteşti neraţionale, ea îndeamnă la identificări periculoase, astfel încât, sub influenţa ei, „în stat ar conduce plăcerea şi neplăcerea", iar nu legea, care pretinde o „dispoziţie sufletească raţională şi liniştită" (*Politeia*, 607 *a*, 604 *e*)[13]. Din acest motiv este respins şi un gen de muzică ce tinde spre repeziciune, spre o „curgere nemotivată" şi spre „sunete animalice" (*Nomoi*, 669 *e*). În lupta cu aceia care „susţin că plăcerea determină valoarea artei muzice" (*Nomoi*, 668 *c*), Platon se vede silit să identifice aproape frumosul cu *binele* şi cu *adevărul*.

Interpretarea binelui, a adevărului şi a frumosului se manifestă, nu în ultimul rând, în rolul central jucat de noţiunea de *armonie* în concepţia platonică asupra artei : ca lege universală a proporţiilor, armonia reprezintă expresia cea mai evidentă a unităţii, a purităţii, a imuabilităţii, aşadar a frumosului „întotdeauna în şi pentru sine", spre deosebire de ceea ce este frumos numai „în raport cu ceva" (*Philebos*, 51 *c/d*). Armonia cosmosului — a „ceea ce este mai frumos din tot ce devine", creaţie a „celui mai bun dintre toţi autorii" (*Timaios*, 29 *a*) — este de neîntrecut; ea reprezintă deopotrivă norma estetică, etică şi noetică supremă. Prin aceasta, folosirea polisemică a conceptului instituie o reţea de aluzii analogico-metaforice prin care pot fi puse în interacţiune toate domeniile fiinţei: ordinea numerică a arhitecturii cosmice răsună ca muzica de factură cosmică, ca „armonie a sferelor"; ea se oglindeşte în armonia corpului şi a sufletului, care, la rândul ei, este model pentru imitaţiile artistului, fie ca lege a proporţiilor în sculptură, repetată în „corpul construcţiei" arhitectonice, fie ca ordine plină de armonie a tonurilor în muzică (*v.* Zimmermann, 1976), ca ordine metrică a silabelor în poezie, dar şi ca imitare, înţeleasă din punctul de vedere al conţinutului, a unui suflet „bine rostuit" etic.

Ce-i drept, deja Aristotel a respins drept „absurd" acest metaforism armonic luxuriant, mai ales în ce priveşte aplicarea lui la domeniul ethosului (*De anima*, 408 *a*) ; el rămâne totuşi de cea mai mare importanţă din perspectiva influenţei istorice, la aceasta contribuind polisemia conceptelor, care a făcut posibilă o interpretare multilaterală corespunzătoare. În principiu pot fi stabilite două tendinţe: frumosul etic, înţeles armonic, şi frumosul noetic sunt despărţite definitiv de frumosul estetic sau, dimpotrivă, ideea şi armonia sunt de la

început apreciate în lumina apariţiei lor sensibile, astfel încât frumosul estetic poate trece în prim plan faţă de frumosul etic şi faţă de cel noetic. Dacă prima tendinţă corespunde spiritualismului antisenzualist al Evului Mediu creştin, cea de-a doua tendinţă marchează mai ales gândirea renascentistă orientată predilect spre lume ,a Renaşterii, care, o dată cu arta Antichităţii, a „redescoperit" şi idealismul platonic şi l-a transformat corespunzător. Această modificare poate să se bazeze, desigur, pe faptul că Platon articulează spiritualul în concepte luate din sfera sensibilă: frumosul, binele, adevărul trebuie „privite" în calitatea lor de idei. În acest sens vorbeşte şi filosofia creştină despre „contemplarea de sine" a lui Dumnezeu în creaţia sa, un act al intuirii în care esenţa conceptuală şi fenomenul sensibil ajung să se suprapună[14].

Acest caracter dublu care rezidă în conceptul de idee apare în filosofia lui Augustin ca luptă între un ochi spiritual interior şi ochiul sensibil exterior: „Frumoase şi variate forme, culori luminoase şi atractive iubesc ochii mei. Totuşi ele nu trebuie să-mi înlănţuie sufletul". De aceea lumina spirituală trebuie să treacă în locul luminii corporale, care „orânduieşte viaţa secolului cu o dulceaţă ademenitoare şi periculoasă pentru aceia care o iubesc orbeşte" (*Confessiones*, X, p. 285 şi urm.)*. În cele din urmă Dumnezeu însuşi este implicat în paradoxia nonsensibilului sensibil :

„Dar ce iubesc eu, când Te iubesc pe Tine? Eu nu iubesc nici frumuseţea trupului, nici podoaba timpului, nici strălucirea luminii, care este prietenă acestor ochi, nici dulcile melodii ale cântecelor de toate felurile, nici mireasma suavă a florilor şi gătelilor şi aromatelor, nu marea şi mierea, nici membrele potrivite pentru îmbrăţişările trupului, nu acestea iubesc eu când iubesc pe Dumnezeul meu. Şi totuşi iubesc o oarecare voce şi o oarecare lumină şi o oarecare mireasmă şi o oarecare mâncare şi o oarecare îmbrăţişare, când iubesc pe Dumnezeul meu, anume lumina, vocea, mireasma, mâncarea, îmbrăţişarea omului meu lăuntric, unde fulgeră sufletului meu o lumină pe care n-o cuprinde spaţiul şi unde sună o melodie pe care nu o răpeşte timpul, şi unde miroase un parfum pe care nu-l împrăştie suflarea vântului, şi unde se simte gustul unei mâncări pe care nu o micşorează lăcomia, şi unde sunt îmbrăţişări pe care săturarea nu le desprinde. Iată ceea ce iubesc când iubesc pe Dumnezeul meu" (*Confessiones*, X, p. 251).

Esteticul se regăseşte aşadar şi în acea experienţă spiritualistă care ar dori aşa de hotărât să-l alunge. Frumosul stă echivoc între delectarea supremă în Dumnezeu şi ispita păcătoasă, şi poate că Kierkegaard are dreptate atunci când afirmă că momentul sensibil-erotic al frumosului a fost „stabilit" în mod explicit abia prin încercarea creştină de a-l izgoni (Kierkegaard, 1960, p. 74 şi urm.).

Paradoxul unei cunoaşteri sensibile a nonsensibilului a putut influenţa într-o direcţie sau alta şi aprecierea artei. În locul îndepărtării de ideea pură a frumosului, accentuată de Platon, a putut fi scos în evidenţă momentul participării (*méthexis*), prin care până şi aparenţa cea mai efemeră participă la fiinţă[15].

Deosebit de eficace din punctul de vedere al strategiei conceptuale a fost înlocuirea semnificaţiei ontologice a raportului dintre copie şi model printr-o semnificaţie psihologică, în contextul procesului creaţiei artistice: când Fidias a creat statuile lui Zeus şi a Athenei, el

---

* Pentru traducerile în limba română v. Fericitul Augustin, *Scrieri alese. Partea întâi. Confessiones (Mărturisiri)*, trad. de Nicolae Barbu, Bucureşti, Ed. Institutului Biblic..., 1985. (*n.tr.*)

n-a „avut în vedere nici un om (real), pe care să-l fi putut copia, ci în propriul său spirit locuia o reprezentare sublimă a frumuseţii; pe aceasta a privit-o el, în ea s-a cufundat, după modelul ei şi-a condus arta şi meşteşugul"[16]. De unde îşi ia însă artistul reprezentarea, modelul, ideea sa? Pentru teoreticienii renascentişti ai artei, care-l invocă pe Platon, un acces la idee care să nu fie mediat de simţuri trece în orice caz drept suspect. „Spiritului lipsit de experienţă îi scapă acea idee a frumuseţii pe care o pot recunoaşte doar cei mai experimentaţi" (Alberti, 1877, 150).

O dată cu consolidarea principiului experienţei în teoria artei, percepţia sensibilă (*aísthesis*) este recunoscută definitiv ca moment necesar al frumosului. Devine semnificativă şi legitimarea unui perspectivism estetic, în sensul unei pluralităţi de apropieri posibile faţă de idee. Se pune astfel în cele din urmă întrebarea dacă mai poate fi vorba în genere de un criteriu absolut al frumosului. Această situaţie problematică a fost expusă deosebit de insistent de Dürer:

„Un bun pictor este plin de figuri pe dinăuntru şi, dacă ar fi posibil să trăiască de-a pururi, ar deşerta din ideile interioare, despre care scrie Platon, tot timpul ceva nou prin operă... Nu-i poţi lua omului facultatea de a face un tablou frumos. Nu ne este uşor să cunoaştem ce înseamnă frumos şi mai frumos. Căci nu există om pe pământ care să poată spune categoric cum ar trebui să fie cea mai frumoasă înfăţişare a omului. Nimeni nu ştie aceasta, în afară doar de Dumnezeu. Trebuie să ne sfătuim pentru a judeca frumuseţea. În funcţie de îndemânarea fiecăruia, ea trebuie adusă la un lucru oarecare. Căci în anumite situaţii luăm un lucru drept frumos, în timp ce în altele n-ar fi frumos. Căci este cu siguranţă posibil să fie făcute două imagini diferite, nici una ca cealaltă, una mai plină şi alta mai subţire, astfel încât să nu putem aprecia care dintre ele este mai frumoasă. Frumuseţea, ce este ea, asta nu o ştiu; atât de mult depinde ea de multe lucruri... Vreau să afirm, aşadar, aici că a numi ceva «frumos» este la fel cum anumite lucruri sunt denumite «drepte»: ceea ce deci toată lumea apreciază ca fiind drept, îl luăm şi noi ca atare. Dar şi ceea ce toată lumea cinsteşte, aşadar, drept frumos, suntem de acord să cinstim şi noi ca fiind frumos şi să ne străduim să-l facem astfel... Există diferite feluri şi cauze ale frumosului. Pe cel ce le poate confirma se cuvine cu atât mai mult să-l credem. Cu cât este sustras în mai mare măsură imperfecţiunii, cu atât mai mult rămâne frumosul în operă. Nimeni să nu se încreadă prea mult în propria judecată. Căci mai mulţi observă mai bine decât unul singur. Chiar dacă este posibil şi ca unul singur să înţeleagă mai mult decât alţi o mie, aceasta se întâmplă totuşi arareori". (Dürer, 208)[17]

Referirea lui Dürer la Platon este, într-adevăr, o mărturie impresionantă a relaţiilor dintre filosofie şi reflecţia concretă din teoria artei; dar ea documentează şi o răsturnare epocală, îndreptată în cele din urmă împotriva premiselor platonismului: problema criteriului absolut se retrage în spatele accentuării diversităţii posibilităţilor de realizare a frumosului şi al caracterului controversat al aprecierii sale în discurs, astfel că problema care realizare artistică este „mai frumoasă" nu mai poate fi decisă univoc.

3.8.3. Subiectivizarea şi individualizarea frumosului sub semnul criticii gustului

Deja Socrate atrăsese atenţia, în discuţia sa cu Hippias, asupra absenţei consensului în ce priveşte valorizarea frumosului, pentru a se concentra, ce-i drept, apoi în întregime

asupra întrebării ce este frumosul „în şi pentru sine". O dată cu detaşarea de această înţelegere iniţială, ontologico-metafizică a frumosului, presupoziţiile subiective ale experienţei estetice trec în centrul discuţiei filosofice. Astfel, mai ales secolul al XVIII-lea stă sub semnul aşa-numitei „critici a gustului" (*v.* Klein, 1967; Bäumler, 1967). Deja conceptul este de fapt o provocare, asociind însă, fie şi numai metaforic, produsele sublime ale artei cu planul „cel mai de jos" al sensibilului, dispreţuit de Platon. În orice caz, raţiunea şi intelectul îşi pierd tot mai mult rolul, până atunci incontestabil, de instanţă judicativă. Sunt puse sub semnul întrebării mai ales posibilitatea de a deduce frumosul din reguli generale date şi obligativitatea lor intersubiectivă.

„Se pare că tocmai acesta este unul din motivele principale care a făcut ca facultatea de judecare estetică să fie numită gust. Căci chiar dacă cineva îmi enumeră toate ingredientele unei mâncări şi-mi arată că fiecare dintre ele îmi este de altfel agreabil, totodată lăudând pe bună dreptate această mâncare ca foarte sănătoasă, totuşi eu rămân surd la toate aceste argumente, încerc mâncarea cu propria-mi limbă şi cu cerul gurii şi abia apoi emit judecata mea (nu după principii universale)". (Kant, *KdU*, § 33, p. 378 şi urm.)*

Accentul discuţiei nu se deplasează deci numai de la obiect asupra subiectului, ci şi de la întrebarea despre criteriile frumosului la problema presupoziţiilor, a metodelor şi a scopurilor aprecierii estetice. Totuşi determinarea directă şi cea indirectă nu pot fi separate aici definitiv: dacă şi în ce sens este sau nu de disputat în legătură cu problema gustului, aceasta depinde şi de ce se înţelege în genere prin „experienţă estetică" şi de care sunt acele aspecte ale obiectului asupra cărora trebuie să se orienteze ea.

În controversa dintre empirişti, raţionalişti şi criticişti sunt întotdeauna în joc, pe lângă puncte de vedere formale şi de logică a argumentării, şi punctele de vedere normative ce privesc conţinutul. Astfel, estetica raţionalistă cere ca subiectul să devină mai puţin important decât obiectul, particularul decât generalul. Gustul care judecă în mod individual poate, aşadar, juca doar un rol preliminar şi secundar în aprecierea frumosului. El ar fi sinonim cu „priceperea de a emite judecăţi corecte despre frumuseţea unei poezii, a unei cugetări sau expresii, care în cea mai mare parte a fost doar resimţită clar, nu însă şi examinată după reguli" (Gottsched, 1977, p. 125). Prin urmare, judecata de gust ar putea fi în principiu înlocuită oricând printr-o judecată a intelectului care să expliciteze condiţiile judecăţii şi care să se dovedească intersubiectiv valabilă. Căci arta trebuie să rămână sustrasă „simplului capriciu al omului"; regulile ei trebuie să-şi aibă temeiul „în natura imuabilă a lucrurilor înseşi". Ca „sursă a oricărei frumuseţi" sunt luate, în deplină consonanţă cu tradiţia platonică, „raportul exact, ordinea şi proporţia corectă a părţilor" (Gottsched, 1977, pp. 123/132).

Dimpotrivă, în estetica empiristă judecata de gust nu are nici o relaţie genuină cu intelectul, ea este mai degrabă funcţie a facultăţii „iraţionale": a percepţiei sensibile, a sentimentului şi a facultăţii imaginative. Manifestarea acestora nu poate pretinde însă nici un fel de valabilitate obiectivă şi obligativitate intersubiectivă, astfel încât nu apare logic nici o

---

* Imm. Kant, *Critica facultăţii de judecare*, trad. de V.D. Zamfirescu, Al. Surdu, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p. 179. (*n.tr.*)

contradicţie între diferitele aprecieri estetice ale aceluiaşi obiect. „Frumuseţea nu este o calitate aflată în lucrurile înseşi; ea există pur şi simplu în spiritul celui care le contemplă; şi fiecare spirit percepe o altă frumuseţe" (Hume, vol. III, p. 252)[18]. Nu se pot naşte, aşadar, dispute în legătură cu gustul.

Cum ne convingem însă în genere de diversitatea senzaţiilor noastre cu privire la frumuseţe ? Nu presupunem cumva că ne putem înţelege în mediul unui limbaj intersubiectiv constrângător în legătură cu criteriile unei asemenea diversităţi? Dar atunci se poate discuta în contradictoriu despre gust. Pe cât de convingătoare par argumentele empiriste când este vorba despre respingerea pretenţiei raţionaliste privitoare la derivabilitatea judecăţii de gust din reguli generale, pe atât de problematică apare poziţia empirismului atunci când arată că singurul conţinut al judecăţii estetice este o simplă exprimare a senzaţiei. Acum, ce-i drept, Hume vorbeşte şi despre o normă a gustului existentă factic (*standard of taste*) şi prin aceasta recunoaşte că, în pofida oricărei subiectivităţi în cazurile particulare, există totuşi, în mare, un consens remarcabil în judecarea frumosului. Instanţa de referinţă pentru valabilitatea acestei norme este, la rândul ei, judecata criticilor cu experienţă, iar din partea obiectului, acel şir de „capodopere" care au trecut proba timpului (*test of time*) într-un proces de durată al valorizării critice (Hume, vol. III, p. 256 şi urm.).

Controversa dintre raţionalism şi empirism constituie punctul de plecare pentru *Critica facultăţii de judecare* a lui Kant, care, prin orientarea ei spre subiectul experienţei estetice, urmează mai întâi linia de argumentare empiristă.

„Pentru a stabili dacă ceva este sau nu frumos, raportăm reprezentarea nu prin intelect la obiect în vederea cunoaşterii, ci prin imaginaţie (asociată poate cu intelectul) la subiect şi la sentimentul său de plăcere şi neplăcere. Judecata de gust nu este deci o judecată de cunoaştere, aşadar logică, ci una estetică, adică o judecată al cărei factor determinant ***nu*** poate fi ***decât subiectiv***" (Kant, *KdU*, §1, p. 279)*.

Acest enunţ nu este pentru Kant nici o constatare empirică, nici o hotărâre normativă, ci un enunţ „transcendental", care se raportează la simpla formă a experienţei estetice[19]. El vorbeşte şi despre o „explicaţie a frumosului" în funcţie de diferitele sale „momente", care corespund la rândul lor tabloului categoriilor, interpretat în *Critica raţiunii pure*. Astfel, primul moment al explicaţiei se referă la „calitatea" judecăţii estetice, adică mai întâi la condiţiile confirmării sau ale respingerii ei. Punctul final propriu-zis este totuşi calificarea stării subiective adecvate unei exprimări „pure" a gustului.

„***Gustul*** este facultatea de apreciere a unui obiect sau a unei reprezentări printr-o plăcere sau neplăcere, ***fără nici un interes***. Obiectul unei astfel de satisfacţii se numeşte ***frumos***" (Kant, *KdU*, §5, 288)**.

Datorită momentului dezinteresării, plăcerea resimţită faţă de ***frumos*** trebuie deosebită, pe de o parte, de plăcerea faţă de ***agreabil***, pe de altă parte, de plăcerea faţă de ***bine***. Menţiuni moralizatoare, cum ar fi cea despre „transpiraţia poporului" care a curs

---

* *Critica facultăţii de judecare*, p. 95. (*n.tr.*)

** *Ibidem*, p. 103. (*n.tr.*)

pentru construirea unui palat frumos, trebuie să conteze la fel de puţin ca şi interesul pentru „existenţa lucrului", Kant gândindu-se aici evident la conţinutul figurativ al artei mimetice. Celui căruia în faţa unei naturi moarte i se deşteaptă apetitul pentru fructele reprezentate, acela ar fi deci un filistin. El ar confunda frumosul cu agreabilul, care „satisface" şi nu „place" pur şi simplu prin reprezentarea sa (§ 3). Plăcerea estetică pur *reflexivă* trebuie distinsă de plăcerea „grosieră" a simţurilor, distanţarea controlată, de apetitul vulgar. Cu greu vom mai putea privi drept o determinaţie pur formală această configuraţie a unei plăceri care nu trebuie să ofere nici o satisfacţie; ea aminteşte prea puternic de disciplinarea platonică a sensibilului, cu toate consecinţele sale normative[20].

Mai convingătoare este referinţa la reflexivitatea gustului în corelaţie cu expunerea celui de-al doilea moment al „explicării frumosului", care se raportează la „cantitatea" judecăţii estetice, în sensul domeniului său posibil de valabilitate: „*Frumos* este ceea ce place în mod universal fără concept" (Kant, *KdU*, §9, p. 298)*. Evidenţierea absenţei conceptului pare să-i dea dreptate empirismului, iar accentuarea generalităţii, raţionalismului. Dar cum pot fi gândite ambele simultan ? Paradoxul formulării dispare dacă înlocuim „fără concept" prin „nu doar potrivit conceptelor" (§ 8, p. 294); întrucât critica decisivă la adresa reducerii empiriste a frumosului la o calitate a senzaţiei cu totul privată, fără nici o pretenţie de obiectivitate, constă tocmai în constatarea că judecăţile estetice pretind o reflecţie asupra motivului pentru care şi a privinţei în care ceva este „frumos". În măsura în care gustul este reflexiv, el poate fi deci şi pe deplin articulat conceptual şi poate fi pus în discuţie într-un discurs. Dacă totuşi Kant refuză să vorbească aici despre „întemeiere", aceasta se corelează cu orientarea sa unilaterală după idealul unei deduceri logic constrângătoare din reguli generale. Însă faptul că nimeni nu ar trebui să fie „obligat să recunoască ceva drept frumos" (Kant, §8, p. 294)** nu implică încă renunţarea la argumentare. Într-adevăr, evidenţei sensibile i se atribuie o valoare deosebită, în sensul verificării argumentelor cu ocazia fiecărei experienţe individuale concrete. Aceasta pune limite foarte strâmte aplicabilităţii judecăţii estetice la „cazuri similare".

„Dacă cineva îmi citeşte poezia lui sau mă duce la o piesă de teatru care nu este pe gustul meu, el poate invoca pe *Batteux* sau pe *Lessing* şi chiar critici ai gustului mai vechi şi mai vestiţi, precum şi toate regulile stabilite de ei ca dovadă că poezia sa este frumoasă; ba chiar este posibil ca anumite pasaje, care mie nu mi-au plăcut, să coincidă pe deplin cu regulile frumuseţii (aşa cum sunt prescrise de acei autori şi universal recunoscute); eu îmi astup urechile şi nu vreau să aud nici un argument sau raţionament; mai curând voi presupune că regulile acelor critici sunt false sau că nu este aici cazul în care se aplică, decât să admit ca judecata mea să fie determinată prin dovezi *a priori*; căci ea trebuie să fie o judecată de gust şi nu o judecată a intelectului sau a raţiunii". (Kant, *KdU*, §33, p. 378)***

Pe de altă parte, Kant spune totuşi că „judecata celorlalţi nefavorabilă nouă ne dă pe bună dreptate de gândit în ce-o priveşte pe a noastră", că ne poate deci determina să ne

---

* *Critica facultăţii de judecare*, p. 112. (*n.tr.*)

** *Ibidem*, p. 108. (*n.tr.*)

*** *Ibidem*, p. 179. (*n.tr.*)

revizuim prima judecată dacă privim acum cazul altfel, în lumina unor noi argumente. În aceste condiţii, nu există aşadar nici în discursul estetic judecăţi pur şi simplu imposibile de întemeiat. Ceea ce trece drept „evidenţă sensibilă" este în permanenţă codeterminat prin contextul reflexiv în care este inserată respectiva judecată de gust.

Aceasta atrage din nou atenţia asupra referirii la generalitate, conţinută în acea formulare. Ea e sinonimă cu o pretenţie la „acordul oricui", adică „judecata de gust însăşi nu *postulează* acordul fiecăruia (ceea ce este permis doar unei judecăţi logice universale, deoarece ea poate aduce argumente), ci ea doar *atribuie* fiecăruia acest acord, ca un caz al regulii, relativ la care ea aşteaptă o confirmare nu prin concepte, ci prin adeziunea celorlalţi" (Kant, §8, p. 294)*. Dacă renunţăm la acest ideal prea sever de întemeiere logică şi dacă admitem că poate funcţiona ca moment al întemeierii şi atestarea printr-o experienţă individuală concretă, această specificitate a judecăţii de gust poate fi formulată cu totul altfel : fiind un caz al regulii, judecăţile estetice trebuie întemeiate astfel încât să poată „pretinde" pe bună dreptate o adeziune generală. Pe de altă parte, obligaţia unei întemeieri argumentate nu pare să fie nicăieri mai redusă decât în domeniul experienţei estetice. Mă comport oare „iraţional" dacă spun că-mi place ceva fără a mă mai justifica ?

Kant încearcă să coreleze opoziţia dintre simpla declarare a plăcerii şi reflecţia amănunţită cu deosebirea dintre agreabil şi frumos.

„Privitor la *agreabil*, oricine admite că judecata sa, pe care o întemeiază pe un sentiment particular şi prin care spune despre un obiect că îi place, se limitează doar la persoana sa... Prin urmare, relativ la agreabil este valabil principiul *fiecare are gustul său propriu* (al simţurilor)" (Kant, *KdU*, §7, pp. 289–290)**.

Kant propune chiar şi o reglementare lingvistică specială : trebuie să spunem permanent că ceva este agreabil *pentru mine*, pentru a clarifica această valabilitate privată. În cazul unei judecăţi asupra frumosului determinată reflexiv, un asemenea adaos ar fi absurd. „Cel care declară că ceva este frumos vrea ca toţi *să fie obligaţi* să admire respectivul obiect şi să-l declare la rândul lor frumos" (Kant, § 19, p. 320)***.

Dar nu pot fi oare întemeiate reflexiv şi judecăţile despre agreabil, astfel încât să poată ridica pretenţia la asentimentul altora? Astfel, un critic al gastronomiei poate să-l înveţe frica pe câte un proprietar de restaurant când recenzează în ziar produse ale artei culinare şi exercită o influenţă asupra faptului dacă un anumit local este mai degrabă frecventat sau evitat. Dar, pe de altă parte, urechea sau ochiul care examinează individual nu joacă oare în câmpul criticii de artă un rol similar cu cel al limbii sau al nasului care verifică individual? Şi aşa cum un cunoscător de artă vrea să respingă judecata unui filistin drept incompetentă, referindu-se la educaţia estetică insuficientă a acestuia, la fel ar putea şi un cunoscător de vinuri să pună la îndoială capacitatea de judecată a celui care preferă un vin de Mosela diluat tuturor celorlalte vinuri, datorită gustului său dulce atât de agreabil. Kant admite că i se poate recunoaşte sau contesta cuiva gustul, inclusiv în privinţa agreabilului — „şi

---

* *Critica facultăţii de judecare*, p. 108. (*n.tr.*)

** *Ibidem*, pp. 104–105. (*n.tr.*)

*** *Ibidem*, p. 130. (*n.tr.*)

anume nu în sensul de simţ al organismului, ci în acela de facultate de apreciere privitoare la agreabil în genere". Generalitatea valabilităţii, presupusă eventual aici, ar fi totuşi doar o generalitate empirică relativă, nu una transcendental-necondiţionată (Kant, §7, pp. 290–291)*. Exemplele arată, dimpotrivă, că aici nu poate fi trasată de fapt o limită precisă.

Al treilea moment al „explicării frumosului" se referă la „relaţia" judecăţii de gust şi îndreaptă totodată atenţia spre acele aspecte ale obiectului care trezesc în subiect „sentimentul plăcerii sau al neplăcerii" şi care pot fi incluse, ca atare, în procesul reflexiei estetice: *„Frumuseţea* este forma *finalităţii* unui obiect, întrucât o percepem *fără reprezentarea unui scop*". (Kant, §17, p. 319)**

O finalitate fără scop are iniţial un efect la fel de paradoxal ca şi o plăcere lipsită de interes. Într-adevăr, ambele momente sunt strâns legate, căci orientarea către scopuri presupune întotdeauna un interes; or, starea estetică a fost definită de Kant tocmai prin calitatea de a fi „dezinteresată" său: „Orice interes compromite judecata de gust şi îi răpeşte imparţialitatea". (Kant, §13, p. 302)***

De o asemenea imparţialitate ţine faptul de a face abstracţie de toate perspectivele finaliste cărora le-ar putea fi subordonat frumosul. Printre ele se numără utilitatea practică şi perfecţiunea determinabilă teleologic ca „scop al sistemului", dar şi posibilul său efect emoţional: „atracţia" şi „emoţia" tulbură puritatea judecăţii estetice. Purismul lui Kant se îndreaptă astfel împotriva tuturor acelor criterii implicate încă din Antichitate în scopul legitimării artei — şi anume că ea trebuie să folosească (*prodesse*), să înveţe (*docere*), să bucure (*delectare*) şi — în sensul retoricii — să pună în mişcare sentimentele (*movere*)[21]. Terminologic, convingerea că frumosul trebuie să fie preţuit numai „de dragul lui însuşi" se manifestă în deosebirea dintre frumuseţea *liberă* şi cea *doar dependentă*. „Prima nu presupune un concept despre ceea ce trebuie să fie obiectul; cea de-a doua presupune un astfel de concept, precum şi perfecţiunea obiectului potrivit acestuia" (Kant, *KdU*, §16, p. 310)****. Exemplele lui Kant sunt florile, ca „frumuseţi libere ale naturii", dar şi „întreaga muzică fără text", pe care, ce-i drept, o suspectează altundeva că ar fi mai degrabă prilej de satisfacţie decât de reflexie (Observaţie la § 53, p. 434 şi urm.).

Ce trebuie însă să înţelegem mai exact printr-o finalitate fără scop? Pe de o parte, Kant o caracterizează drept „formalul din reprezentarea unui obiect, adică concordanţa diversului într-o unitate", pe de altă parte, ca „o anumită finalitate a stării de reprezentare a subiectului", adică drept un joc de ansamblu armonios al diferitelor „forţe sufleteşti" implicate în experienţa estetică (§ 15, p. 308; *v.* § 39, p. 388). Un exemplu concludent este elementul formal al artei plastice; şi anume, în aceasta *desenul* este esenţialul, „în care nu ceea ce desfată în senzaţie, ci doar ceea ce place prin forma sa constituie pentru gust baza oricărei plăsmuiri de acest fel. Culorile care luminează conturul aparţin atracţiei" (Kant, §14, p. 305)*****. Dar nu pot oare formele desenate nu pot să fie şi „resimţite" şi nu

---

* *Critica facultăţii de judecare*, p. 105. (*n.tr.*)
** *Ibidem*, p. 129. (*n.tr.*)
*** *Ibidem*, p. 115. (*n.tr.*)
**** *Ibidem*, p. 122. (*n.tr.*)
***** *Ibidem*, p. 118. (*n.tr.*)

contribuie oare formele la configurarea „formală"? Şi mai curioasă ni se pare afirmaţia că trebuie considerate frumoase numai culorile „simple", fiindcă sunt „pure", nu însă şi culorile „amestecate", pentru care nu avem nici un criteriu de apreciere a purităţii lor posibile (§ 14, p. 304). Din asemenea exemple ne dăm seama că nu se poate rămâne în estetică la elaborarea unor teze generale; ele au nevoie în permanenţă şi de o exemplificare convingătoare. Astfel, fertilitatea posibilă a unei analize estetice centrate pe forma operelor de artă a fost demonstrată de-abia de teoreticieni precum Hanslick, Wölfflin sau Sklovskij, care-şi aplică de la început tezele la un câmp concret al experienţei şi, prin aceasta, se sustrag obiecţiei ridicate, cu o anumită îndreptăţire, de Schopenhauer la adresa lui Kant: şi anume că dezvoltările sale lăsau impresia că frumosul „era cunoscut de el numai din auzite, nu nemijlocit" (Schopenhauer, 1960, vol. I, p. 710).

Să mai abordăm acum şi cel de-al patrulea moment al „explicării frumosului", referitor la „modalitatea satisfacţiei": „Numim *frumos* ceea ce este cunoscut fără concept ca obiect al unei satisfacţii *necesare*" (Kant, *KdU*, §22, p. 324)*. Acest moment este la rândul său strâns legat de momentul „pretinsei" generalităţi a valabilităţii unei judecăţi estetice. Necesitatea pe care o are în vedere Kant are o evidentă coloratură normativă. „Cel care declară că ceva este frumos vrea ca toţi *să fie obligaţi* să admire respectivul obiect şi să-l declare la rândul lor frumos. Deci în judecata estetică *obligaţia* este exprimată chiar în conformitate cu toate datele necesare aprecierii, totuşi numai în mod condiţionat" (Kant, *KdU*, §19, p. 320)**. Se face apel la „norma necondiţionată a unui simţ comun", fără ca de-aici să trebuiască să decurgă faptul că fiecare va fi de acord cu judecata noastră imediat ce va realiza condiţiile în care ne-am formulat judecata (*v.* § 22, p. 323).

Odată cu presupunerea unui *simţ estetic comun* (*sensus communis aestheticus*) sunt introduse în explicaţia transcendentală şi aspecte practic-normative: procesului luminării îi sunt caracteristice eliberarea de limitarea privată în judecare şi încercarea de a face revendicarea experienţei estetice „universal comunicabilă" (§ 40, p. 392). Aceasta pretinde, la rândul ei, o „cultură a facultăţilor sufletului", care prezintă „fericirea potrivită omenirii" drept dezvoltare a „umanităţii" (§ 60, p. 464)***. Dintr-o asemenea perspectivă pot fi înţelese atunci ca „unitate" şi domeniile, separate mai întâi analitic, al teoreticului, al practicului şi al esteticului. Astfel, cercetarea lui Kant asupra gustului culminează într-o definiţie a frumosului care trebuie să-şi reliefeze funcţia în procesul general al luminării: frumosul este „simbol al binelui moral", iar „adevărata semnificaţie pentru întemeierea gustului" constă în „dezvoltarea ideilor morale", respectiv a „culturii sentimentului moral", „căci doar atunci când sensibilitatea este pusă de acord cu acesta, gustul adevărat poate să îmbrace o formă determinată şi neschimbătoare" (§ 59, 461, § 60 p. 465)****. Desigur, se poate discuta cu argumente serioase dacă o asemenea imuabilitate în probleme ale gustului este în genere demnă de a fi dorită şi dacă nu cumva, dimpotrivă, tocmai schimbarea punctelor de vedere posibile constituie elementul viu al discursului estetic.

---

* *Critica facultăţii de judecare*, p. 133. (*n.tr.*)

** *Ibidem*, p. 130. (*n.tr.*)

*** *Ibidem*, p. 250. (*n.tr.*)

**** *Ibidem*, p. 251. (*n.tr.*)

S-a arătat deja că determinarea indirectă a frumosului, în sensul unei analize a judecăţilor estetice, nu este posibilă fără o anumită înţelegere prealabilă a sensului frumosului pe latura obiectului. Astfel, *subiectivizarea* frumosului, care se conturează în secolul al XVIII-lea, este înlocuită de o *individualizare* a frumosului ca fenomen obiectiv, ceea ce face în cele din urmă ca generalitatea speciei să treacă în spatele caracterului particular al operei de artă individuale. Deja raţionalismul îşi dăduse seama de tensiunea existentă între abstracţia logico-conceptuală şi concreteţea estetico-sensibilă. Spre exemplu, Leibniz subliniase că intuiţia sensibilă se referă la o „fineţe incomensurabilă a lucrurilor", „care conţin permanent şi pretutindeni o adevărată infinitate". Ea poate fi descoperită numai prin exemple (Leibniz, 1959, vol. III–1, *Prelegerea* XXIX şi p. 455). În mod semnificativ, judecata estetică marchează în modul cel mai evident graniţa unei determinări pur conceptuale: aici este prezent un „nu ştiu ce" care ne satisface sau ne repugnă (vol. I, p. 126 şi urm.). Acest domeniu al concretului, al particularului, al individualului este ridicat de Baumgarten la rangul de obiect al unei noi discipline filosofice — al *esteticii*. Adevărului logic îi este contrapus un adevăr estetic (*veritas aesthetica*), iar acesta este exemplificat, la rândul său, mai ales prin experienţa operei de artă: „Spiritul frumos coboară întotdeauna în adevărul estetic până la *singularia*" (Baumgarten, 1907, vol. II, § 441). Din perspectiva „spiritului frumos", individualul trebuie să fie permanent preferat generalului.

Neîmpovărată de constrângerile sistemului, estetica empiristă se declară în favoarea individualizării frumosului. Astfel, Burke încearcă să respingă odată pentru totdeauna părerea că natura frumosului ar fi o armonie calculabilă raţional.

„Toate proporţiile, toate prescripţiile cantitative sunt la fel pentru intelect, fiindcă pentru el din toate rezultă aceleaşi adevăruri, din cele mai mari ca şi din cele mai mici, din egalitate şi din inegalitate. Dar frumuseţea nu este, cu siguranţă, o idee care să fie în legătură cu măsurarea şi tot atât de puţin are ea de-a face cu calculul şi cu geometria" (Burke, 1980, p. 129).

Concretul, particularul, individualul nu pot fi reduse la concepte sau legi numerice generale.

În ce priveşte condiţiile de producere a frumosului, această renunţare la general în favoarea individualului se manifestă în teoria despre *geniul original*, care, neascultând de nici o regulă constrângătoare, creează opere exemplare, ce pot servi mai târziu ca modele pentru capetele mai puţin originale. Această teorie, susţinută într-un mod ce a exercitat o mare influenţă de către Young (1759), a fost receptată, ca şi critica lui Burke la adresa gândirii armonice, în *Critica facultăţii de judecare* a lui Kant. Într-adevăr, emfaza cu care se asigură aici că judecăţile estetice sunt întotdeauna judecăţi „singulare" se explică numai pe fundalul unei înţelegeri prealabile a experienţei estetice, după care întotdeauna aici este vorba în cele din urmă de individual, iar nu de general — tocmai în opoziţie cu atitudinea esteticienilor de orientare raţionalistă, care pretind „să cerceteze nu individualul, ci genurile, să stabilească nişte caracteristici generale şi modalităţi de manifestare cuprinzătoare"[22].

Sub influenţa teoriei geniului original, Kant dezvoltă o definiţie a frumosului care corelează premisele subiective ale experienţei estetice cu condiţiile obiectivării lor productive în opera de artă. În opoziţie cu produsul artei „mecanice", care rezultă din aplicare

a unor reguli generale, produsul artei „frumoase" trebuie să pară cu totul liber „de orice constrângere a regulilor arbitrare", „de parcă ar fi un produs pur şi simplu al naturii" (§ 45, p. 404). La început formularea surprinde, întrucât Kant determinase totuşi „natura" în filosofia sa teoretică drept prototip al legităţii tuturor obiectelor experienţei posibile. Această latură raţională a naturii nu interesează însă aici: estetică nu e „grădina cultivată cu piper", care poate fi străbătută cu privirea de intelect, cu şirurile sale de araci desfăşurate paralel, ci o „natură ce se risipeşte în diversitate până la luxurianţă, care nu e supusă nici unei constrângeri a regulilor artificiale" şi care, deci, poate „să ofere gustului o hrană permanentă". (Observaţie generală la primul paragraf al Analiticii.) Individualul este aşadar exemplificat în egală măsură prin frumosul natural ca şi prin frumosul artistic.

Ce-i drept, individualitatea nu trebuie să fie identică nici cu dezordinea şi anarhia: pe de o parte geniul, în calitate de creator al produsului de artă individual, singular, original, este pentru Kant, „oarecum privilegiat" în vederea *devierii* de la reguli generale date; „caracterul inimitabil al avântului spiritului său" poate avea doar de suferit prin „prudenţa temătoare" (§ 49, p. 419). Pe de altă parte, nu există, după el, vreo artă frumoasă „care să nu conţină ceva mecanic ce poate fi înţeles şi urmărit conform unor reguli; astfel, condiţia esenţială a artei este *ceva care se învaţă*". „Capete seci" sunt tocmai cei care îşi închipuie că „nu există mijloc mai bun de a arăta că sunt genii în devenire decât de a se dezice de obligativitatea învăţării oricărei reguli; ei îşi închipuie că se poate călări mai bine pe un cal nărăvaş decât pe unul de manej" (§ 47, p. 409)*.

În cele din urmă Kant încearcă să atenueze contradicţia dintre conformitatea faţă de reguli şi libertatea individuală, reunind ambele aspecte în conceptul unei reguli care poate fi aplicată legitim într-un singur caz: în chiar produsul unic al geniului. O asemenea regulă „individuală" nu poate fi „prinsă în nici o formulă pentru a servi prescrierii"; ea trebuie, dimpotrivă, să fie ulterior „extrasă din produsul însuşi" (§ 47, p. 409).

Reflecţia asupra condiţiilor producţiei estetice conduce la o nouă definiţie a frumosului, care a fost continuată ulterior de estetica romantică: „Frumuseţea poate fi numită în genere *expresia* ideilor estetice" (§ 51, p. 421). Geniul este deci, în primul rând, „capacitatea de întruchipare a ideilor estetice", care apar în schimb în produs sub formă de „atribute estetice". Facultatea realizării lor este ***imaginaţia***.

„Prin ideea estetică înţeleg acea reprezentare a imaginaţiei care dă mult de gândit, fără ca totuşi să i se potrivească un gând determinat, adică un *concept*; deci nici o limbă nu o poate exprima şi face inteligibilă în întregime". (§ 49, p. 413 şi urm.)**

Această formulare este din nou paradoxală dacă ne gândim că aici Kant are în vedere în primul rând poezia, care trebuie să se servească neapărat de limbă pentru a-şi realiza ideile estetice. De fapt sunt în joc două concepţii diferite despre limbă: un limbaj logico-analitic al conceptelor determinate şi un limbaj estetico-imaginativ al aluziilor metaforice şi asociative multiple, a căror semnificaţie nu poate fi niciodată stabilită definitiv şi care deci poate

---

* *Critica facultăţii de judecare*, p. 205. (*n.tr.*)

** *Ibidem*, p. 208. (*n.tr.*)

prilejui mereu noi interpretări. Raportul dintre limbaj şi experienţa estetică nu este tematizat în mod explicit de Kant, întrucât el înţelege în cele din urmă producerea şi receptarea ideilor estetice ca pe un proces imanent conştiinţei, pe care semnele limbii îl pot stăpâni numai într-un sens „exterior". Faptul că „reprezentările imaginaţiei" trebuie să fie cumva determinate lingvistic, respectiv prin semne, este indicat totuşi de propunerea de a clasifica artele frumoase după „felul expresiei":

„pe care oamenii o utilizează în vorbire pentru a comunica între ei cât mai deplin cu putinţă, adică nu doar potrivit conceptelor lor, ci şi potrivit senzaţiilor. Expresia constă în *cuvinte*, *gestică* şi *ton* (articulaţie, gesticulaţie şi modulaţie). Doar unirea acestor trei forme ale expresiei constituie comunicarea completă a vorbitorului. Căci astfel sunt transmise celorlalţi, simultan şi unite, gândul, intuiţia şi senzaţia". (§ 51, p. 422)*

Se anunţă aici posibilitatea unei diferenţieri semiotice a frumosului ca „idee estetică", aşa cum a fost ea realizată în amănunţime doar în zilele noastre[23].

3.8.4. Istoricizarea frumosului sub semnul filosofiei speculative a istoriei

Sofiştii au fost cei dintâi care au evidenţiat că valabilitatea şi criteriile frumosului se pot schimba în funcţie de timp şi de loc. O asemenea *relativizare* nu trebuie totuşi identificată cu *istoricizarea*. Considerarea istorică a frumosului nu juxtapune pur şi simplu diferite criterii, norme şi concepţii, ci le caracterizează în interdependenţa lor în ce priveşte dezvoltarea şi acţiunea lor istorică. Definiţia esenţialistă platonică a frumosului negase posibila istoricitate a acestuia. Frumosul dependent de timp şi de loc dispărea aşadar în spatele strălucirii, sustrase timpului, a ideii. Din această perspectivă nu există, aşadar, o corelaţie ce poate fi în mod direct argumentată între descrierea diversităţii formelor de artă localizabile concret şi construcţia speculativ-metafizică. E adevărat că nici Platon nu putea renunţa cu totul la exemple istorice, după cum o probează menţionarea de către el a artei hieratice şi severe a Egiptului.

Şi mai radical îndepărtată de istorie este gândirea Evului Mediu, exemplificând frumosul mai ales prin ordinea „imuabilă" a creaţiei divine. Caracterul istoric al frumosului devine o problemă explicită prin „redescoperirea" artei antice în epoca Renaşterii şi a umanismului. Căci acum a fost evidenţiată o epocă istorică determinată drept cea în care a fost realizată în mod exemplar ideea frumosului, astfel că trebuie să fie pusă întrebarea în ce sens epoca actuală mai poate să-i fie îndatorată acelui model şi să-l urmeze. Începutul epocii luminării stă sub semnul disputei dintre un partid al „anticilor", care apără valabilitatea necondiţionată a Antichităţii, şi un partid al „modernilor", care contestă această valabilitate

* *Critica facultăţii de judecare*, p. 215. (*n.tr.*)

(*v.* Jauss, 1964). În cele din urmă, ei se pun de acord că epoca veche şi cea modernă nu trebuie măsurate cu acelaşi criteriu. Recunoaşterea unui „frumos relativ" (*beau relatif*) modelat istoric nu împiedică totuşi să fie căutat mai departe „frumosul absolut" (*beau absolu*). Astfel, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea mai ales *natura* funcţionează drept acel criteriu sustras timpului după care trebuie să se orienteze arta ca „imitare a naturii frumoase"[24]. În timp ce estetica raţionalistă se sustrage în acest fel reflecţiei istorice, devenită necesară, estetica empiristă se mulţumeşte, de regulă, cu simpla relativizare a frumosului. Istoria rămâne în cele din urmă voalată şi în filosofia critică transcendentală, care îşi consideră abordarea în mod explicit drept una pur formală. Astfel că impulsurile unei istoricizări a frumosului vin, la început, mai puţin din domeniul filosofiei, cât din sfera istoriei artei şi a literaturii, constituite spre sfârşitul secolului al XVIII-lea ca discipline de sine stătătoare şi strâns corelate, mai ales în romantism, cu o nouă filosofie speculativă a istoriei.

Un reprezentant timpuriu al acestei corelaţii este Herder. El vede realizat frumosul într-o multitudine de forme istorice, concrete de expresie: orice perfecţiune umană este „*naţională*, *seculară* şi, considerată mai de-aproape, *individuală*" (Herder, vol. V, p. 505). Expunerea sa a „istoriei frumosului" stă în contextul unei istorii generale a formării spiritului, care poate fi citită, la rândul ei, ca succesiune a unor individualităţi ireductibile. Totuşi ele nu trebuie să fie înţelese numai „pornind de la sinele lor", ci trebuie măsurate şi după scopul stabilit speculativ al istoriei, cântărind adică dacă orientează „spre mai bine sau spre mai rău" formarea spiritului (Herder, vol. XVIII, p. 6). În plus, tipică pentru astfel de aprecieri este folosirea din belşug a *metaforelor organologice*: istoria parcurge stadiile încolţirii, al maturizării şi al decăderii, astfel încât, în cazul extrem, linearitatea timpului istoric este dizolvată într-o succesiune de cicluri, iar istoria culturii e explicată drept moment al unei istorii mai cuprinzătoare a naturii.

O determinare sistematică mai detaliată a raportului dintre istoria artei, teoria artei şi critica de artă este conţinută în prelegerile lui August Wilhelm Schlegel, începute în 1801, despre „literatura şi arta frumoasă". Reflecţia estetică trebuie să lege între ele istoria cu teoria şi cu critica, „întrucât ele nu pot pur şi simplu exista una fără cealaltă, iar una poate fi tratată şi desăvârşită numai prin intermediul celeilalte" (A.W. Schlegel, 1963, p. 9). Luată izolat, istoria artei se pierde într-o „aglomerare fără rost şi obositoare". De aceea, teoria trebuie să-i furnizeze acesteia principiile pentru selectarea exemplelor (*Ibid.*, p. 16). La rândul ei, teoria trebuie să se orienteze după cursul istoriei.

„fiindcă obiectele ei nu sunt de aşa natură încât să poată fi cunoscute doar după conceptul lor, ci trebuie să trimită mereu la obiectele înseşi şi fiindcă sarcinile artei frumose sunt în general de aşa natură încât posibilitatea lor este înţeleasă doar prin înfăptuirea lor reală. Prin urmare, din cauza conceptelor sale, ea trebuie să pună la baza atât a inteligibilităţii, cât şi a credibilităţii ei o serie de intuiţii corespunzătoare, pe care i le oferă istoria" (A.W. Schlegel, p. 19).

Schlegel vine astfel şi în întâmpinarea obiecţiilor pe care le aduseseră artiştii împotriva abstracţiilor unei estetici care argumentează anistoric[25]. Totodată Schlegel stăruie asupra punctului de referinţă speculativ al unei „idei a frumosului",

„Teoria demonstrează ce trebuie să se întâmple, şi pentru aceasta pleacă de la cerinţa cea mai generală şi mai înaltă şi de aici trece tot mai mult la particular, fără a putea ajunge vreodată în întregime la individual. Istoria e condusă de la un fenomen individual la altul, proces în care principiul cel mai general şi suprem este prezent întotdeauna, chiar dacă invizibil: el ar putea ajunge la o manifestare completă numai în întregul pe care însă istoria nu-l poate produce niciodată pe deplin... Este una şi aceeaşi evoluţie a spiritului omenesc cea pe care filosoful o caută în acţiunea primară a acestuia, înţeleasă drept una şi indivizibilă şi căreia îi expune legile, şi cea imaginată de istoric ca fiind dependentă de condiţiile de timp şi realizată într-un proces infinit" (A.W. Schlegel, p. 18).

Veriga intermediară de legătură între teorie şi istorie este însă *critica*, în calitatea sa de „iscusinţă de a judeca operele artei frumoase" (p. 25); ea nu poate fi redusă la reguli generale, ci reflectă întotdeauna şi un punct de vedere individual al experienţei estetice (*v.* p. 29). Lui îi corespunde maxima de a aprecia fiecare operă de artă „din propriul punct de vedere" al acesteia. „Ea nu trebuie să ajungă la o culme absolută, ci e desăvârşită atunci când este un apogeu în felul său, în sfera sa, în lumea sa; şi se explică astfel cum poate fi în acelaşi timp un termen într-un şir progresiv nesfârşit, dar şi suficient în şi pentru sine şi de sine stătător" (p. 20).

Expresia cea mai cuprinzătoare a unei corelaţii între istorie şi teoria frumosului în orizontul filosofiei speculative a istoriei este estetica lui Hegel, care ni se înfăţişează, ce-i drept, doar prin însemnările apărute postum ale unui discipol (*v.* Szondi, 1980, p. 275 şi urm.). Ea constituie în acelaşi timp punctul culminant şi încheierea unei tradiţii ce începuse odată cu fundamentarea platonică a frumosului ca idee şi se putuse afirma, în pofida oricărei critici, mai ales din partea empirismului, până în secolul al XIX-lea.

E adevărat că istoricizarea hegeliană a frumosului constituie o cezură clară în cadrul acestei tradiţii: ea priveşte în primul rând rolul naturii, necontestat până în estetica secolului al XVIII-lea ca „model" al artei, care reprezenta într-un fel legătura ce unea abordările, atât de divergente din punct de vedere metodologic, ale raţionalismului, ale empirismului şi criticismului.

Hegel desparte definitiv *frumosul artistic*, „născut şi renăscut din spirit", de un *frumos natural*, care nu poate participa la desfăşurarea istorică a spiritului sau o poate face totuşi numai ca „reflex al frumosului ce ţine de spirit" (Hegel, 1965, vol. I, p. 14). Atunci când vorbeşte despre frumos, Hegel se referă deci, în primul rând, la frumosul artistic. Caracterizarea mai exactă a acestuia este atât de împletită cu fundamentele unei metafizici dialectice a spiritului, încât putem lămuri aici mai detaliat doar unele aspecte. Criteriu general de apreciere a istoricizării hegeliene a frumosului este acel punct al istoriei, reperat speculativ, în care spiritul şi-a atins desăvârşirea ca spirit „absolut". „A împinge înainte de la sine mişcarea, forma cunoaşterii sale constituie activitatea pe care spiritul o produce ca istorie reală... Ţelul, cunoaşterea absolută sau spiritul care se cunoaşte pe sine ca spirit, este însoţit pe drumul său de amintirea spiritelor, aşa cum sunt în ele însele şi cum realizează organizarea împărăţiei lor"[26]. Istoria speculativă a spiritului este, aşadar, mediere între manifestările sale diverse în istoria reală şi determinarea şi sistematizarea lor conceptuală, pe care trebuie să le săvârşească filosofia. Rezultă de aici că o cunoaştere filosofică desfăşurată în toate direcţiile reprezintă cea mai înaltă treaptă pe care o poate atinge spiritul în genere. Pentru Hegel este presupus ca fiind de la sine înţeles că întreaga mişcare a istoriei semnifică un „progres spre mai bine şi mai desăvârşit". Forma dialectică a expunerii

sale îi îngăduie să integreze în procesul general istoric şi acele fenomene ce par să infirme postulatul unui progres continuu, ele fiind văzute în ultimă instanţă drept contradicţii ce susţin mişcarea. Sistemul hegelian reuneşte în acest fel o bogăţie extraordinară a materiei cu o articulare deosebit de strictă şi cu o apreciere normativă. Aceasta face ca şi lectura esteticii sale să fie deopotrivă incitantă şi provocatoare şi chiar şi un antidialectician convins trebuie să recunoască faptul că această operă n-a fost întrecută până astăzi în ce priveşte pretenţia şi realizarea ei.

Dar cum trebuie caracterizată mai îndeaproape, din perspectiva lui Hegel, „vasta împărăţie a frumosului" (Hegel, 1965, vol. I, p. 13)? În esenţă, pot fi distinse trei aspecte ale unei determinări deopotrivă istorice şi sistematice.

Mai întâi, frumosul ca atare reprezintă o treaptă necesară de dezvoltare a spiritului, şi anume este „cea dintâi autosatisfacere nemijlocită a spiritului absolut" (vol. I, p. 110).

În al doilea rând, frumosul se desfăşoară, la rândul său, ca succesiune a diferitelor trepte, ce urmează a fi desemnate drept „forme ale artei" (vol. I, p. 82).

În al treilea rând, realizarea diferitelor forme artistice „într-un material sensibil determinat" se supune unei dinamici istorice, în sensul unei dominări limitate la o epocă a anumitor arte (vol. I, p. 88).

La rândul lor, aceste trei aspecte se intercondiţionează, întrucât Hegel încearcă să gândească în fiecare caz împreună istoria şi sistemul. De asemenea, fiecare treaptă de dezvoltare sau fiecare formă de exprimare a frumosului poate fi diferenţiată în continuare conform renumitei scheme dialectice în trei paşi, metaforismul organologic — început, maturitate, disoluţie — jucând aici un rol central. Pe baza repartizării materialului în diferite strategii de expunere, rezultă în permanenţă, în cazul oricărei înaintări în ansamblu, şi corespondenţe între manifestările separate istoric ale frumosului, astfel încât sistemul esteticii hegeliene poate fi „citit" pe deplin în diferite direcţii. Aceasta ne împacă puţin cu momentul constrângător al dialecticii istoriei.

În raport cu autonomia experienţei estetice, subliniată de Kant, determinarea frumosului corespunzătoare primului aspect al istoricizării, şi anume ca treapta cea mai de jos în dezvoltarea spiritului absolut, pare o recădere în platonism; căci frumosul ar fi atunci iarăşi doar o expresie imperfectă a *adevărului*, care trebuie să fie depăşit în calitatea sa de „cunoaştere sub chipul şi în forma sensibilului" în favoarea „conştiinţei reprezentative" a religiei şi a „gândirii libere" a filosofiei (Hegel, 1965, vol. I, p. 108). Această concepere „cognitivistă" a frumosului nu are, desigur, doar un sens ontologic, ci şi unul metodic: ea trebuie să sublinieze competenţa filosofiei pentru acest domeniu al spiritului, considerat de la empirism încoace drept „iraţional". Căci dacă frumosul este „doar un anumit mod al exprimării şi al reprezentării adevărului", atunci el trebuie „să rămână deschis în toate părţile faţă de gândirea înţelegătoare, dacă este înzestrată cu adevărat cu puterea conceptului" (vol. I, p. 99). Ca şi mai înainte, Hegel presupune aici drept subînţeles raţionalismul, şi anume că aprecierea frumosului poate fi cuprinsă în concepte. Doar că el concepe raportul dintre *experienţa estetică primară*, aşa cum se manifestă mai ales în producerea de opere de artă, şi *reflecţia estetică întemeiată filosofic* ca pe un raport la rândul său determinat istoric: abia în epoca filosofiei, în care arta este „pentru noi ceva de domeniul trecutului, văzută dinspre determinarea cea mai înaltă", ea devine în mod manifest obiectul „considerării reflexive" (vol. I, p. 22). Ce-i drept, aceasta nedreptăţeşte puţin doctrina antică despre frumos

şi despre artă, căreia şi Hegel îi datorează mult, este însă plauzibil în măsura în care „atitudinea reflexivă" generală este mai degrabă o caracteristică a epocii moderne.

Mai semnificativă din perspectiva actuală este specificarea tezei în funcţie de schimbarea condiţiilor productivităţii estetice: într-o situaţie istorică în care cunoaşterea conceptuală şi cunoaşterea ştiinţifică au devenit „forma supremă a spiritului", trebuie ca şi artistul să se străduiască să ajungă la o asemenea atitudine reflexivă.

„Întreaga formare spirituală este de aşa natură încât el însuşi stă în mijlocul unei asemenea lumi care reflectează şi al raporturilor ei, şi nu poate cumva să facă abstracţie de ea — prin voinţă şi prin decizie sau printr-o educaţie deosebită ori prin îndepărtarea de relaţiile de viaţă — şi să-şi realizeze o singurătate aparte, care să înlocuiască ceea ce a fost pierdut" (Hegel, 1965, vol. I, p. 22).

Această referire la situaţia artistului „modern" indică, pe de altă parte, cel de-al doilea aspect al istoricizării hegeliene a frumosului: progresia de la cunoaşterea sensibil-estetică până la cea conceptual-filosofică se dovedeşte în cadrul dezvoltării artei o *spiritualizare* progresivă a *sensibilului*, până la punctul în care artistul priveşte arta ca „instrument liber" pe care „îl poate mânui în egală măsură cu referire la orice conţinut, de orice natură ar fi el", astfel încât operele sale par mai puţin imagini sensibile, concrete, închise în sine, cât oglindiri interpretabile multiplu ale spiritului său individual (vol. I, p. 579). Ce-i drept, o asemenea discreditare a sensibilului, a conţinutului, a materialului, văzute drept simplu prilej pentru subiectivitatea artistului ce hotărăşte în mod arbitrar, este pentru Hegel mai degrabă un simptom de decădere, întrucât misiunea supremă a artei trebuie să constea tocmai într-o mediere sau într-o „conciliere" desăvârşită a sensibilului cu spiritualul în interiorul sferei spiritului absolut.

„Opera de artă stă la *mijloc* între sensibilitatea nemijlocită şi gândul ideal. Ea *nu* este *încă* gând pur, dar, în pofida caracterului său sensibil, *nu mai* e nici simplă fiinţare materială, precum pietrele, plantele şi viaţa organică, ci sensibilul din opera de artă este el însuşi ceva ideal, care însă nu există în genul idealităţii gândului, ci mai există încă în mod exterior ca lucru" (Hegel, 1965, vol. I, p. 48).

Această mediere perfectă marchează în acelaşi timp centrul în desfăşurarea istorică a formelor artistice particulare: *clasicul* care rezultă din *simbolic* şi care este înlocuit, la rândul său, de *romantic*. O asemenea schematizare a istoriei generale a artei ni se poate părea astăzi destul de aventuroasă şi, sub aspect empiric, oricum altfel decât fundamentată; ea marchează totuşi un progres evident în estetica filosofică, mai ales că ulterioara diferenţiere a formelor de artă trădează o flexibilitate considerabilă faţă de materialul istoric. De asemenea, în interesul reflecţiei estetice concrete, Hegel nu respectă întotdeauna cadrul sistematic dat, el acceptă chiar şi contradicţii care nici măcar nu se mai lasă justificate dialectic. Prin urmare, vom aprecia la justa ei valoare importanţa acestei estetici abia când o citim şi „în răspăr" şi când apărăm valoarea informativă a individualului faţă de trăsătura fundamentală dogmatică a întregului.

O asemenea lectură „cu sens invers" lasă atunci să apară într-o lumină critică tocmai „centrul" sistemului estetic — norma clasicului şi definiţia corespunzătoare ei, a frumosului ca ideal, care „stă ca un zeu fericit" (vol. I, p. 159). În plus, Hegel este aici puţin original,

fiindcă în esenţă doar repetă concepţia clasicistă a artei, formulată deja cu răsunet de către Winckelmann[27] şi — la fel ca bătrânul Goethe — exagerează clar, pornind de la o reacţie de respingere a romantismului. Totuşi, Hegel trebuie să reliefeze, în orice caz, o anumită definiţie a frumosului ca normă „absolută", întrucât vrea să elucideze, ca şi Platon odinioară, „ce este frumosul în genere", deci „conform esenţei şi conceptului său" (Hegel, 1965, vol. I, pp. 29/32). Acest concept al esenţei frumosului este, după el, „o premisă dată prin sistemul filosofiei"; el ar dori „să-l deducă în conformitate cu necesitatea", şi prin aceasta, să se sustragă oricărei dispute, care apare astăzi în discursul estetic, dintre diferitele „viziuni" despre frumos (vol. I, pp. 35/28).

Cunoscuta formulă: frumosul este „apariţia sensibilă a ideii" (vol. I, p. 117) se distanţează, ce-i drept, de conceptul esenţei la Platon, desemnând frumosul *estetic* drept forma propriu-zisă a frumosului; ea legitimează însă astfel filosofic doar o concepţie care devenise demult necontestată în practica producţiei şi a receptării estetice.

„Poziţia mediană" între sensibil şi spiritual marcată de frumos, semnifică acelaşi lucru cu medierea între particular şi general, între exterior şi interior, formă şi conţinut, configuraţie şi idee. Această mijlocire îi reuşeşte pe deplin numai formei clasice a artei, astfel încât forma de artă anterioară, simbolică, la fel ca şi forma de artă ce îi succede, romantică, se caracterizează în orice moment printr-o discrepanţă mai mult sau mai puţin pronunţată între cele două laturi ale frumosului ce trebuie mediate. „De aceea formele artei nu sunt nimic altceva decât diferitele raporturi dintre conţinut şi formă" (vol. I, p. 82).

În *forma de artă simbolică*, „ideea nu şi-a găsit încă forma în sine însăşi şi rămân ca atare doar lupta şi năzuinţa către ea" (Hegel, 1965, vol. I, p. 83). Trăsăturile manifestării ei sunt neliniştea, lipsa de măsură, fantasticul, grotescul, caracterul enigmatic. „De aceea nu avem voie să căutăm adevărata frumuseţe în acest domeniu al confuziei tulburi" (vol. I, p. 327). Din punct de vedere istoric, această treaptă a dezvoltării frumosului este reprezentată, în determinarea ei mai degrabă negativă, în primul rând de arta egipteană, ale cărei opere par să reprezinte în „simbolismul lor misterios" „enigma obiectivă în sine", „corelaţie echivocă" ce „împleteşte laolaltă semnificaţia şi forma" şi „indică sau face aluzie la diverse lucruri" (vol. I, pp. 352/351).

Apoi *forma de artă clasică* exprimă frumosul ca *ideal* într-un mod adecvat, adică realizează „ceea ce este arta adevărată conform conceptului ei", ca „unitate cu totul adecvată între conţinut şi formă" (vol. I, pp. 413/297). Cum această unitate trebuie să fie identică la rândul ei cu individualizarea desăvârşită a generalului, omenescul constituie punctul central al clasicului (vol. I, p. 418), mai exact *figura umană* ca „fiinţare configurată natural a spiritualităţii individuale libere" şi „singura apariţie sensibilă adecvată spiritului" (Hegel, 1965, vol. I, p. 84 şi urm.). De aceea clasicul s-a realizat, după Hegel, mai ales în sculptura epocii lui Pericle, în care „spiritul se închipuie în materia brută şi formează această exterioritate astfel încât este prezent în sine însuşi şi recunoaşte în ea forma adecvată a propriului său interior" (vol. II, p. 95). Doar în Grecia arta a fost „expresia cea mai înaltă a absolutului" (vol. I, p. 423), ca reprezentare individualizatoare a divinului în figurile plastice ale unui Apollo sau a unei Afrodite. Chiar dacă acest individual poate fi în cele din urmă cunoscut doar estetic, Hegel doreşte să restrângă totuşi pe cât posibil spaţiul de joc al expresiei artistice libere, pentru a asigura dominaţia gândului şi pretenţia la supremaţie

a adevărului față de frumos. Dacă postulăm, de pildă, drept *conținut* „diferența esențială dintre omenesc și animalic", atunci această diferență în finisarea capului unei sculpturi poate fi realizată corespunzător numai prin *forma* „profilului grecesc": prin „legătura lină, neîntreruptă dintre fruntea spirituală și nas", partea inferioară a feței, ținând de animalic, este „transferată într-un sistem al spiritualului" și prin aceasta dobândește ea însăși o „expresie și un caracter spiritual". Obiecția conform căreia chinezii, evreii și egiptenii consideră frumoase cu totul alte tipuri de nas este eludată drept „vorbărie superficială". Profilul grecesc nu este o formă arbitrară, ci corespunde „idealului frumuseții în și pentru sine" (Hegel, 1965, vol. II, p. 113).

Acest exemplu documentează extrem de pregnant problematica unei estetici care urmărește să orienteze realizarea frumosului după o normă absolut obligatorie. Într-adevăr, definiția lui Hegel a frumosului marchează, împreună cu derivările și exemplificările ei, doar o anumită poziție în cadrul discursului istoric, care poate fi la rândul ei depășit istoric, acesta neputând fi niciodată încheiat definitiv, astfel încât „același lucru" poate fi pus mereu din nou în discuție. Astfel, unii interpreți ulteriori au respins drept ficțiune tabloul Greciei clasice schițat de Winckelmann, Hegel și Goethe. Nietzsche îl numește o „idilizare jalnică în sensul idealizării", care vine în contradicție cu „realismul și imoralismul îndrăzneț" al elenilor (Nietzsche, 1966, vol. II, p. 1028 și urm.). Dar și această interpretare poate fi respinsă cu argumente serioase. Acea aparență de familiaritate și de univocitate pe care o avea Antichitatea în cadrul unei educații „umaniste" s-a dovedit a fi în orice caz înșelătoare. O oarecare iritare se simte chiar și la Hegel atunci când observă că figurile zeilor clasici par să deplângă frumusețea lor liberă, desăvârșită (Hegel, 1965, vol. I, p. 468).

Tristețea zeilor anticipează oarecum declinul clasicului în *forma romantică a artei*, care cuprinde, după Hegel, dezvoltarea globală a artei din Evul Mediu timpuriu până în prezent. Frumusețea „corporală" este desprinsă de frumusețea „spirituală" (vol. I, p. 520); posibilitățile de expresie ale formei artistice rămân acum în urma unui conținut care apare mai ales ca „formă interioară a sufletului în sine însuși" (vol. I, p. 511). Nucleul romanticului îl constituie așadar sufletul, interioritatea, subiectivitatea. Tonul său fundamental este „muzical" și „liric" (vol. I, p. 508).

Această determinație trimite, pe de altă parte, la corelația dintre cel de-al doilea și al treilea aspect al istoricizării hegeliene a frumosului: întrucât artele particulare realizează în mod diferit raportul dintre formă și conținut datorită mijloacelor lor de reprezentare diferite, caracterele simbolicului, clasicului și romanticului nici nu pot dobândi o expresie adecvată în fiecare artă în egală măsură. Deși artele particulare coexistă încă din epoca ce precedă Antichitatea, Rolul lor în sistemul general al artei este totuși pentru Hegel configurat istoric, în măsura în care, în funcție mereu de stadiul de dezvoltare a spiritului care se articulează estetic, poate fi evidențiat un anumit mediu al reprezentării în raport cu toate celelalte. Astfel, *arhitectura* este mediul extrem de adecvat simbolicului, căci materialul ei este „ceea ce în sine este nespiritual, materia grea și care poate fi modelată conform legilor gravitației" (Hegel, 1965, vol. II, p. 17). Ea poate exprima, așadar, cel mai bine simpla căutare a reprezentării potrivite a unui conținut spiritual. Față de ea, *sculptura* reprezintă medierea desăvârșită între formă și conținut în sensul clasicului, după cum a fost explicat mai pe larg mai sus. *Pictura*, *muzica* și *poezia* rămân astfel mediile de reprezentare favorabile romanticului, această succesiune urmând a fi citită, la rândul ei, ca schimbare a

predominanței istorice. Ca semn „al intuițiilor și al reprezentărilor interioare", culoarea, tonul și cuvântul corespund excedentului, interiorului față de exterior, un excedent solicitat în mod fundamental de romantism. Totuși *pictura* rămâne cel mai puternic centrată pe vizibilitatea exterioară și eliberează pur și simplu arta de „caracterul sensibil-spațial complet al materialului" (vol. I, p. 93). Materialul *muzicii*, „deși încă sensibil, ajunge la o subiectivitate și la o particularizare și mai profunde". Ea constituie punctul central al artei romantice în timp ce, din cauza „spiritualității abstracte" a materialului ei, poezia este deja un mediu în care arta „se și înalță peste sine" și „trece în proza gândirii". Importanța poeziei rezidă, așadar, în puterea cu care „supune elementul sensibil față de spirit și față de reprezentările lui" (vol. I, p. 94). Prin aceasta ea este totodată „arta cea mai bogată, cea mai nelimitată în ce privește conținutul" — „arta absolută, adevărata artă a spiritului și a manifestării sale ca spirit" (Hegel, 1965, vol. II, p. 19). Ea se desface în continuare ca triadă a poeziei epice, lirice, și dramatice, unde *eposul* construiește puntea spre obiectivitatea picturii, *lirica*, puntea spre subiectivitatea muzicii, astfel încât *drama* apare drept mediul cel mai pur al unei „veritabile arte a spiritului", ca reprezentare a frumosului în „dezvoltarea sa cea mai deplină și mai profundă" (vol. I, p. 203).

Evidențierea dramei drept treapta supremă a artei în genere (Hegel, 1965, vol. II, p. 512) pare să vină însă în contradicție cu evidențierea sculpturii ca realizare desăvârșită a frumosului, în sensul unității clasice dintre sensibil și spiritual. De fapt, aici este vorba de două perspective concurente ale interpretării: evidențierea sculpturii corespunde intenției de a marca un punct central absolut în însăși „împărăția frumosului", în timp ce reliefarea dramei reflectă o situație istorică în care, „sub aspectul determinației ei supreme", arta reprezintă o treaptă a spiritului de mult trecută pentru noi și care a fost depășită în favoarea unei „culturi reflexive" universale. Mediul reflecției este însă *limba* ; ea este laolaltă poezie și filosofie. Pe de altă parte, înăuntrul genurilor poetice *drama* vine pregnant în întâmpinarea conștiinței de sine hegeliene, întrucât ea poate fi expusă cel mai clar în categoriile unei dialectici procesuale. Acest lucru are consecințe de amploare pentru conceptul de frumos, care nu mai apare acum câtuși de puțin atât de univoc: în timp ce sculptura reprezintă frumosul ca armonie care se odihnește în sine și care își este suficientă sieși, în mediul dramei frumosul devine o categorie dinamică, antagonică în sine, care are nevoie în permanență, pentru realizarea adecvată, și de acele momente ce pun în pericol unitatea armonioasă a operei. Frumosul mai poate fi „salvat" drept categorie estetică globală doar prin aceea că *negarea* idealului este cuprinsă în desfășurarea lui.

„Frumusețea idealului rezidă însă tocmai în unitatea sa netulburată, în liniștea și în desăvârșirea sa în sine. Coliziunea tulbură această armonie și pune idealul, unitar în sine, în distonanță și în opoziție. Astfel, prin reprezentarea unei asemenea vătămări este rănit idealul însuși, iar misiunea artei poate consta aici numai în faptul că, pe de o parte, nu lasă să se piardă totuși frumusețea liberă în această diferență și că, pe de altă parte, dirijează dezbinarea și lupta ei doar astfel încât din ea să rezulte armonia, prin rezolvarea conflictelor, și abia în acest fel să se înfățișeze în esențialitatea ei deplină". (Hegel, 1965, vol. I, p. 203)

Reprezentarea poetică a unei asemenea sfâșieri poate continua „în interior aproape până la chinul extrem al disperării, iar în exterior până la urâțenie ca atare".

Printr-o astfel de armonizare a artei care trece prin toate opoziţiile, Hegel încearcă să vină în întâmpinarea acelei *crize a frumosului ca o categorie fundamentală a esteticii filosofice*, ce se contura din perioada criticii empiriste a gândirii armonice — criză care fusese exprimată nu în ultimul rând prin opoziţia romantică faţă de clasicism. Hegel se comportă aici extrem de echivoc: pe de o parte, el preia elemente esenţiale ale romantismului timpuriu, atunci când caracterizează arta vremii sale prin concepte ca interioritate şi subiectivitate şi extinde această caracteristică chiar la întreaga artă post-antică; pe de altă parte, nu osteneşte să lupte împotriva negativităţii ironiei romantice, identică, după el, cu „deşertăciunea a tot ce este obiectiv, moral şi plin de conţinut în sine" şi cu „nimicnicia a tot ce e obiectiv şi valabil în şi pentru sine" (vol. I, p. 74). La fel de critic se îndreaptă Hegel împotriva unei înţelegeri realiste a artei, care se opune idealizării clasiciste, considerând că „împărăţia frumosului" nu este compatibilă cu proza vieţii cotidiene. „Pe tărâmul ideal al artei, mizeria vieţii trebuie deja să fie dată la o parte." (Hegel, 1965, vol. I, p. 252).

Negaţia frumosului are, aşadar, numeroase faţete, care apar tot mai puternic în prim-plan, în pofida oricăror încercări de armonizare. Se anunţă o răsturnare a valorilor ce conduce în cele din urmă la părăsirea normelor şi a modelelor estetice dominante tradiţional.

3.8.5. Concepte opuse frumosului şi conştiinţa de sine a modernităţii

Încercarea lui Hegel de a „salva" dialectic frumosul ne aminteşte că acest concept este caracterizat mereu, încă de la început, şi prin ceea ce exclude el: prin *urât*, ca negaţie pur şi simplu a frumosului (*v.* Jauss, 1968; Wiegand, 1967), sau prin acele concepte care concurează cu frumosul în domeniul delimitat pozitiv din experienţa estetică şi care îi limitează astfel mai mult sau mai puţin puternic valabilitatea — *sublimul*, *caracteristicul* sau *interesantul*.

Încă din Antichitate se discută problema în ce sens şi în ce măsură are voie arta să reprezinte urâtul. După cum era de aşteptat, Platon adoptă aici poziţia cea mai rigoristă: la fel cum frumosul este înfrăţit cu binele şi cu adevărul, este şi urâtul cu răul şi cu falsul. Reprezentarea sa se supune aşadar verdictului celui mai sever. Spre exemplu comedia, care ilustrează şi caractere urâte, nu are voie să fie reprezentată în statul ideal platonic nici măcar de către sclavi (*Politeia*, 395 *e*). Mai liberalul Aristotel permite, dimpotrivă, reprezentarea urâtului cât timp „nu doare şi nu răneşte" (*Poetica*, cap. 5, p. 29).

Pe de altă parte, pentru Evul Mediu creştin urâtul este mai înainte de orice o problemă morală. Ca şi răul, el e determinat prin lipsa sa de fiinţă. Prin funcţia sa de contrast, el poate lăsa totuşi ca frumosul să se înfăţişeze cu şi mai mult efect.

„Căci aşa cum un tablou, pus unde trebuie, este însoţit de umbre întunecate, la fel toate lucrurile, atunci când ştii să le priveşti corect, sunt frumoase, chiar şi păcătoşii, deşi păcătoşii, când sunt priviţi izolat, desfigurează prin urâţenia lor imaginea." (Augustin, *Soliloquia*, I, 2, 3; *apud* Wiegand, 1967, p. 21).

Ca problemă specific estetică şi de teoria artei, conceptul de urât este discutat mai pe larg pentru prima dată în secolul al XVIII-lea. Lessing îi consacră mai multe capitole în *Laocoon*. El permite reprezentarea urâtului în poezie, în măsura în care este introdus ca mijloc de contrast faţă de ceea ce este desăvârşit (Lessing, cap. XXII, p. 338). Dimpotrivă, pictura, ce acţionează mai nemijlocit asupra simţurilor, trebuie să se ferească de reprezentarea formelor urâte, fiindcă ea se opune „gustului nostru pentru ordine şi armonie" şi trezeşte aversiunea (cap. XXIV, p. 391). Mai sunt menţionate caracterele *dezgustătorului*, al *ridicolului*, al *înspăimântătorului* şi al *oribilului*, a căror existenţă nu poate fi tăgăduită în artă, dar care nu pot fi totuşi integrate într-o estetică centrată pe conceptul frumosului armonios.

Frumosul îşi pierde pentru prima oară funcţia de categorie fundamentală în estetica empiristă. Astfel, la Burke el de-abia mai poate fi susţinut alături de *sublim*, care preia de-acum înainte, ca noţiune conotată estetic pozitiv, funcţia urâtului, conotat tradiţional negativ[28]. Burke se referă de altfel explicit la faptul că urâtul şi sublimul se împacă (Burke, p. 160). Dar la slăbirea frumosului contribuie şi noua sa determinaţie interioară: deposedată de vechea demnitate metafizică,apariţia sa regresează spre mic, delicat, graţios, drăguţ (*ibid.*, p. 152 şi urm.). Cu atât mai puternic se distinge de ele sublimul, ale cărui momente determinative cuprind în genere negarea tuturor acelor proprietăţi care îi fuseseră atribuite până atunci frumosului: armonie, desăvârşire, claritate, ordine, măsură. Însuşirile sublimului sunt vidul, întunericul, singurătatea, tăcerea, depăşirea oricărei măsuri prin imensitate şi infinitate (*ibid.*, p. 107 şi urm.). Raportat la subiectul experienţei estetice, sublimul produce senzaţia paradoxală a unei groaze plăcute.

„Tot ceea ce are puterea de a crea într-un fel oarecare — în mintea noastră reprezentările durerii şi primejdiei, adică tot ceea ce este teribil prin ceva sau legat de elemente teribile, sau operează într-un mod analog spaimei, constituie o sursă a sublimului: adică produce cea mai puternică emoţie pe care o poate resimţi omul... Când primejdia sau durerea ne apasă prea puternic, ele nu pot să ne ofere nici un fel de încântare ori deliciu, sunt doar groaznice: privite însă de la oarecare distanţă şi cu unele schimbări pot să fie — şi chiar sunt —, încântătoare"*. (Burke, 1980, p. 72 şi urm.)

Exemplificarea cu fenomene din natură, din artă, religie, istorie şi din mediul social dovedeşte că sublimul este o categorie cu adevărat universală. Ea instituie posibilitatea unei *estetizări* globale, care face „apt de a produce desfătarea" şi ceea ce în afara experienţei estetice trezeşte doar spaimă sau oroare[29].

Extrem de echivocă este poziţia frumosului în estetica romantică: pe de o parte frumosul este caracterizat speculativ ca reflectare a infinitului în finit, a idealului în real, a esenţei interioare în fenomenul exterior — până la punctul în care frumosul, ca noţiune corelativă a unei „intuiţii intelectuale" similară celei divine, devine revelaţia autentică a absolutului. Actul suprem al raţiunii este un „act estetic"[30], *arta* e „singurul *organon* şi instrument deopotrivă adevărat şi etern" al *filosofiei* (Schelling, Secţ. 1, vol. 3, p. 627). Pe

---

* Edmund Burke, *Despre sublim şi frumos*, trad. de Anda Teodorescu şi Andrei Bantaş, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1981, pp. 67—69. (*n.tr.*)

de altă parte, frumosul, ca o categorie concretă, specifică în ce priveşte conţinutul şi forma, este pus categoric sub semnul întrebării. Astfel, Friedrich Schlegel demonstrează, pe exemplul artei lui Shakespeare, întreaga inadecvare a criteriilor estetice tradiţionale:

„Cine îşi apreciază poezia drept artă *frumoasă*, acela intră doar în contradicţii cu atât mai profunde cu cât are mai multă perspicacitate şi cu cât îl cunoaşte mai bine pe poet... Nici una din dramele sale nu este *în întregul ei* frumoasă; niciodată frumosul nu caracterizează ordonarea întregului... Nu arareori plinătatea sa este o încâlceală de nedescurcat, iar rezultatul întregului o ceartă perpetuă... Nimic nu e atât de respingător, de amar, revoltător, dezgustător, banal şi josnic, care să se sustragă reprezentării sale de îndată ce scopul ei o cere" (Friedrich Schlegel, 1964, p. 146/147).

Acest „scop" contrar frumosului al reprezentării artistice îl constituie *caracteristicul* sau *interesantul*, care delimitează pe viitor modernitatea în raport cu tradiţia antică şi clasicistă (F. Schlegel, 1964, p. 140 şi urm.). În faza sa timpurie, „anarhistă", reprezentată de Novalis şi de tânărul Friedrich Schlegel, estetica romantică schiţează contururile unei arte a viitorului, care a fost realizată apoi cu adevărat, dar abia mult mai târziu, de acele curente avangardiste pe care le corelăm astăzi mai ales cu conceptul de *modernitate*[31]. Formei totale şi închise îi este opusă o formă fragmentară şi deschisă. Conţinutul se caracterizează prin ambiguitate, obscuritate şi imposibilitatea soluţionării raţionale. Novalis cere producerea de poezii „lipsite de orice context, cel mult strofe care să poată fi înţelese izolat, ca nişte fragmente sonore compuse din lucrurile cele mai diferite" (Novalis, 1968, vol. III, nr. 113 din *Fragmente und Stücke*). Ceea ce fusese dezavuat odinioară ca nefiind frumos, trebuie să fie tematizat pe larg într-o „teorie a urâtului" (F. Schlegel, p. 193). Mai mult, e ca şi cum „domnia interesantului" ar fi o „criză trecătoare a gustului". Schlegel numeşte momentele *picantului*, *frapantului* şi *şocantului* cu cele „trei subspecii" ale sale — *bizarul*, „ceea ce revoltă puterea de imaginaţie", *dezgustătorul*, „ceea ce indignează simţurile", şi *oribilul*, „ceea ce chinuieşte şi toturează sentimentul" (F. Schlegel, 1964, p. 149).

O dată cu decăderea aurei metafizice a artei, pe care romanticii o mai conjură o dată cu o intensitate deosebită, momentele urâtului care se opuneau frumosului sunt eliberate definitiv şi-şi pun amprenta în mod hotărâtor asupra conştiinţei de sine a modernităţii „post-metafizice" (*v.* Friedrich, 1967). Cum estetica filosofică administrează moştenirea idealistă mai degrabă într-o manieră eclectică, fizionomia estetică a modernităţii este adusă „la concept" mai ales de către artişti. În acest proces un rol decisiv îl joacă noţiunile îndreptate critic împotriva tradiţiei, cum ar fi *destrucţia*, *deformarea* sau *descompunerea*. Rimbaud denumeşte artistul modern „anormalitatea care devine normă" (în Friedrich, 1967, p. 63). Totuşi, chiar şi profeţilor unei modernităţi radicale le vine greu să se desprindă cu totul de aura frumosului. Baudelaire numeşte frumuseţea „sfinx enigmatic" şi „monstru", fiind presupusă desigur aici imaginea femeii frumoase, dar imorale (*femme fatale*). Mai este invocată încă o dată şi frumuseţea ideii, dar ea trezeşte eventual amintiri melancolice. Caracterul „frumuseţii actuale" sub semnul modernităţii (*modernité*) este cu desăvârşire neplatonic, este „efemerul, perisabilul, întâmplătorul" (Baudelaire, 1981, vol. IV, p. 286).

Conştiinţa de sine a modernităţii, care se anunţă începând cu romantismul timpuriu şi se articulează cu toată hotărârea în mişcările de avangardă ale începutului de secol XX, este ignorată mult timp de filosofie sau criticată ca expresie a unui declin general al culturii,

respectiv a decadenţei burgheziei târzii, cu referire la o tradiţie presupusă încă exemplară[32]. La drept vorbind, doar *estetica negativităţii* a lui Adorno poate pretinde cu oarecare îndreptăţire de a fi caracterizat şi legitimat filosofic această modernitate. În pretenţia ei de a prinde în concepte „conţinutul de adevăr al operelor de artă" (Adorno 1970, p. 498), ea se raportează la replica ei „clasică", la estetica lui Hegel, a cărei dialectică încearcă s-o dezvolte mai departe în secolul al XX-lea, dar tocmai într-un fel care nu integrează negativul într-o armonie supraordonată, ci îl lasă să subziste cu totul în calitatea lui de opoziţie.

„În epoca ireconciliabilităţii esteticii tradiţionale şi a artei actuale, teoria filosofică a artei nu are altă alternativă decât, pentru a parafraza o formulă a lui Nietzsche, să gândească acele categorii actuale care trec astăzi într-o negaţie determinată. A mai rămas ca formă a esteticii actuale doar dizolvarea motivată şi concretă a categoriilor estetice uzuale; ea pune totodată în libertate adevărul modificat al acelor categorii". (Adorno 1970, p. 507)

În locul discursului despre unitate, despre totalitate şi perfecţiune, domină metaforismul de-acum înainte descompunerii, care, pentru Adorno, este „pecetea autenticităţii modernităţii" (p. 41): ruine, vid, fisuri, salturi, caracterul disparat al părţilor, asamblarea eterogenului, deschiderea fragmentară a structurii, dezminţirea sensului până la ininteligibilitate şi absurditate. Este de la sine înţeles că, având în vedere această răsturnare a valorilor estetice, arta modernă nu mai poate fi cuprinsă într-un concept, chiar dacă dialectic, dar oricum determinat al frumosului. Ce-i drept, frumosul mai rămâne „prezent" pentru Adorno ca moment chiar şi în negaţia sa extremă.

„În ceea ce a devenit arta, categoria frumosului serveşte pur şi simplu ca moment, şi anume, ca unul care s-a transformat până în profunzime: prin absorbirea urâtului, conceptul frumuseţii s-a schimbat în sine, fără ca estetica să se poată totuşi dispensa de el." (Adorno, 1970, p. 407)

Estetica negativităţii reprezintă o imagine a modernităţii, aşa cum adversara ei — estetica medierii armonioase universale — a mijlocit o imagine a tradiţiei. Ambele tablouri marchează, în calitatea lor de construcţii teoretice, puncte de vedere importante şi, prin fermitatea lor normativă, chiar provocatoare, în cadrul unui discurs care nu poate fi niciodată încheiat definitiv, pe care însă îl putem aprecia critic doar când ne situăm noi înşine pe o anumită poziţie a experienţei estetice şi o exprimăm corespunzător.

3.8.6. Experienţa estetică

Criza frumosului, întemeiată pe prăbuşirea tradiţiei metafizice şi pe dezvoltarea artei moderne, ridică întrebarea după ce concept trebuie să se orienteze estetica dacă vrea să fie adecvată şi acelor fenomene care nu mai pot fi desemnate drept „frumoase". Se propune aici termenul de „experienţă estetică", fiindcă, în condiţiile oricărei variabilităţi istorice a caracteristicilor posibile ale conţinutului său, el este cel mai apt de a separa acel domeniu

al experienţei al cărui centru îl marca odinioară frumosul, fără a se fi epuizat vreodată în frumos: o dovedesc existenţa urâtului încă din arta antică şi, de asemenea, conceptele care restrâng în estetică, începând cu secolul al XVIII-lea, domeniul de valabilitate a frumosului: sublimul, caracteristicul, interesantul, împreună cu transformările sale. Toate aceste forme de expresie aparţin domeniului *experienţei estetice*, la fel ca acea artă a modernităţii care refuză cel mai hotărât frumosul, până la încercarea de a pune sub semnul întrebării existenţa artei în totalitate. Dar chiar şi „anti-arta" dadaismului n-a făcut în cele din urmă decât să confirme autonomia esteticului faţă de sfera religiei, a ştiinţei, a moralei şi a politicului[33].

Ca aspect al experienţei, dimensiunea estetică este un fenomen antropologic aproape „originar": o dovedesc urmele, istoric foarte timpurii, ale stilizării estetice în contextul producţiei artizanale, ca şi în formele de reprezentare ale culticului, eroticului sau culinarului. Ce-i drept, esteticul este aici inserat permanent în contexte sociale şi ideologice ample; el nu este „conştientizat" ca fiind estetic şi nu poate fi izolat.

Experienţa estetică este recunoscută ca o formă de experienţă specifică abia în secolul al XVIII-lea, o experienţă care poate revendica o autonomie mai mult sau mai puţin pregnantă în raport cu alte forme ale cunoaşterii de sine şi ale cunoaşterii lumii. Mai ales estetica idealistă accentuează faptul că arta îşi are „scopul ultim în sine" — îngrădit, desigur, de teza că, „în principiul ei, nu trebuie să aibă ca intenţie imoralitatea şi favorizarea acesteia" (Hegel, 1965, vol. I, pp. 64/61). Această interpretare a autonomiei nu exclude funcţionalizări mai recente; ele trebuie totuşi să fie impuse pe viitor în mod explicit împotriva „capriciului" esteticului[34].

Modul cum sunt delimitate unele de altele domeniile de valabilitate ale diferitelor forme de experienţă şi cum pot fi corelate potrivit unor puncte de vedere supraordonate este, oricum, o problemă *normativă*. Ea trimite finalmente la problema criteriilor „vieţii bune", care stă în centrul filosofiei practice: ce *semnificaţie existenţială* trebuie să-i fie atribuită experienţei estetice? — Cât timp existenţa omului este apreciată în primul rând în lumina unor idealuri ce transcend „lumea fenomenală", ataşamentul faţă de estetic trebuie să treacă esenţialmente drept suspect. Disprețul lui Platon pentru efemer şi pentru imitarea sa în artă, ca şi avertizările neobosite ale gânditorilor creştini faţă de ispitele plăcerii deşarte a simţurilor articulează cel mai evident această neîncredere. Ea se mai manifestă însă şi în tendinţa, sesizabilă până la sfârşitul idealismului modern, de a asocia valoarea frumosului cu valoarea adevărului şi a binelui.

Există, ce-i drept, şi exemple timpurii ale unei legitimări a esteticului, fie şi în observaţia, mai degrabă incidentală, că oamenii ar resimţi „de la natură" plăcerea în percepţiile simţurilor (*aísthesis*), şi anume chiar şi independent de folosul pe care l-ar putea avea dintr-o perspectivă teoretică sau practică (*Metafizica*, 980 *a*). În filosofia accentuată antropologic din secolul al XVIII-lea, existenţa sensibil-estetică a omului trece pentru prima oară în centrul discuţiei. Astfel, în *Visările unui hoinar singuratic* Rousseau interpretează temporalitatea subiectului în contextul experienţei estetice a naturii, în variaţia fenomenelor ei, şi caracterizează *existenţa „împlinită" în clipă* drept stare a fericirii supreme, în care omul „nu se bucură decât de sine însuşi şi de propria sa existenţă" — „şi atât timp cât durează această stare, omul îşi este, ca şi Dumnezeu, suficient sie însuşi" (Rousseau, 1978, vol. II, p. 699).

Sensibiliatea estetică devine conceptul opus unei raţiuni care întotdeauna a depăşit deja existenţa concretă, trecătoare, în favoarea unor presupuse scopuri substanţiale şi de aceea a instrumentalizat-o cu atât mai multă râvnă.

O critică indirectă a raţionalităţii instrumentale este conţinută şi în determinarea de către Kant a stării estetice drept „joc liber al facultăţilor de reprezentare" şi ca pe o „plăcere prilejuită de armonia facultăţilor de cunoaştere", fără a ţine seama de perspective finaliste exterioare (§ 9, p. 40). Legat de aceasta, Schiller a reliefat că doar starea estetică poate cuprinde în sine „umanitatea în întregul ei", fiindcă ea „include în mod necesar şi acea manifestare individuală corespunzătoare capacităţii" (Schiller, 1968, p. 164). Experienţa estetică multilaterală a propriei fiinţe şi a lumii, lipsită de intenţii raţional-finaliste şi strategice, este însă expresia cea mai desăvârşită a unei existenţe *libere*. „A conferi libertate prin libertate" ar fi „legea fundamentală" a unui stat în care viaţa bună şi delectarea comunităţii cu esteticul ar putea deveni identice (*ibid.*, p. 204).

„În statul estetic totul, inclusiv unealta care slujeşte, este un cetăţean liber, care are aceleaşi drepturi ca şi cel mai nobil, iar intelectul care înclină cu forţa masa răbdătoare în favoarea scopurilor proprii trebuie să-i ceară aici consimţământul." (Schiller, 1968, p. 206).

Aceasta ar fi, desigur, doar o împărăţie a aparenţei estetice şi numai „visătorul" ar putea năzui s-o vadă realizată şi „în esenţă", deci ca pe o societate liberă viitoare. Este reluată astfel pretenţia utopică împotriva unei lipse de libertate şi inegalităţi factice considerate de nedepăşit. O identificare a vieţii bune cu realizarea de sine estetică a omului nu este însă posibilă, după Schiller, şi pentru că el raportează funcţional „educarea în spiritul gustului şi al frumuseţii" la scopul superior al unei realizări a „stării morale" în „statul etic"; libertatea esteticului îşi găseşte limita în „maiestatea legii" care constituie acest stat (pp. 176/204). La rândul său, eticul poate fi stabilit normativ drept conţinut al scopului existenţei umane doar când transcende imanenţa lumii fenomenelor, fie şi în lumina ideilor pur „regulative" de Dumnezeu şi nemurirea.

Problema raportului dintre existenţa estetică şi cea etică, respectiv religioasă, se ascute mai târziu la Kierkegaard într-un „sau-sau", pentru a apăra dreptul transcendenţei faţă de tendinţele postidealiste de „secularizare". Vehemenţa respingerii arată totuşi cât de aproape a devenit acum posibilitatea de a considera experienţa estetică drept ceva *absolut*: Kierkegaard conceptualizează o înţelegere a existenţei pe care o desemnăm astăzi drept *estetism*:

„Esteticul în om este acel ceva prin care este ***nemijlocit*** ceea ce este... Cine trăieşte în şi din estetic, prin şi pentru esteticul din el, acela trăieşte estetic" (Kierkegaard, 1960, p. 729).

Mediu al existenţei estetice este timpul, ca succesiune neîncetată de clipe, respectiv de determinaţii care-i sunt date subiectului. „De aici oscilaţiile enorme la care este expus cel ce trăieşte estetic" (p. 791). „Disperarea" faţă de înţelegerea faptului că, trăind estetic, viaţa noastră stă doar în acel ceva „a cărui natură este că poate dispărea" întemeiază pentru Kierkegaard necesitatea „saltului" din sfera estetică în cea etică a existenţei (p. 798). — Dar dacă „absolutul" şi „divinul", care trebuie să asigure valabilitatea eticului faţă de caracterul efemer al esteticului, nu sunt de fapt decât o parabolă?

Respingerea oricărei determinaţii transcendente simţurilor conduce, la Nietzsche, la afirmarea explicită a estetismului. „Numai ca *fenomene estetice* pot fi *îndreptăţite* veşnic *viaţa şi lumea*" (Nietzsche, 1966, vol. I, p. 40). În atacul cel mai vehement la adresa idealismului, presupusa lume de umbre a devenirii şi a petrecerii este declarată drept singura lume „reală". Legătura dintre estetism şi imoralism face totuşi ca experienţa estetică să poată fi din nou folosită, de astă dată ca instrument al unei „voinţe de putere" care, în interesul creşterii şi al dezvoltării nelimitate, trebuie să nege acea „libertate ce trebuie dată prin libertate", pe care Schiller o desemnase drept expresie a unei realizări „societale" a esteticului, pentru a o explica totuşi apoi ca pe o simplă libertate aparentă, desfăşurată în interiorul sufletului. Dacă, în opoziţie cu aceasta, apărăm cerinţa „visătorului" de a realiza această libertate şi *politic*, într-o existenţă „societală" estetică, rezultă o nouă constelaţie a eticului şi a esteticului: conţinutul urmărit al eticului ar fi atunci o stare socială în care toţi oamenii îşi pot realiza existenţa ca „scop în sine", în libertate şi egalitate, şi în care inclusiv „unealta ce slujeşte" — şi aceasta înseamnă în primul rând natura — să fie un „cetăţean liber", „care are aceleaşi drepturi ca şi cel mai nobil". (Schiller, 1968, p. 206)

În filosofia secolului al XX-lea, Marcuse este cel care a preluat cel mai categoric revendicarea acelui visător şi a apărat-o ca o utopie judicioasă, împotriva tuturor realiştilor politici şi a idealiştilor sentimentali aliaţi cu ei.

„Există oare în dimensiunea estetică ceva care să aibă o afinitate esenţială cu libertatea, nu numai în forma ei culturală sublimată (artistică), ci şi în forma ei politică, desublimată, astfel încât esteticul să poată deveni o forţă socială productivă, un factor al tehnicii producţiei, un orizont în care să se dezvolte nevoile materiale şi spirituale?" (Marcuse, 1969, p. 46 şi urm.)

Rămâne una din sarcinile filosofiei critice să păstreze deschis acest *orizont utopic al esteticului* şi să-l concretizeze în diferitele sale perspective.

3.8.7. Frumosul natural [35]

Printre distincţiile curente până în secolul al XIX-lea în estetică intră şi „clasificarea" frumosului în *frumos natural* şi *frumos artistic*. Această diferenţiere rezultă mai ales din teza că arta este „copiere" a naturii, teză care putea fundamenta totodată *primatul ontologic* al frumosului natural faţă de frumosul artistic. Discuţia despre raportul dintre artă şi natură este o controversă extrem de încurcată, care nu poate fi lămurită aici mai îndeaproape [36].

Ne limităm mai degrabă privirea de ansamblu la schiţarea unui aspect deosebit de semnificativ din perspectiva actuală: este vorba despre posibila opoziţie dintre o natură ce poate fi trăită estetic şi una ce poate fi înţeleasă ştiinţific, care este lăsată pradă „exploatării" economico-tehnice.

Astfel, filosofia şi estetica romantică apar mai înainte de orice ca protest „deghizat" speculativ împotriva instrumentalizării raportării omului la natură, care este proprie raţionalităţii moderne. Absenţa unor ţeluri pragmatice este considerată o condiţie a unui

acces estetic la natură; natura trebuie cunoscută „de dragul ei înseşi". Aceasta presupune, la rândul ei, ca ea să apară drept natură „liberă". Ca urmaş târziu al romantismului, Schopenhauer a interpretat natura care se desfăşoară „liber" drept natura cu adevărat „frumoasă".

„Ce estetică e totuşi natura! Orice locşor cu totul necultivat şi sălbăticit, adică lăsat liber sie însuşi, fie el cât de mic, numai să-şi ia omul laba de pe el, se împodobeşte îndată în modul cel mai plin de gust, se îmbracă în plante, flori şi tufişuri, natura neconstrânsă, graţia naturală şi gruparea lor plăcută dovedind că ele nu au crescut sub biciul marelui egoist, ci că aici natura a domnit liberă. Fiecare locşor neîngrijit devine numaidecât frumos." (Schopenhauer, 1960, vol. II, p. 520)

Referirea următoare la arta grădinii englezeşti, care îşi lasă produsul să se înfăţişeze „de parcă natura ar domni aici liber", arată totuşi că nu este vorba aici de o opoziţie absolută între natura „liberă" şi cea „subjugată", ci numai de condiţiile unei forme „estetice" a cultivării, care promovează tendinţele de desfăşurare ale naturii.

De la critica civilizaţiei a lui Rousseau, apărarea naturii „naturale" împotriva disciplinării sale în conformitate cu scopuri raţionale este strâns legată de apărarea omului „natural" împotriva disciplinării instituţionale în creştere [37]. Natura „exterioară" neatinsă este decorul preferat în care are loc eliberarea naturii „interioare": subiectul se leapădă de rolul ce i-a fost impus de societate şi devine conştient de „adevăratele" sale nevoi. În identificarea panteistă, natura devine o persoană cu care eul înstrăinat de mediul său burghez intră într-un contact comunicativ. Natura pare însă să poată „vorbi" — să se adreseze şi să răspundă — numai cu condiţia ca ea să fie „pusă" şi recunoscută ca subiect; la rândul său, omul pare să poată înţelege această comunicare doar dacă se înţelege pe sine în experienţa *estetică* în calitate de *natură subiectivă* ce corespunde *subiectului natural* (*v.* Zimmermann, 1982, p. 134 şi urm., 140 şi urm.).

Pe acest fundal se manifestă devalorizarea de către Hegel a frumosului natural, îndreptată explicit şi împotriva romantismului, ca legitimare a dreptului universal al raţionalităţii instrumentale: spiritul se caracterizează tocmai prin faptul că ia în stăpânire natura aspirituală în „senzorialitatea ei inconştientă". „Sub aspect formal", chiar şi o „ idee proastă, cum îi trece prin cap omului", ar fi mai valoroasă decât orice produs al naturii (Hegel, 1965, vol. I, p. 14). Scoaterea frumosului natural din domeniul sarcinilor esteticii filosofice este însă fundamentată şi metodologic: „În prezenţa frumuseţii naturii simţim că ne aflăm prea mult într-o *indeterminare* lipsită de *criteriu*" (vol. II, p. 15). Într-adevăr, discursul despre frumosul natural îşi pierde sugestivitatea dacă eliminăm reprezentarea unei naturi însufleţite, care se înfăţişează pe sine şi ne vorbeşte. Natura devine atunci frumosul tăcut, lipsit de intenţie, care, spre deosebire de frumosul artistic, se sustrage în mare măsură limbajului discursului estetic.

Dar chiar prin înstrăinarea sa natura dobândeşte o nouă semnificaţie în conştiinţa de sine a *modernităţii*: viaţa „mută", însă deopotrivă de sugestivă estetic, a naturii pare să corespundă fizionomiei enigmatice a unei arte care se refuză oricărei fixări conceptuale univoce. Astfel că nu este de mirare că frumosul natural are o importanţă deosebită tocmai în estetica lui Adorno, interesată de „caracterul enigmatic" al artei. Aici nu mai este considerată *mimesis* a artei după natură o imitaţie obiectual-concretă sau formal-structurală, ci încercarea de a

„reproduce" fizionomia naturii în mediul artistic corespunzător. Prin articularea ei nonconceptuală, se apropie cel mai mult de expresia estetică a naturii tocmai opera muzicală, aflată cel mai departe de orice *mimesis* de natură obiectuală:

„Ca indeterminat, opus antitetic determinărilor, frumosul natural este indeterminabil şi prin aceasta înrudit cu muzica, aceasta trăgând cele mai adânci consecinţe dintr-o asemenea similaritate nonobiectuală cu natura în creaţia lui Schubert. Ca şi în muzică, în natură apare ca într-o străfulgerare ceea ce este frumos, pentru a dispărea de îndată ce încercăm să-l fixăm. Arta nu imită natura, nici măcar frumosul natural particular, ci frumosul natural în sine. Aceasta desemnează, dincolo de aporia frumosului natural, aporia esteticii în genere. Obiectul ei se determină negativ, ca fiind indeterminabil." (Adorno, 1970, p. 113)

Teza că natura îşi are frumuseţea în faptul că „pare să spună mai mult decât este" (*ibid.*, p. 122) reaminteşte vechea ipoteză romantică a unui *subiect al naturii* şi deci şi posibilitatea unei alternative la conceptul de natură „reificată" al ştiinţei moderne. Dacă cerinţa unei raportări la natura pe care aaceasta s-o recunoască în „sinele" ei nu trebuie să fie totuşi pur speculativă, în sensul interpretărilor animiste sau panteiste ale naturii, ea poate avea numai caracterul unui postulat orientat spre practică: „acţionează «de parcă» natura ar fi un subiect". În consecinţă, este nevoie în primul rând de o nouă *etică a naturii*[38], care să formuleze condiţiile în care pot fi asigurate şi extinse posibilităţile experienţei estetice a naturii.

Note

[1] Vezi Jauss, 1968. Trăsăturile artei care scapă frumosului sunt urmărite aici, desigur, până în Antichitate.

[2] O introducere inteligibilă şi amănunţită se găseşte în Fuhrmann, 1963. Se abordează acolo şi istoria influenţelor exercitate de poetica aristotelică până la Lessing şi Lenz.

[3] V. studiile din : S.J. Schimdt (ed.): *„schön". Zur Duskussion eines umstrittenen Begriffs*. München, 1976.

[4] Exemplul provine de la Kurt Tucholsky.

[5] Exemple pentru folosirea lui *kalós* în W. Perpeet: *Antike Ästhetik*. Freiburg, 1961.

[6] Sappho: „Nimic mai frumos". *Apud* D. Ebener (ed.): *Griechische Lyrik*. Ed. a 2-a. Berlin/Weimar, 1980, 109. [Nota trad. — v. *Antologie lirică greacă* de Simina Noica, Univers, 1970].

[7] Din aşa-numitele *Dialexeis*. *Apud* Oelmüller (ed.), 1982, p. 96 şi urm.

[8] De obicei Kant este considerat reprezentant al unei estetici formaliste, iar Hegel reprezentant al unei estetici conţinutistice. Aceasta constituie totuşi o simplificare destul de problematică, fiindcă aspectul formei nu prea este explicat satisfăcător la Kant, iar Hegel accentuează permanent momentul unităţii dintre formă şi conţinut. O neglijare a aspectului formei va putea fi atestată abia din perspectivă modernă.

[9] Pentru conceptul discursului estetic *v.* expunerile mele în Zimmermann, 1980, p. 179 şi urm.

[10] În reducerea esteticului la manifestări corporale instinctuale Nietzsche ajunge chiar până la punctul în care estetica nu e „nimic altceva decât o fiziologie aplicată" (1966, vol. II, p. 1041).

[11] Despre funcţia canonului lui Policlet în artele plastice *v.* Tatarkiewicz, 1979, p. 70 şi urm.

[12] Despre istoria conceptului de artă v. articolul corespunzător din J. Ritter, K. Gründer (ed.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, 1971 şi urm.

[13] În dialogul timpuriu *Ion* poezia este desemnată, totuşi, ca produs al unui entuziasm divin, care depăşeşte orice iscusinţă ce urmează reguli generale (*Ion*, 533 *c*). Acest dialog poate fi invocat ulterior de estetica geniului.

[14] Acest concept „intuitiv" al cunoaşterii şi al adevărului a fost estetizat definitiv mai târziu de Schelling: arta trece, după el, drept organ al unei „intuiţii intelectuale" a absolutului. Vezi D. Jähnig: *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, 2 vol. Pfullingen, 1966/69.

[15] Despre folosirea conceptului de *idea* în teoria artei din Antichitate, Evul Mediu şi Renaştere, *v.* Panofsky, 1960.

[16] Cicero: *Orator ad Brutum*, II, 7 şi urm.: *apud* Panofsky, 1960, p. 5.

[17] În text versiunea modernizată. În forma originală textul a fost publicat în A. Dürer: *Schriftlicher Nachlass*, vol. II. Nürnberg, 1966, p. 99 şi urm.

[18] Tradus de autor din engleză.

[19] Ce-i drept, conceptul de „experienţă" este folosit de Kant mult mai restrictiv; el este însă extrem de adecvat din perspectiva actuală, întrucât mediază permanent între momentele determinaţiei subiective şi obiective. Despre un concept al experienţei lărgit hermeneutic *v.* H.-G. Gadamer, 1965, p. 330 şi urm.

[20] P. Bourdieu a interpretat într-o cercetare sociologică (*Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt/M., 1982) distincţia lui Kant ca simptom al unor adversităţi de clasă specifice, adică al „opoziţiei dintre burghezia cultivată şi popor" (p. 765).

[21] Aceste funcţii au fost discutate mai ales în legătură cu *Ars poetica* a lui Horaţiu. V. Fuhrmann, 1963, p. 99 şi urm.

[22] Afirmaţie a criticului de artă englez, influenţat de clasicism, Samuel Johnson (1709–1784); *apud* Wellek, 1959, p. 95.

[23] V. Lotman, 1973. Un punct de plecare oferă şi caracterizarea lui Nietzsche a „stării estetice": ea posedă „o abundenţă de mijloace de comunicare, laolaltă cu o extremă *receptivitate* faţă de stimuli şi semne. Ea reprezintă apogeul comunicativităţii şi al contagiunii între fiinţe vii — ea e izvorul limbilor. Limbile îşi au aici vatra de unde s-au născut, limbile sonore, ca şi limbajele gestuale şi vizuale... Arta are la bază o mulţime de concenţii — tocmai întrucât este limbaj" (vol. III, p. 753–754).

[24] Principiul unei copieri a naturii funcţionează ca fundament al unui sistem al esteticii pentru prima oară în opera foarte influentă a lui Batteux, care a avut un mare răsunet în discuţia estetică din Germania.

[25] Un exemplu timpuriu este recenzia lui Goethe din 1772 a lucrării lui J.G. Sulzer *Die schönen Künste in ihrem Ursprung, ihrer wahren Natur und besten Anwendung*. Critica lui culminează în exclamaţia „Dumnezeu să ne ţină simţurile şi să ne păzească de teoria sensibilităţii" (*Schriften zur Kunst*, 20). De asemenea Jean Paul îi judecă sever pe filosofi în *Vorschule der Ästhetik* (p. 22 şi urm.)

[26] Astfel îşi rezumă Hegel programul speculativ la sfârşitul *Fenomenologiei spiritului* (*apud*, ed. a VI-a, Hamburg, 1952, p. 564).

[27] Despre teoria artei a lui Winckelmann, *v.* Szondi, 1980, p. 30 şi urm. şi Nivelle, 1960, p. 67 şi urm.

[28] Despre categoria sublimului în contextul esteticii engleze a secolului al XVIII-lea v. S.H. Monk: *The Sublime*. Ann Arbor, 1960.

[29] Tratatul lui Burke este fundamental pentru „Analitica sublimului" a lui Kant din *Critica facultăţii de judecare*. Ce-i drept, Kant atenuează nota provocatoare prin faptul că „sublimează" etic experienţa sublimului: de exemplu, numim astfel manifestări ale forţelor naturii „fiindcă ele înalţă tăria sufletească deasupra măsurii ei medii obişnuite şi ne permit să descoperim în noi o capacitate de opoziţie de un cu totul alt tip, care ne dă curajul să ne putem măsura cu aparenta atotputernicie a naturii" (*KdU* §28, p. 349 [155]).

[30] Formulare din aşa-numitul „cel mai vechi program de sistem al idealismului german", a cărui paternitate este controversată, care însă corespunde cel mai bine în „spiritul" său filosofiei lui Schelling (*apud* Oelmüller, 1982, p. 210).

[31] Despre reconstrucţia conceptului „modernitate" v. H.R. Jauss: *Der Literarische Prozess des Modernismus von Rousseau bis Adorno*. În : L.v. Friedeburg/J. Habermas (ed.): Adorno-Konferenz, 1983. Frankfurt/M., 1983.

[32] Printre cei mai proeminenţi critici ai modernităţii se numără Georg Lukács, căruia i-a replicat critic, la rândul său, Adorno în *Noten zur Literatur* (ed. revizuită Frankfurt/M., 1981, p. 251 şi urm.). Despre această controversă v. H.-J. Schmitt (ed.): *Der Streit mit Georg Lukács*, Frankfurt/M., 1978.

[33] Despre problema unei puneri sub semnul întrebării a instituţiei „artă" de mişcările de avangardă din secolul al XX-lea v. P. Bürger: *Theorie der Avantgarde*. Frankfurt/M., 1974.

[34] Faptul că interpretarea artei ca „scop în sine" poate la rândul ei să îndeplinească o funcţie ideologică a fost evidenţiat, mai ales din partea esteticienilor de orientare marxistă. V. P. Bürger, 1983.

[35] Observaţiile următoare sunt identice în mare parte cu pasaje din studiul meu *Zur Geschichte des ästhetischen Naturbegriffs* (în : Zimmermann, 1982). Pe această temă v. J. Ritter: *Landschaft. Zur Funktion des ästhetischen in der modernen Gesellschaft*. În: idem, *Subjektivität*. Frankfurt/M., 1974, p. 141 şi urm., şi R. Piepmeier: *Das Ende der ästhetischen Kategorie „Landschaft"*. În: *Westfälische Forschungen*. Vol. 30. Münster, 1980, p. 8.

[36] A se vedea H. Koller: *Die Mimesis in der Antike*. Zürich/Berna, 1954, şi contribuţiile din H.R. Jauß: *Nachahmung und Illusion*. Ed. a 2-a, München, 1969.

[37] Despre dublul sens, ideologico-utopic, al conceptului naturii şi detalii despre „Natură", a se vedea B. Wormbs: *Über den Umgang mit Natur. Landschaft zwischen Illusion und Ideal*. München, 1976.

[38] Despre discuţia asupra unei noi „etici a naturii", a se vedea contribuţiile din D. Birnbacher: *Ökologie und Etik*. Stuttgart, 1980.

Bibliografie citată

ADORNO, TH.W., 1970: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt/M.

ALBERTI, B.: *Della Pittura*. Citat după traducerea germană în: *Kleinere kunsttheorische Schriften*, ed. H. Janitschek, Viena, 1877, p. 50.

ARISTOTEL: *Poetik*, citat după ediţia germană, Stuttgart 1961.

AUGUSTIN: *Confessiones*, citat după ediţia germană: Bekenntnisse. Ed. a 2-a. München, 1983.

BAEUMLER, A., 1967: *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*. Ed. a 2-a. Darmstadt.

BATTEUX, CH.: *Les beaux arts réduits à un même principe*. Paris, 1746. Traducere germană: *Einschränkung der Schönen Kunste auf einen einzigen Grundsatz*. Leipzig, 1751.

BAUDELAIRE, CH.: *Gesammelte Schriften*. Dreieich, 1981.

BAUMGARTEN, A.G.: *Deutsche Kollegnachschrift der Ästhetik*, în: B. Poppe: *Alexander Gottlieb Baumgarten*. Leipzig, 1907.

BURKE, E.: *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*. Citat după ediţia germană: *Vom Erhabenen und Schönen*. Hamburg, 1980.

BÜRGER, P., 1983: *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*. Frankfurt/M.

DÜRER, A.: *Schriften, Tagebücher, Briefe*. Stuttgart, 1961.

FRIEDRICH, H., 1967: *Die Struktur der modernen Lyrik* (ediţie adăugită). Reinbek bei Hamburg, 1980.

FUHRMANN, M., 1963: *Einführung in die antike Dichtungstheorie*. Darmstadt.

GADAMER, H.G., 1965: *Wahrheit und Methode*. Ed. a 2-a. Tübingen.

GOETHE, J.W.: *Schriften zur Kunst*, în: *Werke*, vol. XII. Ed. a 8-a. München, 1978.

GOTTSCHED, J.CH.: *Versuch einer Critischen Dichtkunst*. Ed. a 4-a. Leipzig, 1751 (Nachdruck Darmstadt, 1977).

HANSLICK, E.: *Vom Musikalisch-Schönen*. Ed. a 2-a. Leipzig, 1858.

HEGEL, G.F.W.: *Ästhetik*. Vol. I şi II. Ed. F. Bassenge. Frankfurt/M., O. J. (1965).

HERDER, J.G.: *Sämtliche Werke*. Ed. B. Suphan. Berlin, 1877 ş.a.

HORAŢIU: *De arte poetica*. Traducere germană în *Sämtliche Werke*. München, 1964, p. 230.

HUME, D.: *The Philosophical Works*. Boston/Edinburgh, 1854.

JAUß, H.R., 1964: *Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der „Querelle des Anciens et des Modernes"*. München. — ed. 1968: *Die nicht mehr schönen Künste*. Ed. a 2-a. München.

JEAN-PAUL: *Vorschule der Ästhetik*, în: *Sämtliche Werke*. vol. V. Ed. a 4-a. München, 1980.

KANT, I.: *Kritik der Urteilskraft* (KdU), în: *Werke*. Ed. W. Weischedel, vol. V. Darmstadt, 1957.

KIERKEGAARD, S.: *Enten-Eller*. Citat după ediţia germană: *Entweder-Oder*. Köln, 1960.

KLEIN, H., 1967: *There is no Disputing about Taste. Untersuchungen zum englischen Gesmackbegriff im 18. Jahrhundert*. Münster.

LEIBNIZ, G.W.: *Werke*. Ed. W. v. Engelhardt şi H.H. Holz. Darmstadt, 1955 ş.a.
LESSING, G.E.: *Laokoon*. Citat după: *Werke*. Ed. P. Stapf. Vol. II. München, O. J., p. 271.
LOTMAN, J.M., 1973: *Die Struktur des künstlerischen Textes*. Frankfurt/M.
MARCUSE, H., 1969: *Versuch über die Befreiung*. Frankfurt/M.
NIETZSCHE, F.: *Werke*. Ed. K. Schlechta. München, 1966.
NIVELLE, A., 1960: *Kunst- und Dichtungstheorien zwischen Aufklärung und Klassik*. Berlin.
NOVALIS: *Schriften*. Vol. III. Ed. a 2-a. Stuttgart, 1968.
OELMÜLLER, W. ş. a. (ed.): *Diskurs: Kunst und Schönes*. Paderborn.
PANOFSKY, E., 1960: *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*. A 2-a ed. Berlin.
PLATON: *Hippias maior — Phaidros — Symposion — Politeia —Nomoi — Ion — Philebos — Timaios*. Citat după traducerea lui F. Schleiermacher, în: *Sämtliche Werke*. Reinbeck bei Hamburg, 1957.
ROUSSEAU, J.-J.: *Schriften*. Ed. H. Ritter, München, 1978.
SCHELLING, F.W.J. v.: *Sämtliche Werke*. Stuttgart/Augsburg, 1856.
SCHILLER, F.: *Über die ästetische Erziehung des Menschen*, în: *Werke*. Ed. E. Jenny. Vol. X. Basel/Stuttgart, 1968, p. 76.
SCHLEGEL, F.: *Über das Studium der griechischen Poesie*, în: *Kritische Schriften*. a 2-a ed. München, 1964.
SCHOPENHAUER, A.: *Sämtliche Werke*. Ed. W. v. Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt, 1960.
SKLOVSKIJ, V.: *O teorii prozy*. Ediţia germană: *Theorie der Prosa*. Frankfurt/M., 1966.
v. STEIN, K.H., 1866: *Die Entstehung der neuren Ästhetik*. Stuttgart (Nachdruck Hildesheim, 1964).
SZONDI, P., 1980: *Poetik und Geschichtphilosophie I. Antike und Moderne in der Ästhetik der Goetzheit. Hegels Lehre von der Dichtung*. Ed. a 3-a. Frankfurt/M.
TATARKIEWICZ, W., 1979: *Geschichte der Ästhetik*. vol. 1: *Die Ästhetik der Antike*. Basel/Stuttgart.
WELLEK, R., 1959: *Geschichte der Literaturkritik 1750-1830*. Darmstadt/Berlin/Neuwied.
WIEGAND, A., 1967: *Die Schönheit und das Böse*. München/Salzburg.
WINCKELMANN, J.-J.: *Geschichte der Kunst des Alterturms*. Viena 1934.
WÖLFFLIN, H., 1943: *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neuren Kunst*. Ed. a 8-a. München.
YOUNG, E.: Conjectures on Original Composition. London 1759.
ZIMMERMANN, J., 1976: *Wandlungen des philosophischen Musikbegriffs*, în: G. Schnitzler (ed.): *Musik und Zahl*. Bonn/Bad Godesberg, 1976, p. 81.
— 1980: *Sparachanalytische Ästhetik*. Stuttgart.
— 1982: *Zur Geschichte des ästhetischen Naturbegriffs*, în: Ders. (ed.): *Das Naturbild des Menschen*. München.

Bibliografie suplimentară

ABRAMS, M.H., 1978: *Spiegel und Lampe. Romantische Theorie und die Tradition der Kritik*. München.
ASSUNTO, R., 1963: *Die Theorie des Schönen im Mittelalter*. Köln (cu texte originale).
BARTSCHAUT, W., 1972: *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt/M.
BÖHME, G., 1989: *Für eine ökologische Naturästhetik*. Frankfurt/M.
DAHLHAUS, C., 1967: *Musikästhetik*. Köln (historisch und begriffsgeschichtlich angelegt).
FRANK, M., 1989: *Einführung in die frühromantische Ästhetik*. Frankfurt/M.
GARIN, E., 1969: *Die Theorie des Schönen im Humanismus und in der Renaissance*. Köln (cu texte originale).
JAUß, H.R., 1982: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt/M.
JUNG, W., 1987: *Sch'ner Schein der Häßlichkeit oder Häßlichkeit des schönen Scheins. Ästhetik und Geschichtphilosophie im 19. Jahrhundert*. Frankfurt/M.
KAMPER, D./WULF, CH., (ed.) 1989: *Der Schein des Schönen*. Göttingen (despre relevanţa estetică şi sociologică a conceptelor).

KNABE, P.E., 1972: *Schlüsselbegriffe des kunstteoretischen Denkens in Frankreich*. Düsseldorf (Estetica secolului XVIII cu texte originale).

KOPPE, F., 1983: *Grundbegriffe der Ästhetik*. Frankfurt/M.

KUHN, H., 1966: *Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel*, în: „Schriften zur Ästhetik". München.

KULENKAMPFF, J., 1978: *Kants Logig des ästhetischen Urteils*. Frankfurt/M.

OELMÜLLER, W./DÖLLE-OELMÜLLER, R./RATH, N., (ed.) 1982: *Discurs: Kunst und Schönes* (*Philosophisches Arbeitsbücher*, vol. 5). Paderborn (texte originale despre istoria esteticii şi teoria artei din antichitate până în prezent).

PAETZOLD, H., 1974: *Neomarxistische Ästhetik*. 2 vol. Düsseldorf (include: Bloch, Benjamin, Adorno, Marcuse).

— 1983: *Ästhetik des deutschen Idealismus. Zur Idee ästhetischer Rationalität bei Baumgarten, Kant, Schelling, Hegel und Schopenhauer*. Wiesbaden.

POCHAT, G. 1986: *Geschichte der Ästhetik und Kunsthistorie. Von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*. Köln (şi despre teoria artelor vizuale).

VENTURI, L., 1972: *Geschichte der Kunstkritik*. München (Estetica teoriei artelor vizuale din Antichitate până în prezent.)

Klaus M. Kodalle

3.9. Dumnezeu

3.9.1. Preambul

Dumnezeu — „Da ... este cel mai împovărat dintre toate cuvintele omului. Nici un alt cuvânt nu a fost atât de terfelit şi atât de zdrenţuit. Generaţii întregi şi-au aruncat povara vieţii lor bântuite de spaime asupra acestui cuvânt şi l-au strivit în picioare ; el zace în praf şi poartă întreaga lor povară... Cât de bine le poate înţelege că unii propun să se treacă o vreme sub tăcere «lucrurile ultime», astfel încât cuvintele de care s-a abuzat să fie salvate ! Dar nu în acest fel pot fi ele salvate. Noi nu putem curăţa cuvântul «Dumnezeu» de impurităţi şi, oricum, nu putem s-o facem în întregime ; dar putem — aşa pătat şi zdrenţuit cum este el — să-l ridicăm de la pământ şi să-l înălţăm într-un ceas de mare grijă" (Buber, 1953, pp. 13–15).

3.9.1.1. Despre relaţia dintre filosofie şi credinţa întemeiată pe revelaţie

Teologia filosofică şi teologia confesională s-au raportat mereu una la cealaltă. Şi aceasta deoarece o religie a revelaţiei, care ridică pretenţia de adevăr universal, trebuie să-şi asume efortul de a răspunde acestei pretenţii în forma unei teorii ce se adresează raţiunii *tuturor* oamenilor, aşa cum face filosofia religiei.

Teologia confesională a căutat să-l gândească reflexiv pe Dumnezeul adeverit de credinţă. Confruntată cu acest precedent, filosofia a căutat, la rândul ei, drept consecinţă directă a poziţiei *ei* „lumeşti" din momentul respectiv, să aprofundeze în ce măsură vorbirea *deja dată* despre Dumnezeu, în mărturie contingentă şi în forma gândului reflexiv, se acordă cu înţelegerea necondiţionată a întemeierii adevărului, înţelegere pe care ea — filosofia — a pretins-o ca orizont ce condiţionează enunţurile şi sistemele ei de enunţuri. În plus, filosofia a insistat astfel asupra universalităţii conţinutului numit „Dumnezeu". Acest

3.9. Dumnezeu

3.9.1. Preambul
3.9.1.1. Despre relaţia dintre filosofie şi credinţa întemeiată pe revelaţie
3.9.1.2. Îndepărtarea de tema „religie" în filosofie
3.9.1.3. Patru căi ale filosofiei contemporane a religiei
3.9.2. De la metafizica substanţei la subiectivitatea absolută — o privire istorico-filosofică
3.9.3. Absolutul este ceea ce e lipsit de scop
3.9.3.1. Critica teologică a nevoii de religie şi a funcţiei sociale a religiei
3.9.3.2. Raţionalitatea orientată spre scop proprie epocii moderne *versus* disfuncţionalitatea principială a existenţei
3.9.3.3. Logica pervertitoare a dorinţei — confruntarea cu angoasa
3.9.4. Libertatea ca inutilitate existenţială — experienţa unităţii absolute ca fericire stranie : Albert Camus
3.9.5. Sensul dincolo de orice făptuire — cunoaşterea pe care o oferă clipa : Th.W. Adorno
3.9.6. Corectivul extraordinarului şi pretenţia lipsei de intenţie : Walter Benjamin
3.9.7. Aplecarea asupra mitului ca strategie a eliberării de angoasă: Hans Blumenberg
3.9.8. Abordarea lingvistică a sacrului : Jürgen Habermas
3.9.9. Prezentul absolut — sfârşitul istoriei în istoria care continuă

conţinut *poate* deci să concorde cu reprezentările religiei şi teologiei creştine transmise prin tradiţie. Faptul că acest acord trebuie să fie raţional şi riguros a fost mereu un obiect de controversă.

Totuşi între filosofie şi teologie a existat o înţelegere relativ stabilă, atâta vreme cât raţiunea filosofică, ca *ancilla* credinţei, a acordat oarecum acesteia o împuternicire generală pentru dezvăluirea unor temeiuri necondiţionate ale adevărului. Odată cu începutul epocii moderne — indiferent unde, când şi cum vrem să-l fixăm — înţelegerea de principiu dintre raţiune şi credinţă s-a dizolvat treptat. Raţiunea care se dezvoltă filosofic ce-i drept nu pretinde de acum încolo, pur şi simplu, aceeaşi sferă de cuprindere a cunoaşterii ca şi raţiunea „condusă" de credinţă ; totuşi ea preferă să obţină rezultate prin forţe „proprii", chiar dacă acestea sunt mai modeste, şi să renunţe la încercarea de a răspunde la acele probleme existenţiale ce ţineau mai înainte de competenţa ei. („Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă" — aşa sună o propoziţie fundamentală a lui Wittgenstein, formulare care va fi citată cu plăcere într-o astfel de împrejurare.)

3.9.1.2. Îndepărtarea de tema „religie" în filosofie

În discursul filosofic contemporan, în măsura în care acesta nu se limitează la reconstrucţia istoriei filosofiei, problema lui Dumnezeu, a Absolutului, a ieşit din centrul atenţiei. Aceatsa nu înseamnă că aşa-numita „problemă a sensului" ar fi fost pusă în afara filosofiei într-un mod mai puţin presant decât în perioadele anterioare. Mai degrabă se poate vorbi — alături de religiozitatea confesional-creştină trasnsmisă prin tradiţie — de o nevoie religioasă ce se satisface pe sine în deghizări excentrice. Comercializarea religiei înfloreşte. Cererea de meditaţie cu aromă orientală creşte, iar „totalitatea" ca mod de viaţă cu aură religioasă are un răsunet tot mai mare. — *Cu toate acestea, existenţa unei nevoi — şi încă a uneia atât de elementare — este indiferentă în raport cu problema adevărului absolut.*

Sub influenţa criticii religiei din secolele al XIX-lea şi al XX-lea, filosofia a devenit tot mai reţinută în a aborda tematica ce constituia odinioară miezul şi obârşia ei. Burghezia instruită şi-a interiorizat într-o asemenea măsură bănuiala că dogma religioasă şi conştiinţa pioasă ar fi ideologie, încât cel care doreşte să întreprindă reabilitarea filosofică a acelei probleme fundamentale se confruntă cu reacţii de insatisfacţie şi impresii penibile. Auguste Comte (1798–1857) a avut un succes hotărâtor cu programul lui : el scrisese în al său „Catechisme positiviste" că iubirea de Dumnezeu trebuie să fie înlocuită cu iubirea faţă de umanitate şi, drept urmare, teologia, cu sociologia.

Situaţia descrisă se modifică doar puţin prin observaţia că religia, desemnată, bunăoară, prin cuvântul-cheie „religie civilă" este din nou descoperită ca sursă de sensuri de către câţiva filosofi (Lübbe, 1981), cărora le sare în ochi nevoia imperioasă de religie în scopuri stabilizatoare în raport cu procesele moderne de schimbare socială ce se derulează tot mai rapid. Tocmai o societate emancipată de către luminare nu poate pe urmă să renunţe cu nici un chip la religie. Caracterul plauzibil al a acestui gând nu trebuie să ne inducă în eroare, să ne tenteze să confundăm „plauzibilitatea" cu „adevărul", din punctul de vedere al statutului lor cognitiv. Se poate întâmpla astfel ca un grad de omogenitate

socială să ia naştere, în cele din urmă, numai printr-o serie de sensuri ce ar urma să fie explicitate într-o teologie politică ; totuşi întrebarea cum ar trebui să fie deosebită funcţionalizarea ideologică de pretenţia absolută de adevăr nu are voie să fie ocolită (*v.* Kodalle, 1988 *a*). Hermann Lübbe subliniază faptul că religia nu se reduce la funcţiile „a căror îndeplinire ar dori sistemul politic să le rezerve". Rămâne problematic faptul dacă „semnele transcendenţei" pot fi identificate în fiecare gest şi structură ale ordinii (*v.* Berger, 1981).

Intersectarea religiei cu filosofia în tradiţia occidentală nu poate fi totuşi trecută cu vederea, fără urmări, de către filosofie ; chiar şi în epoca emancipării, pierderea de semnificaţii, proprie epocii moderne, s-a repercutat şi asupra filosofiei : ea a devenit problematică. Reflecţiile despre sfârşitul neaccidental al filosofiei sunt la modă. Filosofia este afectată şi ea de multă vreme de indiferenţa faţă de adevăr — o recunoaştere care se ascunde nu de puţine ori în cercetări meticuloase de istoria filosofiei.

3.9.1.3. Patru căi ale filosofiei contemporane a religiei

În cele ce urmează, independent de accent, vor fi evidenţiate patru direcţii concludente în cadrul filosofiei contemporane a religiei : (a) calea ce îşi găseşte punctul de plecare într-un „*a priori* religios", (b) calea filosofiei transcendentale, (c) calea sceptică şi (d) calea praxiologică, cale influenţată de marxism.

(a) Există un mod de acces la filosofia religiei care constată, ce-i drept, pretenţia de emancipare a raţiunii ca manifestare puternică, proprie epocii moderne, pe care o supune însă unei interpretări care a stat mereu sub semnul adevărului superior, mijlocit de revelaţia religioasă. Deoarece această cale concepe în chip tradiţional relaţia dintre raţiunea naturală şi revelaţie mai puţin ca pe o problematizare reciprocă şi mai degrabă drept una de susţinere reciprocă, această filosofie a religiei, rezultată dintr-un postulat de sens fundamental, este proprie îndeosebi spaţiului catolic (*v.* Welte, 1973 şi 1978). Dar şi în cadrul protestantismului se întâlneşte acest tip de filosofie a religiei ce susţine superioritatea apriorică a adevărului dezvăluit prin credinţă şi care judecă, pornind de aici, raţiunea lumească (*v.* Brunner, 1928 ; Tillich, 1959 ; Trillhaas, 1972).

În favoarea unui asemenea punct de pornire, reprezentat de aprioricul religios, pot vorbi unele stări de lucruri empiric-istorice, căci potenţialul de asigurare a sensului religios este departe de a se epuiza. Totuşi, în cele ce urmează, nu intenţionăm să ne raportăm nici la faptul pur al nevoii de sens pentru a legitima dreptul la existenţă al unei filosofii a religiei, nici să aderăm la acea teorie care, sigură în mod apodictic de adevărul revelaţiei, nu ia în serios obiecţiile raţiunii cu privire la finitudinea ei structurală. Evidenţa enunţurilor filosofice, care încearcă să dezvăluie un temei absolut în determinaţiile finite, trebuie să rezulte din chiar constelaţiile raţiunii finite.

(b) Richard Schaeffler (1982) porneşte de la dezvoltarea mai departe a filosofiei transcendentale în planul filosofiei religiei prin K. Rahner şi J.B. Lotz. „Capacitatea noastră de efectuare a actelor deschizătoare de orizont" — condiţie necesară ce înlesneşte experienţa obiectului — rămâne „în mod normal" netematizată în procesul cunoaşterii. Totuşi, în

marile crize ale înţelegerii şi interpretării, în care identitatea eului este profund problematizată, apare limpede faptul că, în mod paradoxal, acele condiţii ale experienţei pretins necesare sunt, de fapt, contingente, respectiv, doar relativ necesare. Aşadar, prin termenul-cheie „experienţă transcendentală" este înţeleasă filosofic realitatea istorică a unui temei al oricărei experienţe şi cunoaşteri, temei ce se sustrage unei determinări metodice.

„Vocabula «Dumnezeu» desemnează acea condiţie reală şi unitară ce ne permite să înţelegem în temeiurile ei lăuntrice forma specifică a transcendentalităţii noastre, pe care o resimţim drept contingentă în contrast cu formele străine de conştiinţă şi concepţiile despre lume şi, totodată, să ne păstrăm şi să ne redobândim identitatea conştiinţei de sine printr-o privire retrospectivă asupra schimbării produse în propriile noastre orizonturi şi conţinuturi ale experienţei" (Schaeffler, 1982, p. 71).

(c) Calea sceptică a lui Wilhelm Weischedel către „Dumnezeu ca sursă de problematizări" este determinată de Martin Heidegger. Totuşi, Weischedel a realizat singur întoarcerea către istoria fiinţei, către destinul fiinţei şi către supunerea corespunzătoare faţă de ea. În marea sa lucrare în două volume *Dumnezeul filosofilor* (1971/72) — pe care o recomandăm insistent ca introducere la dimensiunea istorică a temei noastre — el a schiţat propria teologie filosofică fără a recurge la teologia istorică a revelaţiei. O astfel de filosofie nu vrea să fie anticreştină, ci „cu toată hotărârea" acreştină. Cuvântul „Dumnezeu" şi sinonimele lui corespunzătoare semnalizează de la bun început însăşi tema centrală a filosofiei. Dacă, prin urmare — aşa cum afirmă Weischedel —, începând cu Hegel şi trecând pe rând prin Feuerbach, Marx şi Nietzsche până la Heidegger, se poate constata declinul teologiei filosofice, nu trebuie însă în nici un caz ca acest lucru să fie un motiv de a renunţa pur şi simplu la tratarea acestei probleme fundamentale.

Încercarea pe care o datorăm lui Weischedel în aduce centrul gândirii problematizarea radicală. Dacă, în principiu, s-ar putea spune despre teologie că presupune experienţa *afirmării* unei deschideri originare care face posibilă viaţa în chip pozitiv şi care poartă încă principiile relativ ultime ale lumii, atunci filosofia se raportează în aşa fel la experienţa fundamentală, ce este distinctă de ea, încât fiecare principiu ultim absolut şi fiecare enunţ despre fapte poate să devină, la rândul lui, problematic, arătându-se doar ca provizoriu. Absolutul este însăşi problematizarea ! Această filosofie zdruncină orice certitudine : „Ea îndrăzneşte ca, punând problema lui Dumnezeu, să ajungă nu la Dumnezeu, ci la nimicul lipsei totale de teren sigur". Teologia filosofică nu se fereşte aici de riscul de a sfârşi într-o „îndoială deşartă". Cine se implică aici cu pasiune, ca gânditor, va fi la rândul lui „tras în vâltoare" ; însăşi existenţa îi este pusă serios în joc.

Se renunţă la metafizică, după eşecurile sale prezumtive, pentru a se păstra interogaţiile ei religioase centrale. Weischedel vorbeşte despre o „decizie fundamentală de a formula întrebări radicale", decizie care aduce mai întâi gândirea într-o stare de pendulare între poziţii extreme. Puterea dumnezeiască a interogaţiei asupra originii, putere care irumpe în viaţă fără să ne dăm seama, nefiind în mod direct obiect al experienţei, determină ceea înspăimântă şi ceea ce fascinează în această dimensiune fundamentală, în care se încrucişează dinamic revelaţia şi ascunderea, posibilitatea sensului şi distrugerea sensului. Această „echivocitate... plutitoare a temei originii" dezvăluie un concept al lui Dumnezeu „ce corespunde gândirii din epoca nihilismului".

(d) Heinz Kimmerle critică lipsa unui potențial critico-ideologic în gândirea lui Weischedel (Kimmerle, 1975, p. 40). Poziția sa se caracterizează prin preluarea unor impulsuri marxiste realizată printr-o permanentă raportare la Hegel. Semnificația concretă a momentului pe care îl reprezintă limitarea libertății umane se poate evidenția numai în „procesul unei prelucrări sistematice în comun a materiei de către om" (p. 67). Năzuind spre realizarea „transparenței procesului muncii", filosofia religiei este pusă în serviciul „activării forțelor conștiinței", în vederea configurării viitorului (p. 74). „Conținuturile textelor revelate ni se dezvăluie ca acces charismatic la o cunoaștere preconștientă a viitorului, ce poate fi ridicată, în principiu, la rangul unui demers rațional explicabil și, în anumite limite, reglabil" (p. 74).

Religia, la care obligă realizarea empiric-controlabilă a unei „împliniri îmbunătățite a fericirii prin extinderea spațiilor de mișcare liberă", desemnează „înălțarea acelor relații individuale și sociale în care sunt depășite condițiile pentru diviziunea muncii și consecințele ei" (p. 78 și urm.). Comunitatea religioasă trebuie să se comporte față de imposibilitatea înlăturării acestui postulat ca un corectiv critic (p. 80) și să-și afle „propria îndatorire" în legitimarea revoluției „în măsura în care ea constituie singura cale posibilă". Sarcina acelui *trebuie* ce ținteşte către împărăția lui Dumnezeu este ea însăși, firește, „nesfârșită" (p. 83). Întrebarea absolută conduce la „înțelegerea religioasă a conținuturilor de speranță determinate" (p. 86) dincolo de orice răspuns dat (p. 84). Trimiterea la Ernst Bloch, ce se împletește cu acest demers de gândire, se înțelege de la sine : În „întunericul clipei trăite" se anunță dimensiunea deschisă, în cele din urmă neprogramatică, a libertății, ce permite eului să se conceapă pe sine întotdeauna iarăși într-o hotărâre curajoasă asupra posibilităților sale de „autodevenire" (p. 125).

3.9.2. De la metafizica substanței la subiectivitatea absolută — o privire istorico-filosofică

Pentru epoca antichității ar trebui, din punctul de vedere contemporan, să ne raportăm mai degrabă la speculația asupra „Unului" (Binelui) — *epékeina tês usías** — (să spunem de la Platon prin Speusip și printr-o diferențiere complexă până la Plotin), decât la speculația influențată de Xenocrates și Aristotel, tradiție ce angajează mai apăsat cosmologic reflecția asupra divinului (*v.* Krämer, 1964). Aceste accente se reflectă prin infinit de subtile prelucrări în filosofia și mistica medievală.

Pentru epoca modernă s-ar cuveni să fie relevate câteva direcții fundamentale, deja schițate aici la Descartes și să fie urmărită reformularea argumentului ontologic al existenței lui Dumnezeu la Spinoza și Leibniz. S-ar putea arăta că respingerea kantiană a

---

* În gr. : „unul și totul". (*n.tr.*)

aşa-numitului argument ontologic al lui Dumnezeu este, într-adevăr, ea însăşi concludentă, însă nu afectează elaborarea acestui argument la Descartes. Doar din motive de concentrare, va fi marcată aici cotitura produsă în trecerea de la Kant la Hegel.

După ce a arătat — în cadrul teoriei sale a cunoaşterii — că existenţa obiectivă a lui Dumnezeu nu poate fi nici dovedită, nici respinsă, deşi „Dumnezeu" este un concept necesar al raţiunii, care — ca „principiu regulativ" — susţine unitatea cunoaşterii noastre despre natură, Kant pune, în cadrul filosofiei sale practice, problema lui Dumnezeu într-o nouă perspectivă : pentru conştiinţa moralităţii este de neînlăturat întrebarea cu privire la unitatea ultimă a moralităţii şi naturii, unitate ce nu poate fi înfăptuită, totuşi, prin nici un act moral individual. Eului, în măsura în care el crede că merită fericirea datorită unei acţiuni integre, i se impune plauzibilitatea postulatului raţional al unui Dumnezeu care garantează această unitate în calitate de cauză ultimă a naturii şi de legiuitor moral. Existenţa lui Dumnezeu trebuie astfel afirmată pe temeiuri practice.

Fichte (care l-a urmat mai întâi pe Kant), Schelling, Hegel şi alţii n-au mai vrut să-i acorde putere de convingere acestui calcul teologic compensatoriu în ceea ce priveşte moralitatea. Mânaţi de un avânt îndrăzneţ, gânditori precum Lessing şi Jacobi, Herder şi Goethe au conturat orizonturi pentru ceea ce filosofii amintiţi mai sus au formulat mai precis ca filosofi ai religiei. Nuclee de cristalizare au fost controversele în jurul filosofiei Absolutului a lui Spinoza. Religia era aici întregul realităţii obiective în autorestituirea emoţională a subiectivităţii. *Omnitudo realitatis* trebuie să fie exprimată, deşi, considerată extensional, ea nu putea fi obiect posibil de ştiinţă. În această luptă pentru o religie filosofică a libertăţii a fost întotdeauna în joc teismul tradiţional, reprezentarea unui Dumnezeu personal, autoritar şi extramundan. Dumnezeul vechii metafizici a substanţei a fost resimţit deja atunci, sub puterea unei credinţe în libertatea divină a subiectului de geniu, ca o proiecţie a unor vise neputincioase ale credincioşilor mărunţi şi temători. Revolta era îndreptată împotriva unui Dumnezeu al nevoilor, personificat în ideea obsesivă a unei puteri divine arbitrare şi nelimitate. Altfel spus, în gândul conceput nemijlocit prin experienţă lăuntrică asupra Unului absolut-originar, ce se determină pe sine ca totalitate a oricărei diversităţi, era vorba despre vechea problemă a mijlocirii între inimă şi cuget, sentiment şi interes, viaţă şi reflecţie. Mai rămânea de clarificat problema cum putea fi obţinută din aria emotivităţii intuitive o vorbire cu sens despre Dumnezeu, în condiţiile discursivităţii limbajului şi gândirii. În lumina vechii echivalenţe : „adevărat egal frumos egal bun", acest spinozism creştin esoteric concepea, firească, prezenţa vie a spiritului divin într-o manieră antiteologică şi antiutilitaristă.

Oricât s-a opus Kant, cu autoritatea sa, religiei speculative a libertăţii, proprie neospinozismului (*v. „Was heisst : sich im Denken orientieren ?"*, 1786), şi oricât a pledat el pentru luciditate, acea teorie a absolutului ce suprimă orice limitări, teorie izvorâtă dintr-o iubire originar simplă, a fost plină de consecinţe pentru idealismului lui Fichte, Schelling şi Hegel, ale căror străduinţe de construcţie sistematică erau susţinute de impulsul mistic de a învinge conflictele ce măcinau existenţa. Kant arătase limpede că această încredere în necondiţionat, înţeles ca simplitate a raţiunii, nu i se pare sigură. Năzuinţa — pentru el exaltată — a geniilor spre nemijlocire religioasă şi experienţă mistică a sfârşit prin a fi considerată de Kant drept o formă de dogmatism. Criticismul kantian, care a vrut mai ales să

asigure bunurile religioase existente (*v. KdV*, B XXXII şi urm.)*, a pretins că a împiedicat atât ateismul filosofic, cât şi credinţa pozitivistă proprie revelaţiei. El a devenit astfel salvatorul teismului raţional al luminismului. (După o respingere iniţială, reprezentanţii ortodocşi ai acestui teism „au recunoscut" în Kant pe eminentul lor aliat.)

Deja contemporanii, precum Fr.H. Jacobi, respingeau în mod hotărât această „credinţă izvorâtă din nevoie" şi descopereau în postulatul kantian al credinţei structura teologică a unei finalităţi obişnuite a tuturor celor finite — deşi în *Critica raţiunii pure*, Kant denunţase teleologia fizică drept insuficientă. Criticii au considerat credinţa bazată pe raţiune a lui Kant ca fiind inconsecventă, deoarece poate fi redusă la ficţiuni euristice. O dorinţă, oricât de puternică ar fi, nu poate înlocui un temei al adevărului (interpretarea acestui complex problematic se sprijină pe Timm, 1974). Nu e cazul să urmărim aici gândul lui Fichte ori Shelling, Hölderlin, Novalis ori Schleiermacher despre o „revoluţie sfântă" (*v.* Timm, 1978), gând situat între teologia postulatelor şi exaltarea sentimentelor.

Tânărul Hegel a arătat clar, în aşa-numitele scrieri teologice de tinereţe, cum în *fiecare* religie a „legii" setea de putere se împleteşte cu supunerea infantilă faţă de autoritate. Spiritele se separă în interpretarea lui Iisus. Deoarece, pentru Hegel, Iisus întruchipează prezenţa deplină a divinului în formă individualizată, este deci logic ca individul să fie considerat destinatar al acestei istorii a iniţierii care, în entuziasmul tradiţiei, trebuie să se sprijine pe o practică a cărei calitate de a fi bună este în acelaşi timp *frumoasă*, întrucât ea îşi are sensul în mod absolut în sine însăşi — „fără scopul unei anumite aplicaţii utile în faptă, ori în teorie" (cf. referirea lui Hegel la istoria relaţiei lui Iisus cu „frumoasa păcătoasă" Maria Magdalena).

Că tradiţia are în vedere într-adevăr transformarea novatoare a individualului, „saltul" în *aventura existenţei*, se poate vedea — sub aspect negativ — în aceea că Hegel a denunţat ca fiind o greşeală imitaţia colectivă a extraordinarului, imitaţie ce se prelungeşte în legarea de aşa-numita credinţă în statute şi în alinierea la standardele moralităţii colective. Mentalitatea de a se asigura a comunităţii celor slabi, s-a înstăpânit prin urmare asupra lui Iisus într-un mod lipsit de spirit şi autoritar, în loc să ajungă, printr-o autentică *înrudire spirituală* cu Iisus, la constituirea sinelui cu adevărat liber şi individual.

Pe terenul acestei presupoziţii fundamentale, tânărul Hegel îşi defineşte teoria compensării : el începe lupta împotriva deformării Absolutului în orizontul aşteptării compensaţiilor şi al nevoii de fericire ; primatul, pus în valoare, al subiectivizării absolutului religios se acordă întru totul cu teza lui Kierkegaard, potrivit căreia subiectivitatea ar fi adevărul, chiar dacă ea se raportează în mod obiectiv la neadevăr. Sensibilitatea sa faţă de presiunea problematicii sistemelor funcţionale anonime ale raţionalităţii orientate spre scop se vădeşte în insistenţa lui Hegel asupra unei „autonomii neşovăitoare". Veritabila unitate — reunirea sinelui individual şi liber cu prezenţa Absolutului — este, înainte de toate, absolut în raport cu regulile şi structurile ce pot fi reduse prea uşor la intenţii de autoconservare.

---

* Cf. Imm. Kant, *Critica raţiunii pure* (trad. N. Bagdasar şi E. Moisuc), Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, pp. 31–32. (*n.tr.*)

Concentrându-se asupra practicii frumoase şi luxuriante a libertăţii emanate în *kairos*-ul* surprinderii lui Dumnezeu, tânărului Hegel i s-au impus distincţii pe care le întâlnim mai târziu în teologia paradoxurilor a lui Kierkegaard : această prezenţă absolută a Spiritului, care nu poate fi (re)construită conceptual, ci poate fi *reprezentată* sensibil numai în acţiune — fapt pentru care sensul suprem al filosofiei şi al vieţii se manifestă în estetic, în sărbătoare şi în dans — reprezintă pentru reflecţia intelectului un principiu absolut al zguduirii! Fiinţa exterioară reflecţiei, ce poate fi doar crezută, descompune tendenţial — dacă este transformată în scopul comunicării — orice legătură cu obiectul ; ea se varsă într-o comuniune fără scop a ceea ce prisoseşte, comuniune care îndreptăţeşte şi totodată învinge calculul jertfei.

Ţine de constituirea acestei trasări corecte a gândirii (căreia i s-ar potrivi cel mai bine vorbirea însufleţită) faptul că nu este principial demonstrabilă vreo necesitate absolută pentru împlinirea empiric-istorică a acestei mereu posibile vieţi fericite. Acest lucru explică de ce, spre sfârşitul primei etape a gândirii sale, văzând că într-o lume supraraţionalizată se profilează pietrificarea relaţiilor, Hegel a oscilat atât de mult între entuziasm şi scepticism şi de ce, în cele din urmă, a predominat scepticismul în concepţia lui asupra lumii şi a sinelui.

Ceea ce a ţintit tânărul Hegel a păstrat Hegel cel matur, chiar dacă desfăşurarea sistemului său filosofic a ascuns uneori acest lucru : s-ar putea naşte impresia că Hegel proiectează pur şi simplu împăcarea mijlocită prin Hristos asupra relaţiilor sociale existente, fără a ţine seamă de „panta" logică — pusă în evidenţă chiar de el — care desparte Spiritul absolut şi cel obiectiv, acordând întregului existent, proclamat drept moral, întâietate faţă de individ. O astfel de cădere în ideologie poate fi criticată chiar pe baza textelor lui Hegel. În cele din urmă, el prezintă însă filosofia ca pe un „cult continuu" (Hegel, 1966, p. 263), care exprimă iarăşi libertatea absolută a scopului în sfera acţiunii. Libertatea este scopul absolut, iar cultul sărbătoreşte prezenţa [*Dasein*] Absolutului şi evocă „raportarea întru totul liberă la infinit". În vreme ce o acţiune „normală" *are* un scop, care, de obicei, nu coincide cu ea însăşi, scopul acţiunii ce stă sub semnul unui cult este tocmai acea acţiune (ce poate fi chiar şi o teorie filosofică ...). Într-un cult se produc opere ce nu sunt destinate unui scop finit, ci sunt „în sine şi pentru sine" — opere ale evlaviei (*op. cit.*, p. 270). Desprinsă de năzuinţele naturale spre eficienţă, subiectivitatea particulară se dizolvă în cult (*op. cit.*, p. 258) şi imită în uitarea de sine iubirea divină : ca dublă activitate a unei raportări de sine la sine care este autoformare în întâmpinarea lui Dumnezeu. Această practică a blândeţii este cea mai „înaltă", dacă reuşim să ne facem clar faptul că orice strădanie de desprindere de o limitare dată este ea însăşi limitată, adică se limitează la „pozitivitate" în procesul de obiectivare. În bucuria clipei în care timpul e împlinit şi recunoaşterea e dobândită — bucurie ce poartă în sine calitatea profundă de a fi ceva distinct — licăreşte conştiinţa tragicului, proprie istoriei lumii. Ştiinţa absolută ratifică anularea trăită individual a existenţei structurate sub semnul grijei. Metaforic vorbind : poarta către o existenţă binecuvântată se deschide abia atunci când nu se mai bate în ea şi nu mai este zdruncinată. Astfel, ieşind din întreaga intenţionalitate a străduinţelor pentru o viaţă asigurată, eul îşi

* În gr. : momentul favorabil, clipa prielnică. (*n.tr.*)

sumă, cu o uşurinţă imensă, propria efemeritate: „Esenţa filosofiei este tocmai lipsa de suport pentru particularităţi, şi, pentru a ajunge la ea, este necesar să năvăleşti în ea *à corps perdu* (dacă corpul exprimă suma particularităţilor)" (Hegel, 1979, p. 11)*.

Fără să fie depăşită dezbinarea existenţei umane, Absolutul îi apare eului ca renunţare la poziţia de stăpânire a lumii (în gânduri şi în acţiune). Indivizii înţeleg că „aceşti indivizi singulari şi independenţi există prin aceea că renunţă la singularitatea lor, iar această substanţă universală este sufletul şi esenţa lor : tot aşa cum acest universal ajunge să fie din nou fapta lor ca ceva singular sau operă produsă de ei" (Hegel 1952, p. 257). „Şi tocmai prin aceea că ea (substanţa) este în sine fiinţă rezolvată, ea nu este o natură moartă, ci una *reală şi vie*" (*op. cit.*, p. 304). Renunţarea la logica dorinţei, a grijii şi a dependenţei este exersată în gândirea filosofică — în „stilul rece al cunoaşterii care gândeşte" (Hegel, 1963, *Logik* I, p. 22). Acestui fel de cunoaştere îi corespunde existenţial un avânt pe care Hegel îl numeşte emfatic „curaj al adevărului şi libertăţii" (Hegel, 1966, p. 28) ; căci pe cale reflexivă această prezenţă absolută a spiritului nu poate fi niciodată determinată în mod univoc, întrucât fiecare propoziţie univocă desemnează doar finitul. Adevărul speculativ îşi găseşte în chip indirect expresia într-o raportare la lume care nu mai acceptă ca ultim comandament al înţelepciunii relaţia cu realitatea ce asigură dominaţia şi univocitatea : „Conceptul care există" a depăşit, în realizarea sa în viaţă, atât „raţionarea", cât şi „moralizarea". „Vârful cel mai ascuţit şi mai înalt este *personalitatea pură*, care, numai prin dialectica absolută, ce constituie natura ei, *cuprinde în sine* şi ţine *totul* deoarece ea se face pentru cel mai liber, pentru simplitatea care este prima nemijlocire şi universalitate" (*Logik*, II, p. 502). În această simplitate, în calitate de concept subiectiv-liber, persoana este, în sfârşit, „subiectivitate de nepătruns atomară" (*op. cit.*, p. 484)[1].

3.9.3. Absolutul este ceea ce e lipsit de scop

3.9.3.1. Critica teologică a nevoii de religie şi a funcţiei sociale a religiei

În secolele XIX şi XX, critica religiei este un domeniu ce nu mai poate fi ocolit nici măcar de cei ce nu vor să se limiteze la el. Acest lucru a fost foarte bine exprimat prin deviza că trebuie să trecem cu toţii prin Feuerbach. Criticile religiei întreprinse de Feuerbach şi Marx, Nietzsche şi Freud pot fi, sub aspecte particulare, foarte diferit întemeiate ; ele se acordă totuşi în modelul de bază, potrivit căruia relaţia cu Dumnezeu trebuie să fie redusă în manieră antropologică la anume deficite şi la compensarea lor, iar pe această bază conceptul de Dumnezeu trebuie dezvăluit ca fiind o proiecţie. Gândirea emoţională a copiilor, cărora le este frică de duritatea vieţii (Freud), oamenii slabi uniţi care se folosesc de Dumnezeul lor pentru dobândirea colectivă a puterii asupra celor puţini cu adevărat puternici şi independenţi (Nietzsche), cei exploataţi ce se consolează cu speranţa lor în

---

* Hegel, *Studii filosofice* (trad. de D.D. Roşca), Bucureşti, Editura Academiei, 1967, p. 136. (*n.tr.*)

viaţa de dincolo şi protestează prin aceasta împotriva mizeriei lor sociale, fără să treacă totuşi la o acţiune revoluţionară comună (Marx) — toate aceste mecanisme antropologice, psihologice şi sociologice au avut mereu putinţa să pătrundă *în chip empiric* chiar şi relaţia cu Dumnezeu. De aceea — în explicarea sensului religiei — nu trebuie să le trecem cu vederea sau să le lăsăm deoparte ca nesemnificative. Critica pătrunzătoare a religiei rămâne, dimpotrivă, un binevenit purgatoriu şi un *instrumentum falsificationis*, astfel încât acolo unde această critică „prinde" se arată că, în mod fundamental, conştiinţa de sine religioasă se înşeală. Astfel, teoria şi critica funcţionalistă a religiei devin imboldul unei distanţări faţă de formele subtile prin care relaţia cu Dumnezeu este subordonată scopurilor vieţii.

Aceasta este de asemenea fundalul criticii radicale a religiei la teologii Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer şi Rudolf Bultmann : „Religia" şi fundamentul ei antropologic sunt deosebite în mod tranşant de un sentiment al prezenţei lui Dumnezeu, care îl provoacă pe om ca eveniment istoric, adică îl dislocă din toate relaţiile date, deja existente, transmise, precum şi din legitimările şi interpretările acestora, şi îl antrenează într-o aventură a existenţei care sparge modul obişnuit de viaţă — o viaţă de mâna a doua. Ca atare, Benheoffer se exprimă în cele din urmă (sub influenţa lui Nietzsche) pentru o emancipare suverană, pentru o viaţă *„etsi deus non daretur"**. Convingerea că „Dumnezeu" este prezent spiritual în centrul şi în puterea existenţei individuale şi, în acest sens — dacă se ridică problema necesităţilor şi nevoilor — este de fapt superfluu ar urma să aibă urmări până în miezul cel mai adânc al rostirii teologice (*v.* Kodalle, 1991).

Privitor la „nostalgia după Cel ce este cu totul altfel" (1970), Max Horkheimer ajunsese la concluzia că : „A salva un sens necondiţionat fără a recurge la Dumnezeu este o vanitate deşartă" (*op. cit.*, p. 69). Este, firește, adevărat că nici gestul salvării, nici cel al speranţei ori al consolării nu pot fi înlăturate dintr-o reprezentare a Absolutului ; totuşi ele nu contribuie cu nimic la creşterea plauzabilităţii filosofice a acesteia. În epoca atotputerniciei dorinţelor, ele produc mai degrabă scepticism. Faptul că omul neagă moartea în intimitatea fiinţei sale şi îşi formează o speranţă prin care să respingă moartea nu conferă încă acestui gând garanţia că este valabil pe temeiul unui adevăr absolut. Dacă acest lucru este clar, putem să neglijăm aici ideea pe care Ernst Bloch o accentuează atât de stringent : „Toate religiile superioare sunt astfel întreţinute de intensitatea consolatoare a unei nostalgii radicale ... Iar sfârşitul religiei înseamnă ... nu pur şi simplu lipsa religiei, ci ştiinţa-conştiinţa metareligioasă a problemei ultime a lui încotro şi a lui pentru ce" (Bloch, 1959, p. 1414).

Existenţa, căreia raţiunea îi sugerează echivalenţa dintre „superfluu" şi „fără sens", îşi consideră propria libertate potrivit celei mai înalte determinări a acesteia drept ceea ce prisoseşte şi dezleagă astfel înţelegerea lui Dumnezeu de toate acele performanţe de legitimare la care criticii ei ar dori să o limiteze. Potrivit acestei noi înţelegeri, Absolutul este ceea ce e lipsit de scop (pentru această idee, cât şi pentru cele ce urmează, *v.* Kodalle, 1988). Înţelegerea aceasta dobândeşte un profil şi mai clar prin contrast cu punerea în relaţie a raţionalităţii orientate către un scop şi a ţelurilor mântuirii pe care Max Weber le înfăţişează ca semnificative pentru structura conştiinţei burghezo-capitaliste.

---

* În lat. : „în pofida faptului că Dumnezeu nu este dat". (*n.tr.*)

3.9.3.2. Raţionalitatea orientată spre scop proprie epocii moderne versus disfuncţionalitatea principială a existenţei

În epoca modernă, ideea că o gândire raţională poate să cuprindă corelaţia lăuntrică a existenţei în întregul ei îşi pierde din evidenţă, astfel încât se ajunge la cunoscuta desprindere a raţiunii de orice fel de legătură a ei cu structurile teleologice substanţiale ale existenţei. Raţiunea proiectată radical asupra finitului s-a concentrat, drept urmare, asupra autoconservării şi a asigurării existenţei. Cu această schimbare de macaz, fireşte că nu s-a produs nici o despărţire de gândirea orientată spre scopuri — cum s-ar putea, de altfel, imagina aşa ceva ? — ci orientarea strategică în direcţia dispunerii de societate şi natură, potrivit unor scopuri schiţate individual şi colectiv, abia acum a fost exprimată fără nici o restricţie. Abia acum vorbim, odată cu Max Weber, despre *raţionalitatea orientată spre scop* şi despre concepţiile aferente ei privitoare la maximalizările utilitariste ale foloaselor şi ale aşteptărilor profitabile, ca şi la calculele hotărâtoare corespunzătoare în luarea deciziilor. Weber nu a lăsat să se întrevadă nici o îndoială asupra faptului că instituirea acestei culturi şi economii a utilitarismului raţionalităţii orientate spre scop s-ar datora unei teologici funcţionale corespunzătoare, care luptă pentru configurarea vieţii potrivit anumitor *scopuri ale mântuirii*. Prin mijlocirea muncii, eul încearcă să determine decizia unui Dumnezeu neîndurător cu privire la nimicire [*Verderb*] ori la îndurare [*Gnade*] — munca apărând ca un serviciu divin, dobândirea îndurării ca un gest de înstăpânire. Pe urmele lui Weber, sistematizarea corelaţiilor de sens şi analiza scopurilor ce dau sens şi a sublimării lor sunt la modă[2].

Pornind de la concepţia lui Weber despre raţiune drept corelaţie mijloc-scop, am putea face o mişcare în cerc înapoi la principiul lui Leibniz „nihil est sine ratione" (acest lucru îl sugerează Baruzzi în 1983, la care trimit câteva formulări din acest paragraf) : O dată ce raţiunea şi temeiul au fost echivalate, raţiunea serveşte cu prioritate pentru a produce temeiuri după trebuinţă. S-ar putea vorbi de o „raţiune a muncii" care funcţionează în mod optim dacă furnizează suficiente temeiuri. Scopul ei stă în satisfacerea acestei nevoi de întemeiere — şi în acest sens este valabilă maxima : „Scopul raţiunii se sprijină pe raţiunea scopului".

Între timp însă criza acestei raţiuni concepute drept corelaţie mijloc-scop nu mai poate fi trecută cu vederea : ea se răsfrânge chiar şi în teoria emancipatoare a discursului. Jürgen Habermas, într-o pornire sceptică, a recunoscut că însuşi discursul practic-raţional ar putea să eşueze ori să devină nesemnificativ ; În ciuda tuturor extinderilor spaţiilor de joc ale formării voinţei cu mijloace discursive, „o generaţie emancipată de oameni" ar putea descoperi într-o zi că i-a fost răpită acea lumină „în care este aptă să-şi interpreteze viaţa drept *un bun*" (Habermas, 1972, p. 217 şi 219 şi urm.).

În cadrul scientismului, Karl Popper s-a străduit să facă cunoscute atât *limitele* raţiunii ştiinţifice moderne, cât şi, înainte de toate, calificarea relaţiilor sociale ca fiind „dincolo de ştiinţă". Pentru Popper este un lucru stabilit că unitatea raţională a oamenilor şi, o dată cu ea, şi configuraţia politică a unei societăţi deshise se întemeiază pe o *credinţă* (Popper, 1958, vol. II, p. 300 şi 304). De aceea Popper se simte îndemnat să preţuiască, la „raţionalistul" Socrate, faptul că acesta a văzut „că argumentele nu pot să dezlege definitiv

o problemă" (p. 279). Un raţionalism cuprinzător este de neconceput. La temelia raţiunii stă o hotărâre care, la rândul ei, nu este raţională, ci întemeiată pe credinţă (p. 284 şi urm.). Graniţa dintre raţiune şi politică, pe de o parte, şi sensul existenţei, pe de alta, este, prin urmare, uşor de trecut : Tocmai *unicitatea* experimentelor şi acţiunilor noastre este aceea care face ca viaţa în genere să merite a fi trăită (p. 303). Exact aici stă deficitul în universalitate abstractă a conceptelor şi noţiunilor noastre ştiinţifice : Individul distinct, concret şi unic, nu poate fi înţeles în chip metodic şi raţional — la fel de puţin ca şi relaţiile sale unice cu ceilalţi indivizi. Tocmai acest domeniu al individualităţii este cel care conferă singur „semnificaţie" relaţiilor dintre oameni (p. 302). Această calitate de a fi semnificativ, proprie socialului, scapă raţiunii reglate metodic. Urmarea : „o formă de organizare socială complet raţională sau măcar predominant raţională", „nu există şi nu poate să existe vreodată" (Popper, 1958, p. 235).

3.9.3.3. **Logica pervertitoare a dorinţei — confruntarea cu angoasa**

O existenţă care se înţelege pe sine, în principal, drept o critică a unor construcţii ale sensului propriu raţionalităţii orientate spre scop şi care se raportează la Absolut ca la un corectiv, în sensul unei absolute eliberări de scopuri, subminează grija autoconservării şi respinge orice formă de justificare funcţionalistă a religiei ca sursă de sensuri. Altfel spus, ea pleacă de la faptul că o critică teologiei nu a fost suficient de radicală. Împotriva revendicării stringente de a prezenta oferte de eliminare a crizelor de sens, îndeosebi în „situaţii limită", teoria noastră a Absolutului afirmă *disfuncţionalitatea principială* a acestora. Funcţionalismul social, structura instinctuală, economia dorinţelor sunt neutralizate : contravine conceptului unei prezenţe a Absolutului să-l explicăm ori să-l confirmăm prin raportare la ceva empiric dezabsolutizat. Putem, fireşte, să observăm acest sens disfuncţional abia atunci când ne situăm pe terenul unei articulări puternic conturate istoric a unei forme de viaţă supraraţionalizate. Numai aşa suntem liberi să dezvoltăm din nou o înţelegere mai potrivită a Absolutului, în cadrul căreia să fi învins o dată pentru totdeauna *sindromul Teodiceei*, care a susţinut până acum şi a determinat impulsul raţionalizării. Tocmai acest lucru vrea să-l spună îndemnul „stingeţi orice teleologie în necondiţionat" (Kierkegaard).

O asemenea disfuncţionalitate şterge deci libertatea absolută. Ea poate produce angoasă deoarece se situează în opoziţie cu dinamica dorinţei trupeşti. În acest proces al autoformării sale Eul trebuie să treacă neapărat prin angoasă şi prin nesiguranţă abisală : mereu la limita disperării, unde fiecare gest prin care este afirmată indirect viaţa ni se înfăţişează ca şi participarea la epilogurile lui Beckett. „Curajul" de a exista autentic şi, de aceea, într-un anumit sens, rezistenţa la decepţii nu poate fi dobândit altfel decât în această situaţie de a fi expus angoasei nerefulate : „Cine, dimpotrivă, a învăţat cu adevărat să se teamă va păşi ca într-un dans atunci când încep angoasele finitudinii, iar ucenicii finitudinii îşi pierd puterea de înţelegere şi curajul" (Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, p. 168). Cine doreşte să evite această angoasă nu va putea nici să se conformeze patosului hegelian, potrivit căruia adevărul ar fi „orgia bacantică în care nici un participant nu rămâne treaz"

(Hegel, 1952, *Prefață*). Zarathustra al lui Nietzsche vizează tocmai această dimensiune : „Aș crede numai într-un Dumnezeu care ar ști să danseze" (*Werke*, II, p. 307).

Desigur, concentrându-ne atenția asupra dinamicii dorințelor trupești ne mișcăm pe un „plan al sensului" vieții omenești, care, chiar și din perspectiva filosofiei clasice, ar trebui să fie considerat ca depășit pe planul moralității și, cu atât mai mult pe planul credinței; un plan în care dimensiunea de sens a credinței trebuie să fie înțeleasă drept ceea ce stă la baza tuturor reprezentărilor de sine din celelalte planuri (*v.* teoria treptelor sensului a lui Erich Heintel, 1980, pp. 302–305). Față de această clarificare categorială adecvată, trebuie totuși evidențiat faptul că logica subordonată categorial dorinței își are originea în teleologia „naturală" a trupului și de aceea deformează toate formele de articulare ale spiritului, precum și autenticitatea ce le este proprie. Prin urmare, reproșul de infantilism adus de Freud religiei trebuie să fie respins prin aceea că, după întoarcerea în lumea sănătoasă (sânul matern), logica dorinței este căutată înăuntrul relației cu Dumnezeu și a înțelegerii lui Dumnezeu spre a fi apoi aruncată în aer.

Sören Kierkegaard, care desigur a fost încă departe de a dezvolta, asemenea lui Freud, un sistem diferențiat al explicării economiei noastre complexe a instinctelor, a dezvăluit totuși, într-un chip mai subtil decât acesta, infiltrările subterane de gânduri conduse de dorințe în interpretarea sensului existenței. Referitor la întrebarea dacă și cum trebuie să-i mulțumim lui Dumnezeu pentru un bine, el a dezvăluit și a criticat întrepătrunderea intimă, adânc înrădăcinată a gândirii și dorinței (*Unwiss. Nachschrift*, I, p. 168 și urm.).

Printre contemporanii noștri din secolul XX, care s-au ridicat împotriva acestei raportări trufașe ori pline de umilință la Dumnezeu, trebuie amintit înainte de toți Albert Camus, care a descoperit noul tărâm al unei experiențe a realității complet în raport cu scopurile.

3.9.4. Libertatea ca inutilitate existențială — experiența unității absolute ca fericire stranie : Albert Camus

Camus subliniază faptul că a căuta adevărul nu înseamnă și a căuta ceea ce e dezirabil (Camus, 1959, *Mythos* = *M.*, p. 39). Căutarea sensului absolut nu trebuie să poarte cu sine răspunsul dorinței. Experiența absurdului ne face să conștientizăm faptul că, din obișnuință, am dat „aproape mereu" deoparte căutarea sensului prin răspunsuri de mâna a doua, provenind din rezervorul metafizicii tradiționale (*M.*, pp. 11–16). Totuși, ce anume împinge spiritul în năzuința lui, molipsită de ideologie, spre răspunsuri referitoare la totalitate, care promit posibilitatea de a dispune de lume ? Ipoteza lui Camus : gândirea este pătrunsă „cvasi ***a priori***" de instinctualitatea trupului. „Ne obișnuim cu viața înainte de a obișnui cu gândirea" (*M.*, p. 13). Această inerție a voinței animalice de a trăi ne leagă „mai tare decât orice mizerie a vieții" : „corpul se teme de nimicire". El molipsește gândirea pentru a se amăgi asupra a ceea ce este nimicirea, asupra morții, prin reprezentări

nostalgice sau compensatorii despre toate. Camus mai numeşte această amăgire „protestul cărnii" (*M.*, p. 17). Drama spiritului uman este produsă în mod incoştient de această naturală „nevoie de intimitate", de „nostalgia după unitate", de „nevoia de Absolut" şi acesta este astfel amăgit să depăşească „prăpastia dintre dorinţă şi împlinire" (*M.*, p. 20). Declanşată de experienţa contingentă a şocului, în care relaţia cu lumea se înstrăinează sub forma absurdului, această sinteză rea şi totuşi firească a corpului cu sufletul poate fi anulată.

În *Omul revoltat* (Camus, 1953 = *R.*), Camus a arătat ce se întâmplă istoriceşte atunci când omul se desprinde complet din relaţia tensionată cu divinitatea (care este, în mod tradiţional, tema aşa-numitului argument ontologic al existenţei lui Dumnezeu). Numai prin raportarea la dumnezeire, ca dimensiune a propriului eu, ia naştere în genere conştiinţa propriei finitudini şi relativităţi a omului ; în ea îşi află el măsura şi este apărat de tentaţia de a se afirma ca Dumnezeu faţă de ceilalţi. În acest sens, şi omul care se revoltă rămâne dependent de o reprezentare religioasă, anume a unui Dumnezeu „care nu răsplăteşte şi nu pedepseşte" — deci, a unui Dumnezeu care nu aude (*R.*, p. 27). Dacă omul se emancipează în mod nihilist de această legătură tensionată cu opusul pe care îl reprezintă un Absolut straniu, atunci revolta trece în revoluţie, adică într-o încercare, ce se desprinde de finitudine, de a instaura împărăţia dumnezeiască a păcii şi dreptăţii, chiar şi cu preţul recurgerii la forţă. Ea se exprimă în ideologia exercitării brutale a dominaţiei : „obosit ... să mai lupte împotriva cerului", omul îşi caută liniştea în beţia nemiloasă a puterii; automutilarea se înfăţişează astfel ca aventură a afirmării istorice de sine (v. *Scrisori către un prieten german*, în : Camus, 1961, p. 95 şi urm.). Chiar şi crima politică este explicată prin aceea că făptaşii „nu-şi acceptă destinul de muritori şi doresc pentru toţi nemurirea" (R., p. 201). În ei şi în ceilalţi, ei combat propria lor condiţie de muritor şi reduc la tăcere angoasa în sine printr-o atitudine activă de dominare a morţii.

În opoziţie cu aceştia, Camus susţine perspectiva unei concentrări pătimaşe a atenţiei asupra condiţiei existenţiale : „Nu există un mâine. Prin aceasta este vizată o suspendare radicală a eticului : generalizarea conceptuală a tot ce este individual este zădărnicită. Faptul de a şti că în faţa morţii eşti „în acelaşi timp efemer şi singular" (*M.*, p. 64 şi urm.) sporeşte intensitatea experienţei. Etica ce corespunde acestei noi sinteze între gândire şi corporalitate nu mai apare ca sistem universal de norme ; ea se configurează ca o decizie de a nu include „nici sisteme, nici temeiuri" ca suport al legitimării determinării existenţei. Acest eu îşi măsoară propria-i viaţă şi gândire tocmai prin „insuficienţa" sa (p. 61). Pentru a-şi apăra autenticitatea faţă de exploatarea pe care o reprezintă speranţa, această gândire se concepe ca „sterilă" ; „secretul steril" al acestei existenţe se confirmă ca „perseverenţă într-o strădanie considerată nerodnică" (*M.*, p. 95). „Noblеţea adâncă" a acţiunilor noastre stă, prin urmare, în indiferenţă (*M.*, p. 67).

Numai viaţa aventuroasă şi imprevizibilă dobândeşte aici sens — în ipoteza unei unităţi, pline de tensiune şi împotrivire, între clarviziune şi sfidarea ininteligibilului lumii. Acest sens, atribuit în mod absolut, care i se deschide individului „într-o clipă" — sens ce străbate lumea proiectelor şi interacţiunilor istorice şi care se adevereşte în dragostea de lume şi de viaţă (*R.*, p. 247) — înlătură schema tradiţională de reprezentare a fericirii şi trăiniciei. Cercetarea şi înţelegerea devin aici eveniment într-un mod fulgerător, cum spune Camus în mod repetat (*R.*, p. 230). Pe de-a-ntregul contopit cu o asemenea prezenţă spirituală necondiţionată, omul devine liber, „lăsând în voia lor epoca şi nebunia ei dubioasă".

Camus leagă acest gând, în rezonanţa lui, cu budismul Zen : „În vârful celei mai înalte tensiuni va izbucni elanul unei săgeţi drepte, cu zborul cel mai tăios şi cel mai liber" (*R.*, p. 248).

Această existenţă atestă o unitate reuşită — fenomen neaccidental — care lasă să se vadă neadevărul totalităţii istorice ce îl obligă mereu pe om să se conformeze. Această unitate absolută dintre eu şi lume, dintre eu şi natură nu poate fi redată în concept. Mai degrabă, ea ne îngăduie să înţelegem caracterul provizoriu al oricărui concept şi al oricărei totalităţi ce poate fi prinsă în concept şi astfel stă în puterea libertăţii noastre să accepte ori să respingă datul istoric care este totalitatea.

O asemenea experienţă reuşită — confirmare incontestabilă a vieţii finite — poate să eşueze şi ea. Ea este fragilă şi trecătoare. Imaginea „răgazului în care îşi tragi sufletul" este binevenită aici (Camus, 1961, p. 31). Deznădejdea şi sentimentul duşmăniei pătrund în viaţă. Şi e de-ajuns să ştii de această existenţă cât se poate de întunecată a celuilalt, ca să fii împiedicat „să te bucuri de propria ta viaţă" fără nici o reţinere (p. 41). Aşadar, nimeni nu-i garantează acestei experienţe trăinicia, dar fiecare dovada de iubire, fiecare strădanie de a face dreptate, fiecare tăcere ce acordă iertare ori încurajează este o promisiune pentru această unitate dintre Absolut şi finit.

3.9.5. Sensul dincolo de orice făptuire — cunoaşterea pe care o oferă clipa : Th.W. Adorno

Dimensiunea absolută a existenţei, asupra căreia a meditat Camus în pagini de o mare putere de fascinaţie literară, ni se înfăţişează nu mai puţin limpede în gândirea, incomparabil mai riguroasă conceptual, a lui Th.W. Adorno şi a lui W. Benjamin.

„Dialectica negativă" dovedeşte că obiectivitatea istorică generată de dominaţie este gândită ca o simplă corelaţie funcţională, înstrăinată de subiect, şi că ideea sensului absolut nu trebuie să fie în nici un caz contaminată de realitatea unei existenţe rele. Trebuie să ne amintim de acele gânduri ale lui Adorno care decuplează acţiunea liberă de punctul de vedere al eficienţei — şi chiar de cel a binelui — sub semnul abandonării raţiunii autoconservării. „Delicateţea în relaţiile dintre oameni nu este altceva decât conştiinţa posibilităţii unor relaţii dezinteresate, conştiinţă ce îi mângâie în chip consolator şi pe cei ce rămân prizonierii scopului" (Adorno, 1973, p. 44). În formulări precaute, Adorno vizează o înţelegere a transcendenţei în imanenţă, înţelegere care nu înlătură primejdia şi ameninţarea pierderii şi care se opune, la cei mai sensibili, promisiunilor de certitudine adormitor-consolatoare. „Nicăieri altundeva nu este adevărul atât de fragil ca aici. El poate să degenereze în ipostaza unei născociri fără temei în care gândul îşi imaginează că stăpâneşte ceea ce este de fapt pierdut" (Adorno, 1966, p. 383). Adorno este conştient de pericolul că gândirea condusă de dorinţe ar putea, sub presiunea deznădejdii, să se infiltreze în filosofia Absolutului (*op. cit.*, p. 366). Într-adevăr, nu există nici un gând fără impulsul nevoii ; totuşi nici o nevoie nu garantează pentru adevărul ei (p. 397). Pentru a fi *adevărată*, nevoia cere gândul adevărat ; căci nevoile sunt în ele însele doar un „conglomerat de adevăruri şi falsuri"

(p. 97 şi urm.). Experienţa potrivit căreia „gândul ce nu se autoanulează se varsă în transcendent" (p. 393) şi orice concept converge în cele din urmă spre Absolut (p. 376 ; 284, A) trimite la un sens pe care subiectul empiric şi finit nu îl postulează şi care totuşi nu este nimic fără reflecţia acestuia. Acest „concept al sensului implică *obiectivitate dincolo de orice făptuire* ; ca înfăptuit, acest concept este deja o ficţiune, dublând ... subiectul şi înşelându-l tocmai în ceea ce el, conceptul, pare să-i garanteze. Metafizica tratează despre ceva obiectiv, fără să trebuiască să renunţe la reflecţia subiectivă" (p. 367). Configuraţia temporală a prezentului în care experienţa acestui sens se realizează este *clipa* (p. 299). Doar privită din afară pare ea să fie efemeră ; dimpotrivă, în spaţiul lumii interioare deschise pentru o clipită creşte convingerea că „fiecare fericire este o parte din întreaga fericire" şi că „Nu există lumină aruncată asupra omului şi a lucrurilor în care să nu lucească iarăşi transcendentul" (p. 394).

„Cunoaşterea" dobândită în acest fel este — aşa cum a caracterizat-o H. Schnädelbach (1983), cu referire la platonism — de natură intuitiv-noetică ; ea se iveşte, asemenea unei scântei, din construcţiile conceptuale (constelaţie model) ce rămân mereu condiţionate, dar care lasă totuşi în urma lor acea cunoaştere ; dincolo de limitarea totalităţii determinaţiilor noastre cognitive, ca şi a conştiinţei nefericite şi a închiderii fatale a sistemului, care oglindeşte deznădejdea, dincolo de acestea, nu putem vorbi deloc în chip raţional şi atât mai puţin cu pretenţie de adevăr !

3.9.6. Corectivul extraordinarului şi pretenţia lipsei de intenţie : Walter Benjamin

În formulările sale precaute privitoare la teoria Absolutului, Adorno este puternic influenţat de Benjamin. Benjamin este un gânditor reprezentativ pentru actuala situaţie de criză. El îşi pune întrebarea cum poate fi autorizată o critică ce nu mai este aptă să se dezvolte pe continuitatea unei raţiuni instituţionalizate care orientează relaţia cu lumea. Dezgustat de politizarea calculată, Benjamin îşi declară refuzul faţă de construirea şi asigurarea raţională a poziţiilor de dominaţie : acest refuz derivă în mod categoric din „orientarea metafizică fundamentală" a cercetării sale. Calitatea ei de a mijloci relaţia cu „modul de a privi lucrurile al materialismului dialectic" este caracterizată limitativ de Benjamin drept „tensionată şi problematică"; căci, în esenţă, acesta „nu a putut niciodată să gândească şi să cerceteze altfel decât într-un ... sens teologic". (Benjamin, 1966, *Briefe*, p. 523 şi urm.). Tocmai privirea lui pătrunzătoare, ce scrutează confruntările politice, îl aduce în poziţia celui care face o corectură neproductivă, care năzuieşte mai întâi „să strice jocul". Acela care doreşte să reprezinte un corectiv în raport cu existentul — comparat de Benjamin cu o epavă ce se scufundă — se plasează pe poziţii extreme ajungând să perceapă — abia când e gata să se scufunde — semnalul salvării de care tocmai are nevoie. „Un naufragiat se luptă pe o navă ce se scufundă căţărându-se în vârful catargului ce este deja pe cale să se prăbuşească. Dar el are şansa ca, de acolo de unde se află, să emită semnale

spre a fi salvat" (*Briefe,* p. 532). Însă acest fel de salvare nu este, omeneşte judecând, de aşteptat — şi de aceea, pentru Benjamin, faptul salvării este unul „neobişnuit, care aproape se învecinează cu miracolul şi cu ceea ce nu poate fi conceput" (Benjamin, 1974, vol. VI/1, p. 95).

„Împăcarea" îşi află expresia în *opţiunea pentru lipsa de intenţie* a vieţii. Prin ea, eul se eliberează de fixarea asupra propriei puteri de a trăi, a cărei investire strategică zădărniceşte tocmai mântuirea. Acceptându-se pe sine drept creatură, eul se pune de acord cu intenţia divină (*v.* Benjamin, 1974, vol. I/1, p. 159). Orice autoasigurare strategică stă sub semnul păcatului deoarece ea arată că eul ar dori, în chip primar şi autist, să fie îndatorat, în primul rând, propriei puteri de a exista ; în felul acesta însă, el abandonează dimensiunea originară a spiritului : „Spiritualitatea absolută, concepută a fi în Diavol, este adusă la viaţă prin emanciparea de ceea ce e sfânt". Viaţa de după renunţarea la tentaţiile visului de emancipare se dovedeşte a fi aparentă : „Ceea ce ademeneşte este aparenţa libertăţii în sondarea a ceea ce este interzis ; este aparenţa autonomiei în desprinderea de comunitatea celor pioşi, este aparenţa nemărginirii în abisul pustiu al Răului" (vol. I/1, p. 404).

„Adevărul nu intră niciodată în vreo relaţie şi, cu atât mai puţin, în vreuna intenţională ... Modul propriu de a se comporta ... cel de pătrundere în sine şi de dispariţie" (vol. I/1, p. 216). A te retrage în manifestarea nemijlocită a puterii divine înseamnă să abjuri pactul cu gândirea orientată spre succes şi cu ideologia autoconservării vieţii burgheze. Cine încearcă acest lucru în mod existenţial este aidoma omului fără nume despre care se spune că ar fi „unicul înger al păcii ce este pe măsura Pământului" : „El nu se loveşte de nimic ; se împiedică însă de propriile-i picioare" (*v.* vol. IV, p. 406). Această ruptură de orice orientare către un scop se exprimă în speranţă. Speranţa dobândeşte la Benjamin configuraţia „cea mai paradoxală" în măsura în care ea nu are niciodată vreo valoare reală pentru acela care tocmai o nutreşte, „ci numai pentru aceia pentru care ea este nutrită". Aşadar, speranţa întru mântuire nu trebuie „să se aprindă niciodată în propria fiinţă" : „Numai de dragul celui lipsit de speranţă ne este dată speranţa" (vol. I/1, p. 200 şi urm.).

3.9.7. Aplecarea asupra mitului ca strategie a eliberării de angoasă : Hans Blumenberg

Prezenţa spirituală a lui Dumnezeu se confirmă în mod individual prin depăşirea existenţială a acţiunii raţionale orientate spre scop. Această teză concurează totuşi cu alte teorii ce întreprind de asemenea o critică a gândirii izvorâte din dorinţă şi a raţionalităţii ideologizante îndreptate spre scop, teorii care caută totuşi să ocolească în mod strict soluţia oferită de filosofia religiei. Două poziţii extreme sunt marcate prin numele lui Blumenberg (1978) şi Habermas (1981).

În filosofia sa păgână a autoafirmării, Blumenberg pledează pentru o radicală „despărţire de principial" [*Abschied vom Prinzipiellen*] (o formulare datorată lui Odo Marquards).

Pentru a putea urmări critica raţiunii întreprinsă de Blumenberg trebuie să se înţeleagă conceptul său de dogmă. În mit, puterea divină era scindată în fragmente, astfel încât se creau pentru om spaţii de mişcare ale propriei sale afirmări. Dimpotrivă, monoteismul îi apare lui Blumenberg ca o fixare riscantă şi periculoasă pe o singură putere ce îl copleşeşte pe om cu pretenţiile ei. În dogmatismul monoteist se reflectă convingerea că „totul este pur şi simplu dependent" (p. 259) de un adevăr precis determinat. Sancţiunile ce provoacă teamă şi, respectiv, ritualurile de autopurificare apar drept inevitabile, ca pavăză a unui adevăr care, prin rigiditatea lui, provoacă tocmai nesupunerea.

Conceptul de raţiune la Blumenberg se conturează sub impresia distanţării de absolut a mitului şi a respingerii provocate de puterea de asimilare, respectiv de violentare, a dogmei monoteiste. Raţiunea finită nu este stăpână pe ea însăşi. În aşteptarea contingenţei absolute a istoriei, ea trezeşte trebuinţe „pe care nu le poate satisface în exercitarea ei curentă". Aceasta înseamnă că neîncrederea faţă de gestul luminist de înfrângere-o-dată-pentru-totdeauna a iraţionalului este justificată — şi, nu în cele din urmă, faţă de tendinţele regresive ce se produc mereu în istorie (p. 61). Deci mitul trebuie prelucrat şi trebuie de asemenea să se recurgă la el pentru învingerea unor tendinţe latente, purtătoare de angoasă; şi aceasta, în aşa fel încât — în perioada post-mitică — unicitatea şi irepetabilitatea trecutului să nu fie trecută cu vederea ! *Nevoia de a semnifica*ţ*ie* sau, mai exact spus, nevoia de orientare marcată în experienţa istoriei trebuie în cele din urmă să fie satisfăcută (p. 108), chiar dacă raţiunea renunţă, în această privinţă, la orice pretenţie de adevăr (p. 165). Lucrul principal este aici că problema se rezolvă definitiv atunci când atât întâmplarea cât şi bunul plac sunt refuzate.

Raţiunea orientată spre autoconservare, înţeleasă drept categorie fundamentală, trebuie — după Blumenberg — să-şi aducă mereu aminte de natura ei fragmentară şi totodată să se elibereze de influenţa teoriilor totalitare postmitice (p. 104 şi urm.). În aceste teorii nu domină nimic altceva decât dorinţa infantilă de întoarcere în lumea originară a iresponsabilităţii arhaice (p. 15). Blumenberg este conştient de faptul că tendinţa imanentă oricărei teorii este orientată spre principiul unităţii. Raţiunea trebuie să se opună categoric acestui „absolutism al identităţii" (p. 450), dar nu astfel încât înclinaţia ei naturală de a pune întrebări să se extindă nelimitat (*v.* p. 204, 258). Mai degrabă raţiunea finită ştie că viaţa omenească este dependentă de o „economie a neîntemeiatului" ; tensiunea dintre viaţă şi gândire este de nedepăşit. Această raţiune consideră, aşadar, că este raţional „să nu fii raţional în mod consecvent" şi să te resemnezi cu existenţa „unei spărturi ce dă de gândit în umbrela raţionalităţii" (p. 180 şi urm.). Raţiunea rămâne — în viziunea lui Blumenberg — înstrăinată de sine, în măsura în care nu se poate dezlega de sarcina de a funcţiona mereu ca mijloc *provizoriu* al eliberării de angoasă şi al autoconservării. Deoarece promisiunea potrivit căreia adevărul îl face liber pe om s-a arătat a fi, în vâltoarea vieţii, atât de predispusă la ideologizare, Blumenberg se solidarizează, de dragul toleranţei, cu poziţia lui Lessing, care vede în faptul că nu deţine adevărul cea mai mare apropiere de eliberarea omului (p. 256) ; atâta doar că la Blumenberg nu este vorba de un tată ceresc, la a cărui apreciere să fie lăsat acest adevăr. Întrucât, pentru el, răspunsul la întrebarea retorică „dacă merită să căutăm adevărul, ţinând seamă de focul pe care-l poate aprinde" (p. 351) este de la sine înţeles, gânditorul stilizează această căutare, ca o acţiune care face viaţa mai suportabilă.

3.9.8. Abordarea lingvistică a sacrului : Jürgen Habermas

În a sa „*Teorie a acțiunii comunicative*" (1981, vol. I și II), Habermas formulează exact poziția extremă opusă : ***abordarea lingvistică*** a sacrului ; rațiunea trebuie să integreze „performanța" religiei în propria ei realizare dinamică.

Comparând societățile moderne și cultura lor, caracterizată prin scientizare, cu formele de viață premoderne, Habermas se întreabă dacă nu cumva am face bine „să ne amintim de pierderile pe care le-a impus înaintarea noastră spre modernitate" (vol. I, p. 101). În aceeași înaintare concentrăm tot mai mult asupra structurilor formale, eliminând conținuturile. În relația sentimentală pe care o avem cu pierderea unei teorii substanțiale a experienței, suntem cel puțin capabili să avem amintiri. De aceea nu este fără sens căutarea unui „echivalent pentru ceea ce s-a înțeles odată prin ideea unei vieți bune" (vol. I, p. 112). După Habermas, teoria trebuie însă să renunțe a mai căuta răspunsuri prin „recurs la conceptualitatea imaginilor substanțial raționale despre lume"; teoriei „îi rămâne ca sarcină doar critica denaturărilor" formelor de viață.

În ceea ce privește „patologia societății moderne", Habermas aderă pe deplin la programul potrivit căruia unitatea rațiunii trebuie să fie din nou câștigată, firește nu în modalitatea teoriei (deoarece acesta confundă „unitatea" cu totalitatea concepțiilor despre lume), ci „într-o practică comunicativă cotidiană, nedeformată" (vol. II, p. 586). În această practică, el ar dori „să aducă din nou împreună, fără constrângere, acele momente" care au prefigurat în mod tradițional — în aparență ***difuz și iluzoriu*** — unitatea metafizică și religioasă" (vol. I, p. 9 sau vol. II, p. 533). Posibilitatea soluționării argumentative a pretențiilor de validitate — așadar raționalitatea procedurală — trebuie să asigure unitatea rațiunii, cândva formulată religios, după ce aparent „toate conceptele substanțiale ale rațiunii au fost dizolvate în mod critic" (vol. I, p. 340). Aceasta presupune că orice acțiune simbolică prelingvistică — bunăoară în cult — este înlăturată ca un anacronism (*v.* vol. II, p. 285). Autoritatea sacrului urmează a fi înlocuită succesiv cu „autoritatea unui consens, socotit ca întemeiat în împrejurările respective" (vol. II, p. 118). Așa-numita abordare lingvistică [*Versprachlichung*] reprezintă o aproximativă „fluidizare comunicativă a consensului religios fundamental" (vol. II, p. 126 : *v.* vol. II, p. 140). Privitor la aceasta, Habermas pornește de la presupunerea că „prin abordarea lingvistică a consensului normativ fundamental/asigurat în mod ritual" nu se pierde nimic, nu se plătește nici un preț semnificativ : „... forța izgonită a sacrului va fi, în același timp, sublimată și adusă în cotidian drept forță care *leagă* pretențiile de validitate ce sunt criticabile" (vol. II, p. 119).

O teorie de al cărei program ține desprinderea de „fundamentul unei religii a mântuirii" (vol. I, p. 331), nu se poate bizui pe ***lipsa de intenționalitate*** a unui consens ce se instaurează mai întâi prelingvistic fiind, în acest sens, un consens ce nu se câștigă, ci este dăruit (*v.* vol. II, p. 8 și urm.). În cele din urmă, Habermas consideră insuportabilă o imagine a lui Dumnezeu a cărei realitate se închide în fața unei integrări funcțional-demonstrabile în praxis-ul comunicativ. În sensul cel mai larg, pentru Habermas toate trebuie să aibă un scop sau o funcție. Convingerile fundamentale unificatoare, care „sunt sancționate cultural și nu necesită nici un argument", sunt pentru el doar substanțialitate irațională depășită; astăzi ea este „volatilizată" (vol. II, p. 519). Ele rămân „fenomene de sustragere", ce sunt

compensate în ideologii. Un lucru hotărât este pentru el că acele conţinuturi nefuncţionale ale vieţii omeneşti „au format, în interpretări religioase şi metafizice, o unitate ce este în mod sigur *doar iluzorie*" (vol. II, p. 487 ; sublinierea mea).

Habermas nu discută chestiunea dacă, eventual, convingerile cu atributul certitudinii favorizează o viaţă bună ; pe el îl sperie faptul că aici pătrund în acţiunea bazată pe comunicare puncte de vedere şi tradiţii *„a tergo"** care nu sunt mijlocite intenţional şi care nu pot fi examinate din punctul de vedere al pretenţiilor lor de valabilitate. De aceea el pledează pentru „corectarea *sărăcirii culturaliste a conceptului de lume a vieţii omeneşti*" (*ibid.*).

Faţă de acestea, să ne amintim următoarele : lumea vieţii [*Lebenswelt*], ca fundal absolut al oricăror interpretări ale situaţiilor concrete, a căror calitate de a fi absolute este absolută numai în raport cu consensul nostru realizat în împrejurările respective, se sustrage unei *griji* ce ar dori să cerceteze şi să asigure „imperativele conservării" lumii în întregul ei. Faptul că substanţa istoriei vieţii individuale şi a formei de viaţă particulare nu se justifică prin puncte de vedere universaliste (vol. II, p. 168) formează tocmai forţa lor : Când hotărâm dacă este potrivit să punem o situaţie de viaţă sub constrângerea justificării prin puncte de vedere universaliste, atunci depindem de un criteriu al adevărului care este absolut faţă de postulatul universalizării însuşi.

3.9.9. **Prezentul absolut — sfârşitul istoriei în istoria care continuă**

În trăirea originar-naturală şi smerită a faptului de a fi pur şi simplu dependent de o putere metafizică ce hotărăşte totul, eul oscila între *spaima* arhaică şi *promisiunea* ocrotirii. Creştinismul a dat curs unei orientări existenţiale ce biruie o astfel de vrajă : puterea nesfârşită a lui Dumnezeu se angajează, potrivit creştinismului, în procesul de întrupare infinit şi situează eul într-un regim de majorat, în care, firește, rămâne mereu expus riscurilor. Drumul istoric al libertăţii nu mai stă sub presiunea mitică a puterii divinităţii ; totuşi, înainte ca eul să se asigure, se poate întâmpla ca un sens absolut al existenţei sale să se piardă în întregime...

Murind, El însuşi cu adevărat, Dumnezeu „desăvârşeşte" istoria, chiar dacă aceasta, văzută empiric, merge mai departe. De aceea este iluzoriu pentru om să conjure, în scopuri de orientare, viziuni ale începutului sau ale sfârşitului istoriei. Prin această respingere a teleologiei — oricum ar fi travestită, în chip marxist-ateist ori creştin-visător — viitorul istoriei este radical deideologizat. Intenţia de a planifica istoria se dezvăluie ca iluzorie, ca fascinată indiscutabil de violenţă. Se presupune aici că în construcţiile teleologice ale sensului nu se mai abuzează de Dumnezeu ca simbol al propriilor fantezii privind realizarea dorinţelor, chiar dacă aceasta ar trebui să corespundă unei tendinţe firești a fugi de finitudine. Din punct de vedere existenţial este afirmată o plinătate de sens a vieţii lipsită de

* În ital. : pe dos. (*n.tr.*)

neliniști și de scopuri, care se deschide numai sieși în chip individual ; o plinătate care nu mai este legată de acea reprezentare moștenită potrivit căreia merită să fie numite „pline de sens" doar acele experiențe (pozitive sau negative) ale căror substraturi pot fi pătrunse cu rațiunea mea și acceptate din voia lui Dumnezeu.

În acest orizont de convingeri urmează ca relația dintre absolut și contingent să fie din nou determinată, în mod postmetafizic, și în consecință să fie respins orice utilitarism metafizic. Prin aceasta și părțile întunecate, catastrofale ale istoriei ajung să fie mai direct perceptibile decât în tradiție. Sunt respinse raționalizările ce caută să facă inofensivă teama, care daau sens faptelor, pe cât se poate, unul afirmativ (anume „voința lui Dumnezeu"), chiar dacă acest lucru nu poate fi anticipat. Filosofia istoriei este astfel absolvită de sarcina de a oferi o justificare speculativă procesului de clarificare a speciei cu privire la sine. Dacă omul acceptă și înțelege că propriile sale eșecuri, determinate de finitudinea sa, îi sunt iertate în chip absolut, atunci el poate lăsa în urma lui speculația unei teodicei revendicative și ordonatoare. Toate constructele totalității, cu ajutorul cărora ne facem inteligibile procesele printr-o interpretare provizorie sunt în esență transferate către acea divină transcendență-în-libertate, care, în calitate de temei al istoriei, se sustrage totuși oricărei determinări. Unii filosofi (v. Derrida, 1972 și 1976) caută să se conformeze acestei prezențe a celui-ce-se-sustrage [*Sich-Entziehende*] lăsându-și gândurile să planeze în jurul metaforei „urmei".

Nu este cazul să prezentăm aici diversitatea căilor prin care omul caută să se sustragă provocării a unei existențe lipsite de adăpost. Dorind cu orice preț confortul protecției și al supunerii față de autoritate, el se dă înapoi îngrozit în fața nesiguranței și a riscului și se lasă ispitit de dulcea otravă a unei așteptate puneri sub tutelă.

Eul justificat în mod absolut este îndrăzneața *existență-excepție*. El relativizează legăturile cu viziunile generale și cu viziunile unei „anumite" generalități. Așa cum, figurat vorbind, i se întâmplă omului pe vârfurile munților, unde perspectiva devine tot mai măreață însă aerul este tot mai rarefiat și, prin aceasta, tot mai periculos pentru cel ce nu locuiește „în mod normal" la o asemenea înălțime, tot așa acest fel de a fi afectat dezleagă eul din normalitatea vieții și îi oferă conștiința unei identități în aerul rarefiat al suveranității lui Dumnezeu ; o identiate ce nu se lasă înșelată de nici un „concept corect" al vieții, ci interpretează pentru sine și pentru alții libertatea drept reflex al acelui „joc al iubirii lui Dumnezeu cu sine" (Hegel) înțeles cândva ca interior trinității. Această identitate nu este asigurată odată pentru totdeauna. Iar siguranța aceasta poate să fie ruinată de excesele suferinței. Totuși nu există nici o libertate fără contestare ; ca își descoperă demnitatea abia în conștiința primejdiei.

Această constelație a unui prezent al Absolutului, descrisă aici, poate fi abordată *fenomenologic*, amintindu-ne de acele clipe ce devin dintr-o dată, cu o incontestabilă evidență, miezul propriei existențe, din care se structurează trecutul și viitorul vieții individuale. Ele sunt evenimente ce țin de o certitudine a Ființei și a Adevărului ce își este sieși pe deplin suficientă (Platon a tematizat-o în renumita sa *Scrisoare a 7-a*). Experiența afectării absolute deschide eului certitudinea absolută, care îi pătrunde nu numai simțirea și voința, ci și gândirea, certitudinea că această orientare determinată (dar nu eternă !) a vieții este, într-un sens vădit, adevărul.

Mai întâi se produce în mod firesc asocierea unei plinătăţi de sens (a unei realităţi absolute) căreia nu îi lipseşte nimic şi care nu are nevoie de explicaţie ; clarificările vin după aceea, dacă aşteptările presante, născute din nevoia de salvare a timpului, sunt abandonate, cu îndrăzneală, incertitudinii ;

»... avem de-a face nu cu reprezentarea şi convingerea, ci cu această prezenţă şi cu această certitudinea nemijlocită a divinului ; căci certitudinea nemijlocită a prezentului este forma şi modul lipsit de limită în care «este» apare pentru conştiinţa naturală. Acest Este nimiceşte orice urmă a mijlocirii ; e ultimul pisc, ultimul punct de lumină ce ne mai este dat. Acestu Este îi lipseşte orice mijlocire prin sentimente, reprezentare, temeiuri, şi numai în cunoaşterea filosofică prin concept, în elementul generalităţii, se reîntoarce el" (Hegel, 1966, II, p. 275).

Sensul acestui „Este" se desfăşoară în generalitatea cunoaşterii absolute ; această cunoaştere trebuie să se confirme într-o acţiune corspunzătoare, ca încredere într-un inaccesibil temei al istoriei şi ca adevărat respect faţă de demnitatea infinită a celuilalt care nu este neidentic, deci înăuntrul unei comunicări în care nu se primeşte nimic.

Note

[1] Despre stadiul cercetării filosofiei religiei a lui Hegel relatează W. Jaeschke, 1983. Calea de acces spre filosofia lui Hegel încercată aici a trebuit să se mărginească la ideea indicată. Pentru un studiu temeinic, ce vrea să urmărească această idee, trimitem la comentariile lui E. Heitel (1968), B. Liebruchs, J. Simon (1978, 1982) şi M. Theunissen (1970, 1978). Aceşti autori ecidenţiază cu toţii interesul pentru filosofia hegeliană a religiei ; în măsura în care ei argumentează, situându-se independent şi critic faţă de Hegel — ştiindu-se „înrudiţi", dar nu identici cu el —, interpretările lor se deosebesc deosebit de agravant în cadrul problematicii menţionate.

[2] Filosoful catolic R. Spaemann (*v.* 1972) obişnuieşte şi el să sublinieze insistent faptul că conceptul de sens stă de-a curmezişul procesului modern de raţionalizare şi al imanentei sale dinamici a trebuinţei. El preia îndemnuri de-ale lui Kierkegaard în polemica sa împotriva unui creştinism cultural, care dezvoltă în permanenţă noi strategii pentru a fi prezent cu succes pe piaţa ofertelor de sensuri [*Sinnangebote*] şi pentru a face creştinismul adaptabil pentru oricine. Totuşi Spaemann nu este consecvent : în mod evident, el vrea să-şi restrângă critica funcţionalismului la istorie, societate, cultură, în vreme ce, până la urmă, în chip tradiţional, întemeiază ostentativ credinţa însăşi pe temelia unui „funcţionalism absolut", astfel că, în perspectivă futurist-escatologică, „totul stă într-un context-al-lipsei-de-intenţie, avându-şi în asta esenţa sa." (1979, p. 268 ; *v.* şi 1957/58, p. 311). Această aderenţă la economia teolog c-istorică a mântuirii se ciocneşte cu judecata potrivit căreia fiecare formă a argumentului teleologic dispare în experienţa prezenţei spirituale a „sensului" (şi în anularea de către aceasta a problemei teodiceei !) (v. 1981, p. 269 şi urm.).

Bibliografie citată

1. *Despre procesul filosofico-teologic la americani în viziunea lui A.N. Whitehead.*

HARTSHORNE, CH., 1974: *The Divine Relativity. A Social Conception of God.* New Haven (ed. I 1948).
— 1971: *Reality as Social Process.* Studies in Metaphysics and Religion. New York.
COBB JR., J.B./GRIFFIN, D.R., 1979: *Prozeß-Theologie.* Eine einführende Darstellung. Göttingen.
WELKER, M., 1981: *Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead.* Neukirchen-Vluyn.

2. *Despre analiza lingvistică a filosofiei religiei*

BEJERHOLM, L./HORNIG, G., 1966: *Wort und Handlung. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie*. Gütersloh.
HOFMEISTER, H., 1978: *Wahrheit und Glaube, Interpretation und Kritik der sprachanalytischen Theorie der Religion*. Viena/München.
MACQUARRIE, J., 1974: *Gott-Rede. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie*. Würzburg.
DE PATER, W., 1974: *Reden von Gott. Reflexionen zur analytischen Pilosophie religiöser Sprache*. Bonn.
RAMSAY, I., 1957: *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*. Londra.

3. *Lucrări generale de filosofie a religiei*

FLEW, A./MACINTYRE, A., (ed.) 1955: *New Essays in Philosophical Theology*. Londra.
HICK, J., 1966: *Faith and Knowledge. A modern Introduction to the Problem of Religious Knowledge*, ed. a 2-a. Ithaca/Londra.
— 1971: *Arguments for the Existence of God*. Londra.
— 1973: *Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs. New York, ed. a 2-a. Prentice Hall.
MACKIE, J. L., 1985: *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*. Stuttgart.
PLANTINGA, A., 1967: *God and other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca/Londra (ed. a 4-a, 1975).
SWINBURNE, R., 1977: *The Coherence of Theism*. Oxford.
— 1979: *The Existence of God*. Oxford.

4. *Literatură germană actuală*

ADRIAANSE, H.J., 1990: *Der ontologische Gottesbeweis und die Suche nach dem Irrationalen*, în *L'Argomento Ontologico*. Archivio di Filosofia, 1990, N. 1–3.
ALBERT, K., 1982: *Vom Kult zum Logos. Studien zur Philosophie der Religion*. Hamburg.
BOCHENSKI, J.M., 1968: *Logik der Religion*. Köln (Paderborn ş.a., 1981).
CRAMER, W., 1967: *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*. Frankfurt/M.
— 1976: *Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff*. Frankfurt/M.
EBELING, H., 1983: *Der abwesende Gott am Ende der Moderne in Ders. Rüstung und Selbsterhaltung*. Paderborn ş.a. 43–50.
EICHER, P., (ed.) 1979: *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*. München.
GATZEMEIER, M., 1974/1975: *Theologische als Wissenschaft ?* Vol. 2, Stuttgart/Bad Cannstatt.
GEYER, C.-F., 1990: *Religion und Diskurs.Die Hellenisierung des Christentums aus der Perspektive der Religionsphilosophie*. Wiesbaden.
GRABNER-HAIDER, A., 1973: *Semiotik und Theologie. Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie*. München.
HALDER, A./KIENZLER, K./MÖLLER, J., (ed.) 1983: *Sein und Schein der Religion*. Düsseldorf.
HEIDEGGER, M., 1969: *Phänomenologie und Theologie*, în „Archives de Philosophie", **32**, 356–395; *Einige Hinweise auf Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über „Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie"*, 396–415.
HEINRICH, K., 1964: *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*. Frankfurt/M.
HEINTEL, E., 1968: *Die beiden Labyrinthe der Philosophie. Systemtheoretische Betrachtungen zur Fundamentalphilosophie des abendländischen Denkens*. Viena/München.
HENRICH, D., 1960: *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen.
HUBBELING, H.G., 1981: *Einführung in die Religionsphilosophie*. UTB 1152. Göttingen.
JAEGER, W., 1953: *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart.
JASPERS, K., 1948: *Der philosophische Glaube*. München.

JONAS, H., 1963: *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, in *idem* „Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen". Göttingen, pp. 44–72.

KAMBARTEL, F., 1971: *Theo-logisches*, in Zeitschr. F. Evangel. *Ethik*, **15**, pp. 32–35.

KOCH, T., 1975: *Religion und die Erfahrung von Sinn in Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Role der Religion*. Darmstadt/Neuwied.

KOCH, T./KODALLE, K.-M./SCHWEPPENHÄUSER, H., 1973: *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Th. W. Adorno*. Stuttgart.

KOLAKOWSKI, L., 1982: *Falls es keinen Gott gibt*. München.

KREMER, K. ,1969: *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik*. Stuttgart.

KRINGS, H., 1970: *Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken*, in „Phil. Jb.", 77, 225–237.

LÖWITH, K., 1967: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*. Göttingen.

LUHMANN, N., 1977: *Funktion der Religion*. Frankfurt/M.

MUCK, O., 1983: *Philosophische Gotteslehre. Leitfaden Theologie*, vol. 7. Düsseldorf.

OELMÜLLER, W., ş.a. (ed.) 1979: *Diskurs: Religion* („Philos. Arbeitsbücher", 3, UTB 895). Paderborn.

OELMÜLLER, W., (ed.) 1990: *Theodizee — Gott vor Gericht?* München.

OTTO, R., 1936 : *Das Heilige. über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München.

PIEPMEIER, R., 1983: *Vernunftbegriff - Religionsbegriff - Gesselschaftsbegriff. Zu einer neuzeitlichen Konstellation*, in GLADIGOW, B./KIPPENBERG, H.G. (ed.) : *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München.

ROHLS, J., 1987: *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Beweis und seine Kritiker*. Gütersloh.

SCHAEFFLER, R., 1983: *Religionsphilosophie*. Freiburg.

SCHOLZ, H., 1922: *Religionsphilosophie*. Berlin.

SCHULZ, W., 1978: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, ed. a 6-a, Pfullingen.

SIMON, J., 1980: Zum wissenschaftlich-philosophischen Ort der Theologie, in „Zeitschr. f. Theologie u. Kirche", 77, pp. 435–452.

SIMONS, E., 1966: *Philosophie der Offenbarung*. Stuttgart.

STRUVE, W., 1969: *Philosophie und Transzendenz*. Freiburg.

TEICHER, W., 1984: *Mensch und Gott in der Entfremdung oder die Krise der Subjektivität*. Freiburg.

TIMM, H., 1983: *Zwischenfälle. Die religiöse Grundierung des All-Tags*. Gütersloh.

WEISSMAHR, B., 1983: *Philosophische Gotteslehre* (*Grundkurs Philosophie*, vol. 5). Stuttgart.

WUCHTERL, K., 1982: *Philosophie und Religion. Zur Aktualität der Religionsphilosophie*. Berna/Stuttgart.

— 1989: *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft. Grundzüge einer paradigmenbezogenen Religionsphilosophie*. Berna/Stuttgart.

Heinz Paetzold

3.10. Omul

3.10.0. Introducere

Fără îndoială că întrebarea cu privire la noi înşine i-a interesat dintotdeauna în mod deosebit pe oameni. Mărturiile pentru aceasta se întind cel puţin până în timpurile arhaice: în mituri, arte, religii şi ştiinţe, precum şi în riturile, cultele, obiceiurile şi datinile corelate cu ele, este vorba, în mod direct sau indirect, despre locul omului, atât faţă de natură şi lume în totalitatea ei, cât şi faţă de semeni.

3.10.1. Antropologie pre-filosofică

În cazul acesta vorbim despre o antropologie pre-filosofică. O astfel de „antropologie implicită" (Landmann, 1969, p. 11) se conturează, dacă ne gândim la două teme mari.

Concepţiile totemiste şi animiste, pe care le găsim în multe culturi arhaice, pleacă de la ***adânca înrudire a omului cu natura***. Omul înţelege natura şi regnul vieţuitoarelor *„ex analogia hominis"* (Landmann, 1969, p. 14). Această viziune este influentă şi în spusele unui profet indian, enunţat aproximativ la sfârşitul secolului al XIX-lea. Smohalla — aşa se numeşte indianul din tribul Umatella — a refuzat să muncească pământul: „Este un păcat să răneşti sau să tai, să sfâşii sau să ari, prin munca câmpului, pe mama noastră, a tuturor." Şi el a mai adăugat:

„Voi vreţi ca eu să muncesc pământul ? Să iau un cuţit şi să-l înfig în pieptul mamei mele ? Atunci când eu voi muri, însă, ea nu mă va mai lua la pieptul ei. Voi vreţi ca eu să sap pământul şi să ridic pietrele ? Să-i rup carnea şi să-i dezvelesc oasele ? Dar atunci eu nu mă voi mai putea întoarce în

3.10. Omul

3.10.0. Introducere
3.10.1. Antropologie pre-filosofică
3.10.2 Schiţă a antropologiei filosofice de-a lungul istoriei
3.10.2.1. Aspecte ale teoriei despre om în antichitatea greacă
3.10.2.2. Antropologia în pragul epocii moderne: G. Pico della Mirandola şi demnitatea omului
3.10.2.3. Ideea kantiană a unei antropologii din perspectivă pragmatică
3.10.2.4. Limbajul drept cheie a înţelegerii omului în antropologia lui Herder
3.10.3. Antropologia filosofică în secolul XX
3.10.3.1. Antropologia filosofică — fundament al filosofiei
3.10.3.2. Antropologia filosofică ca teorie ştiinţific fundamentată despre om
3.10.3.3. Antropologia filosofică şi ruptura cu tradiţia
3.10.3.4. Antropologia filosofică — moştenitoare a filosofiei transcendentale ?
3.10.4. Liniile generale ale unei teorii a omului de orientare transcendental-critică
3.10.4.1. Omul ca „animal symbolicum" în filosofia culturii a lui Ernst Cassirer
3.10.4.2. Punctul de vedere al unei filosofii transcendentale transformate ca bază a antropologiei filosofice

pânrecele ei şi să mă nasc din nou. Voi vreţi să cosesc iarba şi buruienile, să le vând şi să mă îmbogăţesc, aşa cum o fac albii ? Dar cum aş putea îndrăzni să tai şuviţele mamei mele ?" (Eliade, 1961, p. 220)

Din această proiecţie a umanului asupra mediului său natural s-a detaşat cu timpul, deja de timpuriu, o atitudine opusă, potrivit căreia înţelegerea felului de a fi specific omului presupune învingerea unui antropomorfism naiv. Omul se înţelege pe sine doar atunci când ia în consideraţie poziţia sa aparte faţă de lumea naturală şi faţă de divinitate. Să ne gândim bunăoară la Xenofan din Elea, care a reproşat lumii homerice a zeilor că ar fi o simplă transpunere a reprezentărilor omeneşti asupra zeilor.

O a doua temă care străbate antropologia pre-filosofică, se referă la întrebarea: când putem vorbi de *omenesc* cu privire la oameni ? Noi, care folosim noţiunea de umanitate în mod firesc, nu ne gândim că a fost nevoie de o îndelungată dezvoltare morală pentru a o înţelege. În tradiţia (europeană) greacă, sofiştii au fost cei dintâi care nu-i judecau pe străini ca fiind doar barbari. Apoi ideea umanităţii a apărut în stoicism şi în tradiţia evreiască. În final, această opţiune, trecând pe de-o parte prin umanismul roman al lui Cicero şi Marc Aureliu, şi prin umanismul creştin, pe de-altă parte, a devenit un bun general al civilizaţiei europene. Bineînţeles că ştim şi de cât efort şi de câtă osteneală a fost nevoie pentru a conserva ideea umanităţii de orbirile ideologice şi religioase ce se extindeau neîncetat.

3.10.2. Schiţă a antropologiei filosofice de-a lungul istoriei

De antropologie filosofică vorbim doar atunci când interogaţia privitoare la om va fi formulată şi va primi un răspuns în contextul problemelor filosofice fundamentale. În cele ce urmează, este vorba despre o schiţă a antropologiei filosofice, şi anume, atât din punct de vedere istoric, cât şi sistematic. Vor fi clarificate structura şi sarcina unei antropologii filosofice cu referire la unele puncte nodale ale istoriei.

3.10.2.1. Aspecte ale teoriei despre om în antichitatea greacă

Filosofia antică greacă a primit o orientare antropologică prin sofişti (Landmann ş.a., 1962, p. 29; Landmann, 1969, p. 30). Antropologia sofiştilor pleacă de la ideea potrivit căreia culturile variate ale oamenilor, cuprinse în datini şi obiceiuri, stau una lângă alta cu drepturi egale. Deoarece datinile, cutumele şi obiceiurile nu sunt date de la natură, ci sunt opera oamenilor, nu se poate acorda o poziţie privilegiată uneia din culturile existente. Distincţia, introdusă de sofişti, dintre *phýsis*, adică dintre ceea ce există de la natură, şi *nómos*, deci ceea ce ia fiinţă prin *voinţa* omenească precum şi aplicarea acesteia la problematica culturii, are o semnificaţie critică, şi anume de a vedea culturile nu ca opere ale naturii, ci de a le înţelege ca fiind problematizabile.

Dar, în acelaşi timp, trebuie să ţinem cont de faptul că învăţătura sofistă asupra cunoaşterii merge mână în mână cu negarea metafizicii anterioare. Dacă vechii filosofi ai naturii din Ionia, pitagoreicii, dar şi eleaţii precum şi filosofii mai recenţi ai naturii au făcut

deosebirea dintre ceea ce i se oferă percepției — *aparența*— și *esență,* care poate fi pătrunsă doar de gândirea pură, învățătura sofistă asupra cunoașterii va afirma că lumea este doar ceea ce am produs noi, ca oameni, prin acțiune, și că doar pe aceasta o putem percepe datorită înzestrării simțurilor noastre. Învățătura sofistă este deci fenomenalism antropologic (Landmann ș.a., 1962, p. 35).

Renumita propoziție a sofistului Protagoras, după care „omul" ar fi „măsura tuturor lucrurilor", „a celor ce există, că sunt, a celor ce nu există, că nu sunt" (Platon, *Theaitetos*, 152 *a* și urm.; Diogenes Laertius, IX, p. 51), această propoziție *homo-mensura* implică deci, în primul rând, respingerea metafizicii. Nu trebuie să căutăm o lume în spatele lumii oamenilor. Propoziția are însă și un sens pragmatic: toate cunoștințele au doar un singur sens pentru omul care acționează. Prin om, Protagoras înțelege nu doar specia umană, deci esența tuturor oamenilor, ci și omul ca individ. Între timp a devenit plauzibil că propoziția conține și o a treia nuanță de sens. Protagoras este de părere, deci, că în primul rând nu individul este măsura tuturor lucrurilor, și nici omul abstract ce reprezintă omenescul, ci omul care trăiește într-o lume concretă. Această lume este purtată de un *nómos*, care se articulează într-o opinie publică deja constituită. Omul a fost dintotdeauna impregnat de ea. Dacă acordăm atenție acestui aspect, atunci se explică și interesul sofisticii față de retorică, o învățătură a argumentației și a disputei schițată *ad hominem*, care permite omului să formuleze și să-și impună interesele sale în mod eficient (*v.* Classen, 1976; Podlewski, 1982, p. 32 și urm.).

Dacă dorim să oferim o schiță sumară a antropologiei sofiste, trebuie să mai amintim și un alt aspect. Un mit al lui Protagoras a fost transmis într-o redare platonică (Platon, *Protagoras*, p. 320 și urm.). Foarte simplificat, acesta spune: În comparație cu animalele, omul se confruntă dezavantaje naturale specifice. El nu posedă o protecție naturală față de pericolul suprimării de către celelalte ființe și nici nu este suficient de bine apărat, în mod natural, de căldură și de frig. Nici hrana nu i-a fost oferită de-a gata de către natură. Omul trebuie să învingă toate aceste dezavantaje naturale prin amenajări culturale. În mitul lui Protagoras, zeii înșiși sunt cei care salvează oamenii, dăruindu-le bunuri culturale — limbaj, religie, tehnici civilizatoare, orașe ș.a.m.d Potrivit unui alt antropolog sofist, pe nume Diogene din Apollonia, oamenii se disting deja prin ființa lor naturală. Alcătuirea și organele corpului omenesc se raportează unele la altele potrivit unui scop. Poziția verticală, care face posibilă dezvoltarea creierului, particularitățile mâinilor, care-l abilitează pentru efectuarea unor activități instrumentale, precum și adecvarea limbii pentru vorbire, conlucrează la om în așa fel încât fac posibilă evoluția culturală superioară. Chiar și natura exterioară vine în întâmpinarea dezvoltării omului. Evenimentele din natură, cu schimbarea ritmică a zilelor și nopților, a anotimpurilor, contribuie la orientarea în timp necesară omului și-l ajută să se orienteze în lume (*v.* Landmann ș.a., 1962, pp. 53–64).

Dacă luăm în considerare structurile unei antropologii sofiste, de care am vorbit mai sus, putem spune că această antropologie pornește, în primul rând, de la lumea concretă a omului. În afară de aceasta, ea conține un accent de critică a metafizicii în structurarea metodică a unei teorii a cunoașterii. În al treilea rând, ea încearcă să explice capacitățile și pozițiile de monopol caracteristice ale omului. În al patrulea rând, ea conține o componentă de teorie a culturii, mai precis o teză privind originea culturii.

Dacă vrem să obţinem o vedere de ansamblu orientativă asupra istoriei antropologiei filosofice, este recomandabil să ne amintim de constatările făcute la început. Am argumentat că putem vorbi de o antropologie filosofică doar dacă privirea asupra omului rămâne legată de dezvoltarea problemelor filosofice fundamentale. Acum însă trebuie să recunoaştem, totodată, că viziunea asupra filosofiei proprie sofiştilor nu satisface cele mai înalte pretenţii în argumentare şi elaborare metodologică. Dacă privim dezvoltarea filosofiei din Roma şi Grecia Antică, putem spune că aici guvernează o dialectică specifică. Din punct de vedere antropologic, în urma sofisticii au rămas marile schiţe ale lui Platon, Aristotel şi Plotin ; dar ele au stimulat auto-reflecţia filosofiei. Toate aceste schiţe conţin, desigur, explicaţii privitoare la esenţa omului, totuşi, ele nu au dezvoltat decât fragmentar problematica antropologiei.

Câteva explicaţii pot clarifica această afirmaţie. Concentrarea întrebărilor filosofice asupra omului şi a lumii sale (*v.* Platon, *Phaidros*, 230 ***d***), accentuată de Socrate, conţine o orientare spre etică. Cu aceasta, problema orientării dirijate raţional a vieţii individului este aşezată pe baze principial noi. Este vorba de validarea unei vieţi bune pentru toţi. Relativismul etic legat de sofistică este depăşit. Dar în acelaşi timp filosofia barează perceperea a diversităţii şi varietăţii vieţii omeneşti. Landmann spune acest lucru astfel:

„Pentru sofistică, omul este punctul din care radiază cultura în toate formele sale, în schimb la *Socrate* omul este doar acela care trebuie să cunoască şi să facă binele. De aceea Socrate sapă mai adânc într-un anumit sector, dar reversul acestui fapt este că se pierde privirea de ansamblu asupra omului. Antropologia se transformă în etică" (Landmann ş.a., 1962, p. 65).

Teoria ideilor a lui Platon ne oferă o înţelegere mai adâncă a problemei cunoaşterii. Însă ea ne conduce spre o dihotomie între lumea neschimbătoare a ideilor, pe de-o parte, şi lumea vizibilă, supusă schimbărilor, pe de alta. Percepţia este depreciată prin raportarea la cunoaşterea prin raţiune (*v.* Platon, *Theaitetos*). În acest mod devine posibilă critica principială a lumii aparenţelor. Dar şi aceasta capătă un accent valoric negativ. Dacă sofistica a gândit omul ca unitatea dintre trup şi suflet, Platon defineşte omul doar din perspectiva sufletului (Platon, *Theaitetos*, 176 *b*; *Legile*, XII, 959 ***a***). Prin divizarea sufletului în trei părţi, una iubitoare de câştig, una iubitoare de biruinţe şi una iubitoare de înţelepciune (Platon, *Republica*, IX, 581 *c*, 435 *e*) Platon încearcă să dea socoteală de diferitele înzestrări ale oamenilor; partea intelectuală este bineînţeles favorizată (*Republica*, IX, 588 *c* şi urm.). Să ne gândim, în sfârşit, la izgonirea artelor din statul ideal. Atâta timp cât artele se mişcă în zona aparenţei senzoriale, ele îndepărtează omul de la fiinţa ideilor. Ele amăgesc sufletul omenesc. Dacă filosofia are ca îndatorire să ne conducă la fiinţa eternă, inalterabilă a ideilor, atunci se pierde din nou acea subliniere a elementului deschis experimentării şi creativităţii pe care o găsim în antropologia sofiştilor.

Învăţătura aristotelică despre suflet (*v. De Anima*) relevă înrădăcinarea organică a sufletului omenesc. Iar modelul ierarhic al lui Aristotel, potrivit căruia percepţia este produsul sufletului hrănirii şi reproducerii, nu afirmă ***noûs***-ul (spiritul) unilateral. Aristotel subliniază ideea că gândirea depinde de imaginile şi de percepţiile care pot fi dobândite cu ajutorul simţurilor (*v.* Uslar, 1975). Dar şi aici, datorită faptului că percepţiile vizează

„formele" substanţiale ale existenţei ce sunt date în mod obiectiv fiecăruia, nu pot exista o dezvoltare mai înaltă şi nici o rafinare a capacităţilor omeneşti de percepţie.

Teoria lui Plotin despre frumos (*v. Enneadon*, I, 6 şi V, 8) subliniază ideea că frumuseţea este accesibilă şi percepţiei senzoriale; dar frumuseţea propriu-zisă este descoperită de raţiune. Fericirea îi este dată omului însă doar atunci când tinde spre o viaţă desăvârşită, bazată pe raţiune (*Enn.*, I, 4). Existenţa pământească este gândită de Plotin ca o cădere dintr-o unitate originară (*Enn.*, IV, 8). *Telos*-ul existenţei este atingerea acestei unităţi pierdute. Aceasta înseamnă însă separarea de lumea dată, adică de lumea concretă a oamenilor. Considerată din punct de vedere istoric, teoria lui Plotin conţine un moment pe deplin legitim. După pierderea *polis*-ului doar concentrarea omului asupra lui însuşi mai poate ajuta. Dar „microcosmos"-ul format în acest fel poate exista doar dacă nu sunt luate în seamă condiţiile concrete ale vieţii exterioare.

3.10.2.2. Antropologia în pragul epocii moderne: G. Pico della Mirandola şi demnitatea omului

În Europa creştină a Evului Mediu are loc o structurare complexă a antropologiei. Izvoarele antice sunt dezvoltate mai departe în lumina tradiţiei biblice şi topite în cadre noi. Nu va fi vorba în cele ce urmează de prezentarea şi desfăşurarea unei concepţii teologico-creştine asupra omului. În loc de aceasta, mă voi referi la un document mai târziu din istoria antropologiei filosofice, aflat în pragul epocii moderne. Opera lui Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de Dignitate Hominis* (*Discurs despre demnitatea omului*) din anul 1486 pare să fie deosebit de potrivită pentru scopurile unei analize, deoarece, pe de-o parte, ea sintetizează reflecţia asupra tradiţiei, aşezând-o pe baze noi; pe de altă parte, opera prezintă interes din punct de vedere metodic, deoarece invocă, într-un fel propriu, dialectica deja amintită dintre concepţia antropologică interesată de lumea concretă şi de fenomenele individuale şi construcţia sistematică a teoriilor.

Opera lui Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de Dignitate Hominis*, este opera unui autor de 24 de ani. Cuvântarea sa, pe care Jacob Burckhardt a numit-o cu peste 100 de ani în urmă „una dintre cele mai nobile moşteniri ale epocii culturale" a Renaşterii, a fost destinată pentru deschiderea unui congres al savanţilor la Roma. Congresul fusese între timp interzis, deoarece clerul a declarat 13 din cele 900 de teze filosofice ale lui Pico ca fiind eretice.

În scrierile arabilor — aşa îşi începe Pico cuvântarea — el citise că sarazinul Abdala (posibil un văr al lui Mahomed) a răspuns la întrebarea care dintre apariţiile de pe „scena acestei lumi" (*in hac quasi mundana scaena*) ar trebui să fie cea mai admirată, pentru că nu e nimic mai demn de admirat decât omul. Pico este de acord cu această concepţie, dar în acelaşi timp subliniază că explicaţiile tradiţionale pentru această stare de lucruri nu l-au satisfăcut. Astfel de interpretări cu autoritate ale poziţiei privilegiate ale omului sunt:

„Omul este un mediator între fiinţe, deoarece el este înrudit cu cele superioare şi e stăpân peste cele inferioare; înzestrat cu ascuţimea simţurilor, cu o minte iscoditoare şi cu lumina spiritului, el este interpretul

naturii; el este o piesă intermediară între eternitatea stabilă şi curgerea timpului — aşa cum spun persanii — legătura unificatoare a lumii, legătura ei nupţială, nu prea departe de îngeri, precum atestă David" (*Dignitate Hominis*, p. 27).

Unele determinări se referă la rolul de mijlocitor al omului: omul ca *mijlocitor* între fiinţe, ca piesă mediatoare între eternitate şi timp, omul ca legătură unificatoare a lumii, legătura ei nupţială. Altele subliniază capacitatea omului de a obţine o *cunoaştere cuprinzătoare*: ascuţimea simţurilor, puterea iscoditoare a minţii sale, lumina spiritului, interpret al naturii. În fine, demnitatea omului trebuie să se afle în proximitatea demnităţii *îngerilor*.

Iese în evidenţă faptul că Pico apelează la interpretări ale omului ce provin din cele mai diferite tradiţii ale gândirii. Cea antică vedea trăsătura distinctă a omului în capacitatea sa de a cunoaşte, în sensul cel mai larg (ca la Platon, Aristotel şi stoici), stând lângă interpretările autentic creştine. Toma din Aquino şi Augustin au subliniat rolul de mijlocitor al omului (*v.* Hinske, în Landmann ş.a., 1962, p. 112). Pico adaugă acestor interpretări creştine şi mărturiile perşilor. El îl situează pe David (*v. Psalm*, 8, 5 urm.) în imediata apropiere a perşilor. Interpretarea din *Vechiul Testament*, potrivit căreia omul este de admirat deoarece el se află doar cu puţin în urma îngerilor, este respinsă de Pico, cu argumentul că în acest caz îngerii sunt de fapt cei care trebuie admiraţi, şi nu oamenii. Omul este demn numai întrucât ne orientăm după măsura pe care o dă existenţa îngerilor.

Pico della Mirandola nu constată faptul că toate aceste afirmaţii sunt, într-o anumită măsură, îndreptăţite. Cu toate acestea ele nu sunt fundamentale (*principalia*). Pico îşi începe propria interpretare a demnităţii umane cu observaţia că ar trebui găsită o determinare care să sublinieze nu doar poziţia privilegiată a omului faţă de animale, ci şi în relaţie cu spiritele supraterestre.

La limita dintre miturile creaţiei biblice şi cele platonice, aşa cum au fost transmise în cărţile *Geneza* şi *Timaios*, Pico della Mirandola elaborează mai întâi o ontologie a lumii anterioare creării omului (*Dignitate Hominis*, p. 27). Dacă apelăm pentru explicaţii suplimentare la scrierea lui Pico *Heptaplus*, obţinem următoarea imagine: cosmosul se compune din trei lumi, respectiv din trei regiuni. *Regiunea de deasupra cerului*, care poate fi înţeleasă, din punct de vedere teologic, ca lumea îngerilor şi a lui Dumnezeu, iar din punct de vedere filosofic, ca lumea inteligibilă (*mentes*), se află pe poziţia cea mai înaltă. Sub ea se situează *sfera cerească* ce constă din zece corpuri cereşti. Corpul ceresc cel mai de jos este Luna. Această regiune este condusă de sufletul lumii (*aeternis animis*). Apoi urmează *lumea sublunară* a vieţii animalelor şi plantelor. Această concepţie urmează, în esenţă, tradiţia neoplatonică (Monnerjahn, 1960, pp. 18–23). Pico se revendică de la Moise şi de la pitagoricul influenţat de Platon, Timaios din Lokroi.

Dar acum apare elementul nou (*Dignitate Hominis*, p. 29). Creatorul demiurgic — Pico foloseşte alternativ denumirile autentic creştine „summus Pater architectus Deus", şi perifrazele mai degrabă platonice, „artifex", „optimus opifex" — a folosit toate „arhetipurile". S-au ocupat şi toate „locurile". Când demiurgul şi-a dorit o fiinţă care să fie în stare să înţeleagă sensul operei sale (*tanti operis rationem perpenderet*) şi deci să-i poată iubi frumuseţea şi admira măreţia (*pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur*), el a trebuit să se gândească la o cale de ieşire, ceea ce dovedeşte înţelepciunea şi bunătatea lui

Dumnezeu. Într-un discurs imaginar către Adam, Dumnezeu i-a făcut cunoscut acestuia că nu dispune nici de un loc stabil (*nec certam sedem*), nici de o înfăţişare proprie (*nec propriam faciem*) şi nici de atitudini specifice numai lui (*nec munus ullum peculiare*), ci el, omul, trebuie să dobândească totul prin voinţa şi judecata sa proprie (*pro voto pro tua sententia*). Omul nu dispune de o natură proprie, ci trebuie s-o determine prin voinţă liberă (*pro tuo arbitrio*). Omul a fost aşezat în mijlocul lumii (*medium te mundi posui*), pentru a putea cuprinde cu privirea lumea din jur. Dar, fie că este creat ca fiinţă cerească ori pământească, fie că este muritor ori nemuritor, el este liber să-şi constituie forma de viaţă ce i se potriveşte. Omul este modelator şi plăsmuitor (*plates et fictor*) al formei sale de viaţă. Omul poate să se ridice spre dumnezeiesc, dar poate să degenereze şi în animalic.

Demnitatea omului nu constă într-o superioritate ontologică şi nici în capacităţi specifice (ca raţiunea, de exemplu), ci demnitatea omului constă în libertatea sa, adică în ceea ce face din sine însuşi. Interpretările anterioare ale omului nu sunt fundamentale, deoarece ele definesc omul prin determinări legate de *existenţă*. Fundamentele sunt, dimpotrivă, doar determinările legate de *libertate*.

Am gândi, desigur, neistoric dacă l-am cataloga pe Pico în mod pripit ca adept al lui Fichte, pentru care lumea este obiectul datoriei noastre morale, sau l-am înţelege ca existenţialist în sensul lui Sartre, conform căruia omul trebuie să se definească, în mod liber, de la situaţie la situaţie. Dar în comparaţie cu tradiţia încă vie pe vremea lui Pico, a literaturii despre „demnitatea umană", noutatea gândirii sale se exprimă cu putere. Această tradiţie a existat în două variante (*v.* Auer, 1956): a existat, pe de-o parte, acea direcţie care scotea în evidenţă defectele omului. Acest curent care se întindea de la Bernard de Clairvaux, peste Petrarca, până la Erasmus din Rotterdam care accentua mizeria condiţiei umane (*miseria humanae conditionis*). Se oscila între tristeţea metafizică (*contemptus mundi*) şi bucuria lumească. Demnitatea umană era aici definită negativ.

Varietatea literaturii pozitive privind demnitatea umană — Melissos din Sardes, Lactanţiu, Ambrosius, Grigorie din Nyssa, Nemesios din Emesa — a cunoscut o perioadă de înflorire mai ales în Renaştere. Putem numi aici pe Raimundus Sabundus, Bartholomeo Fazio, Cataldo Siculo, Marzio de Narni şi pe umanistul Gianozzo Manetti (1396—1459). Opera lui Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, de exemplu, laudă înzestrarea trupului uman. Poziţia verticală îi dă omului posibilitatea să contemple lumea (*contemplatio*). Alcătuirea mâinilor îi asigură o universalitate a activităţii ş.a.m.d. Omul este un microcosmos desăvârşit, o fiinţă socială şi culturală capabilă în special de a raţiona (*animal sociale et civile, rationis et intelligentiae capax*). El este însărcinat de Dumnezeu să stăpânească lucrurile. Încă din aceste puţine referiri ne putem da seama că Pico realizează o ruptură cu tradiţia *dignitas hominis*. Tocmai *nedeterminarea* principială este cea care caracterizează omul. Doar libertatea garantează o înţelegere adâncă a *conditio humana*. Omul se află în *criză*, el trebuie să se decidă. Omul trebuie să se contureze pe sine, adică să-şi găsească mai întâi „forma" sa.

Dar cum se conturează concepţia lui Pico în continuare, pornind de la acest punct de plecare, potrivit căruia omul nu dispune de o natură bine stabilită ? Cu totul în spiritul erudiţiei umaniste, Pico pune tradiţia în slujba propriei sale concepţii. Nu doar teologii evrei şi adepţii lui Pitagora susţin că firea omului se caracterizează prin nesfârşita maleabilitate şi nestatornicie. Omul a fost interpretat în mod simbolic, pe drept cuvânt,

prin figura lui „Proteus". Atât Vechiul cât şi Noul Testament au subliniat această stare de lucruri când au denumit omul ca fiind „înainte de toate carne", *omnis carnis* şi „înainte de toate creatură", *omnis creaturae* (*Geneza*, 6, 12; *Iov*, 34, 15; *Matei*, 24, 22; *Marcu*, 16, 15; *Luca*, 1, 23). Prin aceasta se spune că omul „poate să cultive, să creeze şi să remodeleze în el forma a tot ce este carnal, aptitudinile oricărei creaturi" (*Dignitate Hominis*, p. 33). La fel au gândit şi persanii şi chaldeenii: „Ne-am născut să fim ceea ce vrem să fim" (p. 33).

Libertatea umană înseamnă, din punctul de vedere al lui Pico della Mirandola, în primul rând, posibilitatea de a alege. Omul poate să aleagă între o existenţă superioară din punct de vedere moral şi una animalică. Posibilitatea de a alege presupune, în al doilea rând, că natura omului, esenţa sa, nu este fixată, şi prin urmare este în mod nelimitat deschisă. În al treilea rând, omul dispune de puteri creatoare în ceea ce priveşte propria sa fiinţă (*plastes et fictor*).

Dar ce să facă omul cu libertatea sa ? Răspuns: să tindă tot mai sus ! Pentru Pico aceasta înseamnă: să devină ca Dumnezeu.

Înălţarea spre Dumnezeu are loc în trei etape: mai întâi, omul trebuie să-şi purifice afectele. Pentru aceasta el trebuie să ajungă, prin etică, la o unitate personală (*purgatio*). Apoi el va fi condus de dialectică să-şi folosească în mod unitar puterea sa de înţelegere: „Dialectica va linişti rătăcirile intelectului, care este încolţit de reprezentări contradictorii şi silogisme înşelătoare" (*Dignitate Hominis*, p. 41). Prin dialectică, intelectul omului este luminat (*illuminatio*). Luminarea face raţiunea capabilă să se dedice contemplării lumii, filosofiei naturii. Este vorba de o contemplare metafizică, speculativă a lumii, care dă seama de lume atât sub aspectul fenomenelor ei naturale variate, cât şi unităţii acestora. În cadrul filosofiei naturii, magiei albe îi revine rolul special de a asigura „cunoaşterea întregii naturi" (*totius naturae cognitionem*) (*v.* Monnerjahn, 1960, pp. 83–88). Magiei albe, spre deosebire de magia neagră diabolică, îi revine sarcina de a oferi „unitatea lumii" (*consensum universi*) (*Dignitate Hominis*, p. 75), de a uni „pământul cu cerul" (*terram caelo*), adică „de a uni lumea inferioară cu darurile şi forţele celei superioare" (*inferior superiorum dotibus virtutibisque maritat*; 77). Este vorba de armonizarea simpatetică a tot ce există.

În final, etica şi dialectica sunt continuate de teologie. Ea aduce „cunoaşterea lucrurilor divine" (*divinarum rerum cognitione*; 37). Abia prin teologie omul atinge nivelul perfecţiunii maxime (*perfectio*).

În exprimări mereu noi, Pico încearcă să arate că această înălţare în trepte spre Dumnezeu reprezintă conţinutul a ceea ce constituie filosofia în totalitatea sa. Gândirea creştină (Scara lui Iacob, Iov, Moise, David), gândirea greacă antică (Empedocle, Pitagora, Platon), gândirea orientală (Zarathustra) şi în sfârşit, speculaţia neo-platonică a lui Dionisie Areopagitul (serafim, cherubim) şi sensul numelui Apollo (*v. Dignitate Hominis*, pp. 34–52) apar ca elemente reunite în mod speculativ într-o singură succesiune de idei.

Filosofia lui Pico rămâne însă destul de vagă şi de neclară dacă nu vedem că uniunea cu Dumnezeu, care este scopul omului, este în acelaşi timp o manifestare a păcii filosofice. În mod concret: a trăi în pace, în sens etic, înseamnă, înainte de toate, că sufletul există în armonie cu el însuşi. Aceasta se întâmplă atunci când sufletul stăpâneşte afectele. Pe treapta luminării cognitive (*illuminatio*) omul trăieşte în pace, deoarece, pe de-o parte, el utilizează

un mod unitar puterea sa de cunoaştere, iar pe de altă parte, pătrunde în temeiul ultim, unitar al lumii. Treapta desemnată de teologie (*perfectio*) duce în final la cunoaşterea lucrurilor divine şi, deci, la temeiul ultim a tot ce există.

Este caracteristic pentru gândirea lui Giovanni Pico della Mirandola că el radicalizează tendinţa existentă în neo-platonismul florentin, prin Marsilio Ficino, o tendinţă potrivit căreia tradiţia platonică şi cea creştină sunt unite într-o *theologia platonica* unitară căreia i se mai alătură, sub forma unei *prisca theologia*, curente egiptene şi alte curente antice. Pentru el, Kabbala evreiască, gândirea răsăriteană a perşilor precum şi tradiţia antică şi cea creştină sunt adunate într-o singură şi mare unitate a gândirii umanităţii. În *Oratio de Dignitate Hominis* Pico subliniază că el nu reprezintă o opinie a vreunei şcoli filosofice, ci „scânteia adevărului" (*ille veritas fulgor*), despre care vorbea Platon în „Scrisoarea a şaptea" (341 c, d). Această „scânteie a adevărului" Pico o vede prezentă în toate filosofiile existente (62) şi menirea lor este să o întreţină.

Presupunerea lui Pico, potrivit căreia în toate filosofiile atât de diferite există un element comun, trebuie oare înţeleasă doar în sensul unui eclectism sau sincretism superficial şi trebuie deci respinsă ? Din punct de vedere istoric-sistematic este recomandabil să delimităm abordarea lui Pico de alte două abordări diferite. În umanismul italian, la Valla şi Nizolius, se face simţită ideea că filosofia nu poate fi dizolvată într-o simplă opinie a unei şcoli. Filosofia retorică, cu referire la Cicero şi Quintilian, nu doreşte să fie, de dragul asigurării acţiunii practice a filosofiei, doar o teorie logic coerentă, ci, angajată faţă de deschiderea spre practică, care îi pune în mişcare pe oameni, intenţionează obţinerea unei configuraţii pragmatice mobile. La Valla, modul de viaţă creştin, concret şi deschis spre lume, este opus concepţiei academice, aşadar Augustin este opus lui Toma din Aquino. Pe de altă parte, Hegel pleacă de la ideea că adevărul absolut al filosofiei se realizează cu adevărat în cursul istoriei. Istoria devine piatra de încercare a explicaţiilor filosofice. Istoria gândirii filosofice se îndreaptă spre un scop absolut, care poate fi interpretat ca atare şi în prezent.

Filosofia lui Pico se păstrează la o distanţă la fel de mare de ambele poziţii: pentru el Dumnezeu nu poate fi în principiu explicitat. În această privinţă orice dezvoltare a gândului filosofic este umbrită de relativism. Cu toate acestea Pico nu este un sceptic, care să alăture oricărei teze o teză contrară de aceeaşi valoare, pentru a recurge apoi la *epoché*, adică la suspendarea judecăţii. Soluţia lui Pico este că imposibilitatea principială de a-l cunoaşte pe Dumnezeu este evaluată drept un indiciu faptul că Îl putem cunoaşte doar *simbolic*. Doar pentru că Dumnezeu poate fi cunoscut doar simbolic sunt legitime diferite filosofii.

Pe de altă parte, acest gând nu duce la un *consensus omnium*, adică la un punct de vedere conform căruia diferitele opinii se pot contopi într-un *ultimae opinion* care acţionează de la început în istorie. Aceasta a fost ideea ce lucrează subteran în umanismul italian, o idee ce a fost dezvoltată pe deplin din punct de vedere filosofic, firește, abia de Peirce.[1] Poziţia lui Pico faţă de umanismul din vremea sa a fost ambivalentă. Critica sa principială a limbajului (*v.* scrisoarea sa către Hermolaos Barbaro din anul 1485; *v.* Garin, în Pico, 1968; Apel, 1975, p. 233 şi urm.) se detaşează de umanism şi de orientarea spre limbaj pe care o dă acesta filosofiei ă. Dar cât de prezent este spiritul umanist la Pico o arată

faptul că el sesizează în spatele filosofiilor fizionomii spirituale individuale şi concrete (Cassirer, 1942, p. 328). Totalitatea filosofiei este formată din filosofii individuale discrete.

Soluţia lui Pico se înscrie pe linia neoplatonismului şi anume pe linia lui Nicolaus Cusanus: Dumnezeu poate fi gândit doar din perspectiva alterităţii finite, el este deci mereu mai mult şi altfel decât poate fi exprimat de oameni. „Unul" care se află, deja potrivit lui Plotin, deasupra lui *noûs*, este, aşadar, mai mult decât doar gândire, „Unul" dumnezeiesc al lui Pico poate fi atins doar cu aproximaţie de gândirea omenească (Pico, 1905, p. 20). Din acest punct, *pax philosophica* devine vizibilă. Pacea este ţelul libertăţii omeneşti, deoarece nu există acces privilegiat la Dumnezeu. Unitatea lui Dumnezeu se oglindeşte în pacea numeroaselor opinii filosofice care tind spre unitate. Dacă în Antichitate pacea (*eirene*) era gândită ca absenţa polemicii (*pólemos*), şi dacă în gândirea creştină pacea a devenit posibilă prin cetatea lui Dumnezeu, la Pico pacea nu este concepută religios, ci ea este o implicaţie a situaţiei de cunoaştere a omului. Fiindcă Dumnezeu poate fi înţeles doar simbolic, diferitele interpretări ale lui Dumnezeu devin legitime. Pico se află, ce-i drept, pe calea ce duce la ideea de toleranţă, dar el nu o formulează politic, aşa cum a făcut mai târziu Locke, şi nici ca idee politică explicată moral, cum este la Kant. Toleranţa apare dimpotrivă ca o consecinţă a situaţiei de cunoaştere a omului, o consecinţă deja schiţată la Nicolaus Cusanus, în *De Pace fidei*.

Adam a obţinut demnitatea tocmai prin faptul că nu i-a fost dată o formă stabilă de la Dumnezeu. În aceasta constă libertatea sa. Nu poate exista nici o cunoaştere absolută. Aceasta ar limita libertatea omului. Pe baza cunoaşterii absolute, el ar trebui să şi acţioneze. Dar în felul acesta ar pierde libertatea de a alege.

Importanţa concepţiei lui Pico despre libertate se exprimă şi într-un alt aspect important din punct de vedere sistematic. Pico a supus *astrologia* unei critici principiale. Dacă stelele ar avea influenţă şi asupra acţiunii oamenilor, libertatea ar fi, prin aceasta, anulată. Acest punct de vedere îl distinge pe Pico de alţi gânditori ai Renaşterii. Ficino şi mulţi alţii au fost încătuşaţi de superstiţii astrologice. Remarcabil din punct de vedere metodologic (*v.* Cassirer, 1942, p. 338) este că Pico face o diferenţiere între „regnul natural", bazat pe principiul necesităţii şi cauzalităţii şi „regnul libertăţii", care se deosebeşte de primul din punct de vedere categorial. Astrologia este criticată deoarece ea încearcă să probeze libertatea omului prin mijloace empirice şi, prin aceasta, s-o anuleze. Potrivit lui Pico, „influenţa stelelor" asupra vieţii pamânteşti poate fi interpretată în cel mai bun caz în sensul înlănţuirii cauzale. Nici chiar o astrologie dusă până la ultimele ei consecinţe nu poate explica libertatea, căci ea se mişcă pe un alt plan.

Antropologia filosofică a lui Giovanni Pico della Mirandola poate fi rezumată în următoarele puncte. Accentul specific ce caracterizează concepţia sa filosofică despre om este conceptul de libertate. Omul are posibilitatea de a alege între o existenţă raportată la Dumnezeu şi o viaţă ce decade în animalitate. Omul este creatorul şi modelatorul vieţii sale. În aceasta constă creativitatea sa. Ceea ce formează valoarea şi demnitatea omului este faptul că el se află într-o criză principială.

Scopul pozitiv al libertăţii omului este pacea. Ea este înţeleasă ca pace filosofică, *pax philosophica*. Ea se exprimă în unitatea fiecărui om cu el însuşi precum şi în unitatea fiecărui om cu omenirea. Unitatea omenirii se realizează prin varietatea religiilor omeneşti şi a

modurilor de viaţă culturală. Această varietate este legitimă deoarece „Unul", adică Dumnezeu, poate fi cunoscut şi înţeles doar simbolic. Dumnezeu rămâne în mod principial inaccesibil cunoaşterii umane. Aceasta nu este o concepţie sceptică; dimpotrivă, deoarece Dumnezeu poate fi afirmat doar simbolic, filosofiile şi stilurile de viaţă culturală divergente devin legitime.

Concepţia lui Pico privind libertatea umană are, în fine, drept consecinţă o critică principială a astrologiei. Dacă astrologia ar furniza cunoştinţe sigure cu privire la poziţia omului, atunci libertatea omenească ar fi anulată. Această idee are la bază o distincţie categorială dintre „regnul natural", ce poate fi cunoscut empiric, şi „regnul libertăţii", manifestat în *philosophia perennis*.

3.10.2.3. Ideea kantiană a unei antropologii din perspectivă pragmatică

Aproape în acelaşi timp cu *Oratio de Dignitate Hominis,* a lui Giovanni Pico della Mirandola, termenul de antropologie apare în titlul unei lucrări scrise de Magnus Hundt: *Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, partibus et membris humani corporis etc., de spiritu humano ... de anima humana et ipsius appendiciis* (1501). În traducere: „Antropologie despre demnitatea omului, despre natura şi particularităţile sale, despre elementele, părţile şi membrele corpului omenesc etc., despre spiritul omenesc..., sufletul omenesc şi cele ce ţin de ele". Dar lucrarea lui Hundt se orientează după literatura somatică, adică fiziologică şi medicală din vremea sa.

După activitatea de precursor a lui Otto Casmann, care a publicat în 1594/96 o carte cu titlul *Psychologica anthropologica sive animae humanae doctrina*, a urmat în secolul al XVIII-lea, şi apoi începutul secolului al XIX-lea, o bogată literatură antropologică, scrisă nu doar de filosofi, ci mai ales de medici, psihologi, pedagogi, sociologi (*v.* Marquard, 1973). În general, această linie antropologică poate fi caracterizată prin faptul că are o orientare anti-metafizică şi antiteologică. În afară de aceasta, ea este interesată de fenomenele concrete ale vieţii omeneşti. De aceea, ea i se poate alătura moralei, care încă din perioada umanismului italian al Renaşterii recurge la modele antice (Seneca) şi este continuată, printre alţii, şi de Montaigne şi Bacon. În sfârşit, literatura antropologică în jurul anului 1800 încearcă, să evite dualismul inaugurat de Descartes între *res extensa* şi *res cogitans*, deoarece el nu ţine seamă de realitatea existenţei umane. Toate cele trei motive, adică impulsul antimetafizic, concentrarea asupra datelor concrete ale vieţii omului, gândirea unităţii omului ca unitatea unei fiinţe legate de organic, dar în acelaşi timp libere din punct de vedere spiritual, toate aceste trei motive reapar, fireşte, cu reflexe specifice, în antropologia filosofică ce se constituie în secolul al XX-lea.[2]

Pentru scopuri ulterioare ale tratării noastre, este recomandabil să ne referim aici la Kant. Reacţia sa la renaşterea literaturii antropologice este concludentă. În lucrarea *Antropologia din punct de vedere pragmatic*, editată de Kant însuşi pe bază de prelegeri, autorul indică două direcţii în care poate fi practicată antropologia: „O doctrină despre cunoaşterea omului concepută sistematic (*antropologia*) poate avea o orientare fie *fiziologică*, fie *pragmatică* — Cunoaşterea fiziologică a omului se ocupă de cercetarea a ceea ce

face natura din om, iar cea pragmatică este preocupată de ceea ce omul, ca ființă cu libertate de acțiune, face, poate și trebuie să facă din el însuși." (*Anthropologie*, BA IV).

Kant însuși a vrut să ridice, antropologia pragmatică la rangul unor discipline filosofice. În prelegerea sa despre logică (*v. Logica generală*. Introducere III. Noțiunea de filosofie în genere) Kant recunoaște antropologiei o funcție de fundare a întregii filosofii:

„Domeniul filosofiei, în acest sens universal, poate fi redus la următoarele întrebări: Ce pot să știu ? 2. Ce trebuie să fac ? 3. Ce pot spera ? 4. Ce este omul ? La prima întrebare răspunde metafizica, la a doua morala, la a treia religia, iar la ultima antropologia. Dar în fond, toate acestea s-ar putea reduce la antropologie, căci primele trei întrebări se raportează la ultima."

Cu toate acestea, este adevărat că Immanuel Kant nu aplică metoda transcendental-critică tocmai în antropologie. „Cotitura spre antropologie" (Marquard) a lui Kant reține, ce-i drept, rezultatele criticismului, și anume că filosofia nu poate fi nici metafizică, nici o știință matematică a naturii; dar aplecarea spre fenomenele concrete ale vieții omului are loc totuși prin renunțarea la criticismul transcendental (așa susține și Marquard, 1973, p. 126). Astfel se confirmă la Kant, ca figură istorică, ceea ce am subliniat deja în mai multe locuri: antropologia și proiectul filosofiei, ca reflecție autocritică, se separă de cele mai multe ori în istorie. Abia antropologia filosofică duce, în această privință, la o schimbare principială. Înainte de a ne referi la ea, se cuvine să aruncăm o privire asupra lui Johann Gottfried Herder, antipodul antropologic al lui Kant.

3.10.2.4. Limbajul drept cheie a înțelegerii omului în antropologia lui Herder

Herder joacă un rol proeminent în antropologia filosofică. Arnold Gehlen se raportează mai întâi la el ca la un precursor (Gehlen, 1940). Apoi Helmuth Plessner vede în a sa *Anthropologie der Sinne* (Plessner, 1980) un precursor în Herder. Deja din acest motiv este indicat să ne referim la el. Antropologia lui Herder va fi dezvoltată, în cele ce urmează, pornind de la problema limbajului (Herder, 1975, *Ursprung der Sprache*).

Herder ajunge la teza sa, potrivit căreia limbajul este un monopol al omului, prin critica îndreptată împotriva a două puncte de vedere răspândite în vremea lui privind originea limbii. Prima, cea *teologică*, consideră că din perfecțiunea gramaticală și logică a limbajului se poate deduce că Dumnezeu este Creatorul său. Süßmilch, un reprezentant al tezei teologice asupra originii limbii, pleacă, pe lângă aceasta, de la premisa că posibilitatea de a reprezenta toate sunetele în aproximativ douăzeci de litere dovedește originea divină a limbajului. În schimb, Herder susține că omul dispune de un bogat „limbaj al senzațiilor" care nu poate fi transcris în mod univoc în litere. Interjecțiile sunt involuntare, legate de context și totodată au putere de comunicare, adică pot fi înțelese de semeni. Cu toate acestea, „limbajul senzațiilor" este comun oamenilor și animalelor:

„Deja ca animal omul dispune de limbaj. Toate senzațiile puternice, și cele mai puternice dintre cele puternice, senzațiile cele mai dureroase ale corpului său, toate pasiunile mari ale sufletului său se exteriorizează

nemijlocit prin țipete, tonuri, în sunete sălbatice, nearticulate. Un animal suferind va scânci și va geme, când va fi cuprins de durere, la fel ca Filoctet, eroul ! Și aceasta chiar dacă ar fi părăsit pe o insulă pustie, fără să existe în apropiere vreo ființă care să-l ajute. E ca și cum o parte a durerii s-ar dizolva în oftat și omul și-ar lua noi forțe din văzduh pentru a rezista în continuare durerii, umplând văzduhul surd de gemete. În așa mică măsură ne-a creat natura ca niște stânci de piatră singuratice, ca monade egoiste !" (*Ursprung*, p. 3)

Interjecțiile sunt nespecifice doar atâta vreme cât sunt considerate în mod abstract. Într-o situație concretă, „oh"-ul unui îndrăgostit ce oftează se deosebește net de „oh"-ul care exprimă surprinderea. Herder respinge așadar teza teologică privind originea limbajului prin referirea la interjecții. Dar, în același timp, o va continua cu presupunerea că Dumnezeu i-a dat omului rațiunea. Aceasta însă are nevoie de limbă pentru a se putea dezvolta. Teza teologică duce la o aporie: căci, pe de-o parte, Dumnezeu i-a dăruit omului limbajul ca să-și dezvolte rațiunea, pe de altă parte, omul trebuie să dispună de rațiune, și deci de limbaj, ca să poată înțelege cerințele lui Dumnezeu. Herder rezolvă această aporie spunând că limbajul și rațiunea trec una în cealaltă alta, se presupun reciproc: „astfel opresc circularitatea eternă, o consider cu atenție și atunci ea spune cu totul altceva: *ratio et oratio*! Dacă rațiunea omului nu a fost posibilă fără limbaj, atunci inventarea de către om a acestuia din urmă este la fel de caracteristică, primordială, veche și naturală ca și folosirea celei dintâi" (*Ursprung*, p. 28).

Teza ***senzualistă*** privind originea limbii — reprezentată de Condillac și Rousseau — se sprijină pe componenta expresivă a limbajului. Herder acceptă această teză. Ea este activată în special în utilizarea poetică a limbajului. Teoria senzualistă eșuează pentru că interpretează limbajul omului ca fiind un contract social. Potrivit acestuia, oamenii ar fi stabilit prin contract ce sunete fonetice și gesturi corespund semnificațiilor abstracte. Dar cum să ajungă oamenii la un consens, când mijlocul de comunicare nu este câtuși de puțin dezvoltat ? Teoria senzualistă presupune ceea ce dorește de fapt să demonstreze.

Herder rezolvă aporiile teologice și senzualiste printr-un recurs la situația antropologică inițială a omului. Celelalte două teorii eșuează pentru că nu se raportează îndeajuns la om. Nici de la Dumnezeu, nici de la animale nu obținem clarificări cu privire la limbaj. Privind euristic spre regnul animal, Herder afirmă: în ceea ce privește înzestrarea fizică, animalele se pot adapta optim la condițiile specifice de mediu în care trăiesc. Simțurile lor sunt adecvate la ambiantele preexistente:

„Fiecare animal are cercul său de care aparține din momentul nașterii, în care rămâne întreaga lui viață și în care moare; este însă uimitor că pe măsură ce sunt mai ascuțite simțurile animalelor și cu cât sunt produsele lor mai minunate, cercul lor este mai mic, iar produsele lor sunt mai unice. Eu am cercetat această relație și am găsit peste tot o remarcabilă proporție inversă între extinderea mai mică a mișcărilor, elementelor, hrănirii, întreținerii, împerecherii, dezvoltării și societății animalelor, pe de-o parte și amploarea instinctelor și iscusinței lor, pe de altă parte. Albina își construiește cuibul cu înțelepciunea pe care Egeria nu a putut s-o transmită lui Numa; dar în afara acestor celule și în afara implicării ei în crearea acestor celule albina nu este nimic. Păianjenul țese cu măiestria Minervei; dar toată arta lui se află în acest spațiu îngust al pânzei țesute; aceasta este lumea sa ! Ce uimitoare este insecta și cât de restrânsă este aria acțiunii sale !" (*Ursprung*, p. 15)

Omul însă nu are „o sferă atât de strâmtă şi uniformă". „Simţurile sale... nu sunt îndreptate asupra unui singur lucru: el are simţuri pentru toate şi, bineînţeles, simţuri mai slabe şi mai tocite" (*Ursprung*, p. 17). Specializarea neîndestulătoare a simţurilor şi organelor precum şi lipsa unei siguranţe a instinctelor sunt compensate la om prin limbaj. Aceasta permite unei fiinţe firave din punct de vedere biologic să aibă o orientare proprie şi îi oferă posibilitatea cuceririi unei lumi pline de neprevăzut.

Omul se poate comporta într-un mod distanţat faţă de mediul său înconjurător şi-l poate contempla în mod obiectiv. Herder numeşte aceasta *reflecţie* sau *chibzuinţă*. Reflecţia înseamnă şă nu lăsăm sentimentele şi senzaţiile doar să se producă, ci să ne concentrăm în mod special asupra lor. Herder îşi imaginează procesul în felul următor: omul identifică obiectele prin caracteristicile pe care le atribuie acestora. Pe acestea le poate diferenţia apoi la el însuşi. Atribuirea de caracteristici diferenţiatoare conferă omului posibilitatea de a ordona lumea. Omul îşi formează viziuni de ansamblu despre lume:

„Omul demonstrează reflecţie dacă puterea sufletului său acţionează atât de liber încât să poată delimita, opri un val, dacă se poate spune aşa, din întregul ocean de senzaţii ce străbate simţurile sale şi dacă poate să-şi îndrepte atenţia asupra acestui val şi să fie conştient de această concentrare a atenţiei. Omul dovedeşte reflecţie, dacă în întregul vis al imaginilor plutitoare, care trec pe lângă simţurile sale, poate să se trezească un moment, să se oprească asupra uneia din imagini de bună voie, să o contemple în linişte şi cu claritate şi să desprindă caracteristici care să arate că acesta este obiectul şi nu altul. El dovedeşte deci putere de reflecţie nu doar dacă poate să cunoască cu claritate toate însuşirile, ci dacă poate să *recunoască* la el însuşi una sau mai multe însuşiri distinctive: primul act al acestei recunoaşteri oferă un concept clar; este prima judecată a sufletului — şi — întrebarea este: prin ce s-a realizat această recunoaştere ? Printr-o caracteristică, pe care el a trebuit s-o delimiteze şi care, fiind caracteristică cugetării, i-a fost foarte clară... Această primă caracteristică a cugetării a fost cuvântul sufletului !" (*Ursprung*, p. 24)

Dacă analizăm etapele argumentaţiei lui Herder până în acest punct, putem observa că:

1. Omul împărtăşeşte cu natura, şi anume, cu animalele, un „limbaj al senzaţiilor". El este dependent de context şi raportat la situaţii. Totuşi, „limbajul senzaţiilor" nu constituie esenţa limbajului în întregul său.

2. Doar omul dispune de limbaj în sensul deplin al cuvântului. Herder explica originea acestui limbaj omenesc într-un mod antropologic-biologic. Legea fundamentală a relaţiei dintre natura unei fiinţe şi mediul său spune: organele fizice ale unei fiinţe sunt cu atât mai bine dezvoltate cu cât raza ei de acţiune este mai mică. Simţurile şi instinctele devin cu atât mai nespecifice cu cât spaţiul acţiunii (ambientul) este mai cuprinzător. „Fiinţă deficientă" — din punct de vedere biologic — în ceea ce priveşte siguranţa instinctelor şi ascuţimea simţurilor, omul avea nevoie de un organ care să-i compenseze insuficienţele biologice. Omul avea nevoie de un organ care să-l facă în primul rând viabil şi capabil de a înfrunta viaţa. Acest organ este limba.

3. Limbajul îi oferă, înainte de toate, „chibzuinţă", adică o luare de distanţă, un comportament distanţat faţă de orice fel de ambient. Limba realizează aceasta prin atribuirea de caracteristici. Atribuirea de caracteristici înseamnă: constituirea obiectualităţii (*Gegenständlichkeit*), deci instituirea cognitivă a „lumii" prin stabilirea unor caracteristici distinctive. Stabilirea caracteristicilor distinctive are ca scop obţinerea unor structuri ordonatoare ale lumii.

Herder ajunge la concluzia că limbajul are la bază o *organizare specifică a simţurilor omeneşti.* Cum reuşeşte omul să traducă şi să transforme senzaţiile în configuraţii de sunete ale limbajului ? Herder argumentează în două etape: pe de-o parte, la om simţurile colaborează. Simţul acustic şi cel tactil, simţul tactil şi cel optic sunt organizate la om în aşa fel încât între ele există o corespondenţă strânsă. „Suntem plini de astfel de înlănţuiri ale diferitelor simţuri; dar noi nu le observăm decât în schimbări ce ne scot din starea normală, în boli ale închipuirii sau în împrejurări în care ele devin extrem de evidente" (*Ursprung*, p. 39). Concret aceasta înseamnă: la om simţurile trimit unele la celelalte. Ele pot fi transpuse unele în celelalte. Noi vedem la un obiect netezimea, tăria, asperitatea lui, deci calităţile sale tactile. Simţurile se înlocuiesc reciproc. O lume a percepţiilor se construieşte la om prin faptul că percepţiile senzoriale primesc trimiteri simbolice.

Pe de altă parte — acesta fiind al doilea nivel de argumentare al lui Herder — limbajul devine posibil mai ales prin calitatea auzului. Potrivit lui Herder, auzul are o poziţie distinctă între simţuri. Auzul este simţul cu poziţia de mijloc al omului (*Ursprung*, p. 41). Aceasta înseamnă: auzul este simţul cu poziţia de mijloc în ceea ce priveşte „sensibilitatea exterioară". Pipăitul ne aduce în contact direct cu obiectele. Văzul ne oferă lumea la distanţă. Auzul se află între ele.

Auzul se distinge şi în ceea ce priveşte claritatea şi limpezimea caracteristicilor percepute. Văzul oferă o diversitate prea mare, pipăitul rămâne prea obscur. Auzul permite unităţi discrete (*Ursprung*, p. 42). Şi în dimensiunea intensităţii auzul este tot un simţ cu poziţie de mijloc. În ceea ce priveşte intensitatea percepţiilor, văzul ne lasă reci şi nepăsători. Pipăitul este fixat pe clipa singulară (*Ursprung*, p. 43). Mai departe, auzul este mai adecvat nevoii de exprimare. Pipăitul rămâne adâncit în întunericul sinelui. Văzul ţine la distanţă. Auzul apropie lumea prin sunet. În sfârşit, auzul se remarcă şi sub aspectul dezvoltării. Văzul trebuie dezvoltat şi instruit cel mai devreme. Pipăitul este ceva natural, mereu acelaşi. Doar auzul are un ritm de dezvoltare adecvat; de dezvoltarea lui profită apoi toate celelalte simţuri (*Ursprung*, p. 44).

Derivarea limbajului, realizată de Herder, din constituţia calitativă a simţurilor omului, dă naştere la ceea ce mai târziu a fost numită „antropologia simţurilor" sau „esteziologia spiritului" [„*Aesthesiologie des Geistes*"] (Plessner). Este vorba de conjugarea spiritualităţii cu senzorialitatea. Distanţându-ne critic faţă de concepţia lui Herder trebuie să subliniem două lucruri. Sunt permise îndoieli privind adecvarea în toate punctele a intuiţiilor lui Herder. În afară de aceasta, rămâne de aflat dacă are sens să plecăm de la ideea superiorităţii unui simţ (la Herder: auzul) faţă de celelalte. Ar fi mai corect să elaborăm specificitatea structurală a fiecărui câmp senzorial. Limita istorică a expunerilor lui Herder se arată atunci când luăm în considerare opinia potrivit căreia omul cunoaşte lumea într-o anumită măsură, mai întâi prin auz. El nu putea, bineînţeles, să bănuiască zgomotul lumii industrializate şi urbanizate. Lumea de sunete a lui Herder se detaşează pe fundalul liniştii. Pentru omul de astăzi, liniştea, cu lumea sunetelor ce se desprinde din ea, este un eveniment rar.

Pentru Herder, întrebarea referitoare la originea limbajului nu-şi găseşte răspunsul doar în explicarea limbajului prin „natura" omului şi în special prin alcătuirea simţurilor sale. O concepţie antropologică despre limbaj trebuie să-l lege pe acesta şi de *legile evoluţiei.* Acestei probleme îi este consacrată partea a doua a lucrării. Iată câteva indicaţii:

Întâlnim mai întâi aici legea *perfectibilității*. „Omul este o ființă liber-cugetătoare, capabilă de acțiune, ale cărei forțe se dezvoltă progresiv; de aceea el este o creație a limbajului !" (*Ursprung*, p. 56). Aici vorbește Herder, filosoful luminilor. Să ne gândim la dezvoltarea ideii de progres la luminiștii francezi precum și la Leibniz și Baumgarten. Limbajul — așa își desfășoară Herder gândul — este necesar pentru dezvoltarea omului, deoarece el vine pe lume ca „cea mai năpăstuită" dintre ființe, neajutorat și neîndemânatic. Aici intervine limbajul (*Ursprung*, p. 56). Căci el este în primul rând un mijloc de a prelucra și a fixa *experiențe* (*Ursprung*, p. 58). Omul, care trăiește fără siguranța oferită de instincte, depinde în mod constitutiv de limbaj. La Herder ideea este expusă astfel:

„Albina construiește în copilărie, la fel ca la o vârstă înaintată, și va construi până la sfârșitul lumii la fel ca la începutul creației... În schimb, o vulpe cu experiență se deosebește mult de ucenicii într-ale vânătorii: ea cunoaște deja multe trucuri și caută să le evite; dar de unde le cunoaște ? Și cum încearcă să le evite ? Pentru că a intrat înainte în contact cu ele și pentru că din astfel de experiențe se nasc nemijlocit regulile acțiunilor ei. În nici un caz nu acționează reflecția limpede; căci nu sunt oare ademenite și cele mai deștepte vulpi și astăzi, așa cum au fost ele ademenite de primul vânător din lume ? La om funcționează evident o altă lege naturală de succesiune a ideilor sale: chibzuința; ea există încă din starea senzorială, numai că este puțin observabilă. Cea mai neștiutoare ființă, abia venită pe lume, devine pe loc ucenicul naturii, într-un fel în care nu este nici un animal. Nu numai că fiecare zi învață de la cea anterioară, ci fiecare minut al zilei învață de la cel anterior și fiecare gând de la cel ce l-a precedat. Pentru suflet este importantă iscusința de a nu învăța nimic pentru clipa de față, ci să adauge totul la ceea ce știuse deja sau să păstreze totul pentru ceea ce are în vedere să lege în viitor cu ceea ce știe deja". (*Ursprung*, p. 59 și urm.)

Deci, pentru că omul nu este pe deplin împlinit, el are nevoie de un mediu care să păstreze progresele sale în învățare și experiențele sale. Acest lucru îl realizează limbajul.

În continuare, limbajul ajută la procesele elementare ale *exprimării* și *reglării* nevoilor (*Ursprung*, p. 62). Omul supraviețuiește numai prin limbaj, deoarece acesta îi permite să-și formeze o „lume de indicii" [*Merkwelt*].

Limbajul are, în sfârșit, o funcție *instrumentală*. Stabilirea numelor îi asigură omului stăpânirea asupra naturii:

„Singur în univers, nefixat de nimic și prezent pentru toate, neasigurat prin nimic, și cu atât mai puțin prin el însuși, omul trebuie ori să fie înfrânt, ori să domnească peste toate câte sunt, cu un plan al înțelepciunii, de care nu este capabil nici un alt animal, să ia totul în mod clar în stăpânire sau să moară ! Fii nimic sau monarhul creației prin intelect ! Pieri sau creează-ți limbajul !" (*Ursprung*, p. 63)

Legea generală sună astfel: limbajul sprijină și promovează năzuința oamenilor de a-și dezvolta și perfecționa forțele.

Există apoi legea *sociabilității*. Omul vine pe lume ca un sugar neajutorat. El are nevoie de îngrijire și protecție (*Ursprung*, p. 67 și urm.), deci de instruire. Aceasta este posibil doar prin limbaj. El reglează relația dintre generații. Astfel intră în joc și tradiția (*Ursprung*, p. 69). Cu ajutorul limbajului ne însușim opinii despre lume. Dar aici apare și problema erorilor. Referindu-se la teoria idolilor a lui Bacon, Herder constată că tocmai limbajul poate duce la consolidarea erorilor (*Ursprung*, p. 71 și urm.). Ca remediu verificat, Herder sugerează — așa cum a făcut-o și Bacon — că va trebui să devenim asemenea

copiilor. Această idee are sens însă numai la empiristul Bacon. Omul lui Herder nu poate să iasă din sfera limbajului; el poate doar să relativizeze un limbaj prin raportarea la altul.

În sfârşit, limbajul este un mijloc de *individualizare*. Individualizarea se realizează în mod necesar în diferitele limbaje, adică devenirea unei naţiuni este o lege necesară a dezvoltării umane (*Ursprung*, p. 75 şi urm., 80). Spiritul omenirii se divide în multitudinea de naţiuni. Aşa cum arată o privire asupra filosofiei istoriei a lui Herder (Herder, 1967, Postfaţă), el „descoperă" noţiunea de popor. Această noţiune a jucat un rol important în romantism, la Arndt, Görres şi Kleist. Herder, filosoful târziu al luminilor, este încă departe de orice patos naţional exagerat. Căci tendinţa de individualizare prin limbaj este menţinută în echilibru printr-o tendinţă opusă, de universalizare.

Deoarece limbajul nu este doar un mediu pasiv, ci este pătruns mereu de spontaneitate (chibzuinţă), el se află într-o continuă *evoluţie mai departe şi progresivă*. Aceasta este a patra lege. Limbajul nu este o facultate înnăscută omului, aşa cum este construirea fagurelui la albine. Dezvoltarea pe trepte mai înalte poate fi înţeleasă doar ca o conlucrare a tuturor popoarelor şi oamenilor. Ceea ce individul înfăptuieşte în domeniul dezvoltării limbajului trece imediat în posesia speciei umane (*Ursprung*, pp. 81–84). „Perspectiva asupra lumii" creată de un popor se transmite prin tradiţie (ştiinţă, artă) altor popoare.

Pentru a întregi antropologia lui Herder, vom prezenta alte câteva cuvinte cheie. Strâns legate de limbaj sunt deja amintitele monopoluri culturale ale omului: educaţia, artele, istoria. O caractersitică a abordării lui Herder este faptul că are în vedere şi înzestrarea biologică a omului. Importantă este, mai ales, intersectarea celor două puncte de vedere. Astfel, Herder reflectează asupra urmărilor poziţiei verticale. Aceasta eliberează mâinile şi astfel pipăitul poate să se rafineze. Acest lucru din nou, îl face pe om capabil să construiască şi să proiecteze instrumente (Herder, 1877, *Ideen*, IV, 1.3).

Potrivit lui Herder, omul să află întotdeauna în ambele situaţii: pe de-o parte, el se constituie prin istorie şi cultură, pe de-altă parte, el le continuă în mod creator (*Ideen*, IX, 1.3). Dar aceasta n-o poate face singur, ci numai în comunitate cu ceilalţi. „Omul este deci născut pentru societate" (*Ideen*, IV, 6). Creativitatea presupune libertate: „Omul este prima *fiinţă liberă* a creaţiei" (*Ideen*, IV, p. 4).

O particularitate a teoriei istorice a lui Herder este că scopul istoriei, formarea *umanităţii*, se realizează prin popoarele individuale: „Pentru ca un singur om şi un petic de pământ n-au putut să-l cuprindă (binele), el a fost răspândit în mii de oameni şi străbate — un etern Proteu ! — toate părţile lumii şi toate secolele" (Herder, 1967, p. 46). Iar întregul unui popor se realizează doar prin individ. „Temeiul cel mai adânc al existenţei noastre este individual, atât în senzaţii cât şi în gândire... El se află, bineînţeles, atât de adânc încât nu poate şi nu trebuie să fie împărtăşit" (Herder, în: Landmann, 1962, p. 312).

3.10.3. Antropologia filosofică în secolul XX

În cele ce urmează este vorba despre acel curent filosofic, care se autointitulează „antropologie filosofică". El a fost inaugurat în anii '20 ai secolului nostru de către filosofi

ca Scheler şi Plessner, continuat de Gehlen, Rothacker, Litt şi Portmann, şi în sfârşit, reînviat după cel de-al doilea război mondial, prin Landmann, Bollnow, Hengstenberg, Max Müller şi mulţi alţii. Este vorba de o mişcare filosofică activă mai ales în spaţiul german, care şi-a găsit continuatorii până astăzi, bunăoară în lucrările lui Marquard şi Lepenies (Lepenies, 1977).

3.10.3.1. Antropologia filosofică — fundament al filosofiei

În prefaţa cărţii ce a acţionat ca impuls declanşator *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (*Locul omului în cosmos*), Max Scheler scria în 1928: „Pot să constat cu oarecare satisfacţie, că problemele unei antropologii filosofice se află în prezent aproape în centrul problematicii filosofice" (Scheler, 1976, p. 10). Potrivit lui Scheler, antropologia nu ar trebui să fie doar o disciplină oarecare a filosofiei, ci un fel de bază sau fundamentului filosofiei. Chiar dacă este nouă prin metodele sale, antropologia filosofică a trebuit să preia moştenirea filosofiei clasice moderne de la Descartes până la Kant. Astfel s-ar fi anulat dialectica ce străbate istoria filosofiei, dialectică pe care am ilustrat-o prin unele exemple, cea dintre o teorie anagajată faţă de diversitatea omenescului, pe de o parte, şi o întemeiere a configuraţiei totale a filosofiei, în urma unei reflecţii autocritice, pe de altă parte.

Dar poate oare antropologia filosofică — aşa trebuie să întrebăm —[3] să fie *prima philosophia* sau fundamentul filosofiei ? Aici este nevoie să ne amintim de concepţia lui Aristotel, potrivit căreia sarcina unei filosofii prime îi revenea *metafizicii*, în măsura în care aceasta ar fi „ştiinţa teoretică despre primele temeiuri şi cauze" (*Met.*, I, 2). Aristotel a influenţat în mod hotărâtor gândirea filosofică a Evului Mediu. Cotitura inaugurată de Descartes, Leibniz, Locke şi Hume în epoca modernă, potrivit căreia metafizica trebuie să aibă la bază analiza capacităţii de cunoaştere a omului, a fost întărită de Kant într-un mod nou. În opinia acestuia, ontologia trebuia să fie precedată de o analiză a capacităţii de cunoaştere a omului: „Numele mândru al unei ontologii", se spune în *Critica raţiunii pure*, „care pretinde să dea într-o doctrină sistematică cunoaşterea sintetică a priori despre lucruri în genere... trebuie să facă loc titlului modest al unei simple analitici a intelectului pur"*. Metafizica împreună cu miezul sau de ontologie, trebuia să fie înlocuită cu *reflecţia transcendental-critică* asupra condiţiilor de posibilitate şi validitate a experienţelor umane. Aşa cum am văzut, Kant, ca figură istorică, nu a integrat antropologia în „revoluţia copernicană" legată de criticismul transcendental.

Antropologia filosofică ar putea arunca o punte peste acest hiatus. Helmuth Plessner şi-a elaborat concepţia privind antropologia filosofică în prelegerea sa de debut din Gröningen din anul 1936 („Sarcina antropologiei filosofice"). În prezentarea noastră are importanţă, înainte de toate, legătura acesteia cu tradiţia. Potrivit lui Plessner, în cadrul antropologiei filosofice se îndeplineşte o „intenţie", „care a fost simţită prima dată în analiza omului în secolul al XVI-lea şi al XVII-lea şi şi-a atins punctul culminant, trecând

* Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, ed. cit., pp. 249–250. (*n.tr.*)

peste marii filosofi englezi şi francezi ai secolului al XVIII-lea, în critica raţiunii la Kant." În afară de aceasta, Plessner stabileşte o relaţie clară între antropologia filosofică şi filosofia transcendentală. Bineînţeles, antropologia filosofică se ţine la „distanţă" de considerentele lui Kant asupra acestui subiect. Totodată, ea rămâne fidelă „intenţiilor criticii transcendentale". Ea realizează ceva „ce corespunde" filosofiei transcendentale într-o situaţie schimbată (Plessner, 1979, p. 148).

Şi reprezentanţi ai antropologiei filosofice din prezentul nostru imediat subliniază pretenţia de a urma linia filosofiei transcendentale. Potrivit lui Otto Friedrich Bollnow, antropologia filosofică trebuie înţeleasă ca „extinderea şi adâncirea teoriei cunoaşterii de până acum, într-un anumit sens se poate spune chiar: a filosofiei transcendentale a lui Kant" (Bollnow, 1974, p. 25). Michael Landmann spune : „Astfel, antropologia este adâncirea şi extinderea transcendentalismului: o întemeiere ce conduce la originea ultimă" (Landmann, 1969, p. 39).

3.10.3.2. **Antropologia filosofică ca teorie ştiinţific fundamentată despre om**

Dar ce este antropologia filosofică ? — În primul rând, ea nu trebuie să fie echivalată cu reflecţia asupra fiinţei umane ce însoţeşte întreaga tradiţie filosofică. Nici concepţia platonică, nici cea aristotelică despre om nu constituie un model pentru antropologia filosofică. Nici interpretările teologice din Evul Mediu şi reînvierea lor sub semnul protestantismului, aşa cum se concretizează în antropologia lui Hegel, nu sunt hotărâtoare pentru antropologia filosofică. Ea se detaşează în mod specific de toate aceste interpretări despre om prin impulsul ei antimetafizic şi antiontologic. Antropologia filosofică trăieşte, mai degrabă, prin legătura sa pozitivă cu ştiinţele empirice despre om, născute în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, adică cu biologia omului, psihologia individului şi cea a popoarelor, preistoria, ştiinţele comportamentului, sociologia şi ştiinţele culturii (Habermas, 1973).

Câteva probe în sprijinul acestui punct de vedere: Max Scheler a încercat să răspundă la întrebarea dacă inteligenţa practică, cu alte cuvinte capacitatea de acţiune tehnică şi instrumentală, este un monopol al omului sau nu, recurgând la cercetările asupra comportamentului ale lui Wolfgang Köhler. Scheler valorifica demonstraţia lui Köhler, că maimuţele antropoide sunt capabile de acţiune tehnică, în susţinerea tezei potrivit căreia doar spiritul, ca principiu opus vieţii, reprezintă monopolul propriu-zis al omului. Criteriile spiritului sunt: deschiderea spre lume, adică depăşirea stării de captivitate în ambianţa nemijlocită, deci capacitatea de a desprinde faptele din context, conştiinţa de sine şi personalitatea, adică asumarea de responsabilităţi morale: „Concentrarea, conştiinţa de sine şi capacitatea de obiectivare... formează o ***structură unică, indestructibilă***, proprie, ca atare, numai omului" (Scheler, 1976, p. 33, *v.* p. 27 şi urm.).

Helmuth Plessner, la rândul său, a încercat să consolideze principiul antropologiei sale, potrivit căruia modul specific de a fi al omului se explică prin descendenţa lui biologică, în strânsă confruntare cu biochimia şi explicaţia pe care aceasta o dă vieţii (Plessner, 1976, p. 85 şi urm.). Invocând rezultatele cercetărilor de preistorie, Erich Rothacker este de

părere că mânuirea focului precum şi folosirea uneltelor şi inventarea lor ţin de esenţa omului. O a treia caracteristică a fiinţei umane ar fi limbajul (Rothacker, 1962, pp. 27–34). În sfârşit, Arnold Gehlen a încercat să întărească teza ce întemeiază antropologia sa, potrivit căreia omul trebuie privit din punct de vedere biologic ca „o fiinţă deficientă" şi depinde de sisteme culturale în compensarea insuficienţelor sale, prin referiri la morfologia biologică şi anume la legea retardării (Bolk, Schindewolf ş.a.). Într-o formă simplificată, legea retardării spune că anumite particularităţi morfologice ale omului (dantura, părul, axa trupului) pot fi înţelese ca piedici în calea dezvoltării, în raport cu mamiferele superioare, iar anumite faze ale ciclului vieţii (copilărie prea lungă, pauze de creştere înainte de pubertate, bătrâneţe prelungită) ca „fetalizare" prelungită (Gehlen, 1940, p. 80).

Antropologia filosofică trăieşte, deci, din raportul pozitiv cu ştiinţele despre om. În acelaşi timp, ea nu doreşte să fie nici metodologie sau filosofie a ştiinţelor umaniste şi nu se consideră nici o simplă generalizare a rezultatelor cercetărilor empirice. Recursul la ştiinţele empirice disparate ţinteşte mai degrabă interpretarea filosofică. Se urmăreşte obţinerea unei „imagini a omului" (Gehlen), adică o concepţie de ansamblu. Din perspectiva tradiţiei, o astfel de întreprindere se înfăţişează ca un avorton. Raportarea pozitivă la ştiinţele empirice o face suspectă de empirism pur în ochii filosofiei tradiţionale. Concepţia lui Gehlen despre o „filosofie empirică" a fost privită mereu cu suspiciune, deşi el însuşi se sprijinea pe tradiţia engleză şi americană de la Hume la Dewey şi, în afară de aceasta, îl cita pe Herder ca martor principal în favoarea sa. Pe de altă parte, caracteristica ei filosofică şi speculativă, ce se exprimă în furnizarea unei interpretări a omului în totalitatea sa, discreditează antropologia filosofică în faţa ştiinţelor particulare.

Din punct de vedere metodic, antropologia filosofică împărtăşeşte această opoziţie faţă de filosofia tradiţională şi de ştiinţele experimentale, cu ideea unei teorii critice a societăţii, aşa cum a fost elaborată de Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Leo Löwenthal, Erich Fromm şi Herbert Marcuse, şi apoi dusă mai departe de Jürgen Habermas şi Albrecht Wellmer. Teoria critică se consideră a fi „o filosofie a istoriei cu conţinut empiric şi în intenţie practică" (Habermas).

Totodată există aici o diferenţă obiectivă fundamentală: teoria critică ţinteşte spre o practică socială reuşită sub semnul „ideii unei vieţi bune". Ea atribuie şi omului această capacitate. Antropologia filosofică rămâne sceptică în ceea ce priveşte capacitatea de îmbunătăţire a condiţiilor de viaţă ale omului.

3.10.3.3. **Antropologia filosofică şi ruptura cu tradiţia**

Dacă dorim să caracterizăm *prima facie* antropologia filosofică trebuie să mai amintim un motiv important: antropologia filosofică este îndatorată, la originile sale, unei experienţe istorice specifice, şi anume unei rupturi cu tradiţia ce cuprinde toate domeniile vieţii umane. Ceea ce a motivat-o nu a fost privirea aruncată asupra aşa-numitelor laturi întunecate ale existenţei omeneşti. Acest aspect a fost prezent în filosofie prin analiza voinţei făcută de Schelling, precum şi prin metafizica pesimist colorată a voinţei a lui Schopenhauer, prin teoria ideologiei lui Marx, prin analiza fricii ca stare fundamentală a

omului făcută de Kierkegaard, ca şi prin răsturnarea tuturor valorilor şi conjurarea nihilismului de către Nietzsche. Mai degrabă s-a ajuns la o ruptură cu orice fel de antropocentrism naiv în procesul dezvoltării ştiinţelor sociale şi istorice comparate (etnologia, psihologia popoarelor, istoria universală).

Concludentă din punct de vedere euristic este o privire asupra epocii luminismului. Cunoştinţele ce sporeau rapid despre alte popoare, despre limba şi obiceiurile acestora, au fost reţinute şi prelucrate într-o filosofie a istoriei omenirii de către luminişti, adică de Diderot, Condorcet şi Voltaire, Kant, Herder şi W.v. Humboldt. Antropologia filosofică, în schimb, este condusă de la începuturile sale de scepticism. Propoziţiile scrise de Max Scheler în 1929 descriu situaţia antropologiei filosofice:

„În nici o altă epocă nu au fost concepţiile despre esenţa şi originea omului mai nesigure, mai nedeterminate şi mai variate decât într-a noastră... Ne aflăm în prima epocă dintr-o istorie de aproximativ zece mii de ani, în care omul a devenit o temă pe deplin problematică: el nu mai ştie ce este; dar în acelaşi timp el ştie că nu o ştie." (Scheler, 1976, p. 15; Plessner, 1979, p. 142, p. 149).

3.10.3.4. Antropologia filosofică — moştenitoare a filosofiei transcendentale ?

După prezentarea unor motive ce ne-au condus la antropologia filosofică, să discutăm acum, printr-o reflecţie metacritică, întrebarea dacă antropologia filosofică are sau nu dreptul de a se pretinde urmaşa, respectiv moştenitoarea filosofiei transcendentale. Ce anume o îndreptăţeşte la aceasta ?

Problema experienţei

Două puncte trebuie menţionate prioritar. Mai întâi, faptul că antropologia filosofică, deoarece este interesată de varietatea umanului, a adâncit totodată şi *problematica experienţei*. Potrivit antropologiei, concepţia şi conceptul experienţei nu trebuie reduse unilateral la experienţa ştiinţifică.

Răspunsurile antropologiei filosofice la problematica experienţei pot fi privite sub două aspecte. În antropologia lui Gehlen este centrală ideea că, datorită insuficienţelor sale organico-biologice, omul trebuie să-şi dezvolte mai întâi acele forme ale experienţei care structurează lumea. Handicapurile biologice (organe nediferenţiate, reducerea instinctelor, exces de impulsuri) el le compensează prin sisteme de descărcare. De acestea aparţin dezvoltarea experienţei de palpare şi prindere, precum şi codificarea acestora. Acestea sunt transformate apoi în lumi ale percepţiei structurate simbolic. Simţul vizual procură „priviri de ansamblu asupra lumii" cu toate funcţiile indicatoare şi de abreviere legate de acestea. Lumile perceptuale structurate vizual conţin trăiri tactile şi de mişcare în condensare simbolică. Adică, vedem lucrurile nu numai optic, ci recunoaştem *eo ipso* vizual calităţile lor tactile şi de mişcare. În cele din urmă, lumea permite apelul la cele trecute şi la cele viitoare şi face posibilă reprezentarea lor în prezent. Limbajul face posibilă acţiunea colectivă, ştiinţa,

gândirea abstractă ş.a.m.d. Percepţia structurată simbolic îl degrevează pe om de elaborarea continuă de noi scheme de ordine a lumii. Limbajul îl scuteşte pe om de a trebui să parcurgă mereu de la început, în mod actual, percepţiile sale. Antropologia lui Gehlen explică, deci, de ce omul este dependent de experienţe, şi anume, chiar şi doar pentru a supravieţui pur şi simplu din punct de vedere logic. Siguranţa instinctelor îi lipseşte (Gehlen, 1983, p. 3 şi urm., p. 89 şi urm.).

Pe lângă aceasta — şi este al doilea aspect sub care trebuie privită problematica experienţei — antropologia filosofică a adâncit înţelegerea noastră privind *modalităţile experienţei* emoţionale şi senzoriale, de multe ori neglijate de tradiţie. Iată câteva idei cheie: să ne aducem aminte de Bollnow şi de analiza dispoziţiilor ca forme specific umane de cunoaştere a lumii. Abordarea lui Heidegger în *Sein und Zeit*, potrivit căreia existenţa umană este întotdeauna o existenţă anumită, ce a deschis deja lumea, este dusă mai departe de Bollnow. Acesta face din „dispoziţiile fericite", neluate în seamă de Heidegger, subiectul analizei sale, recurgând la mărturii literare şi relatări psihologice (Bollnow, 1968). Elisabeth Ströker a diferenţiat — desigur, dintr-o perspectivă care depăşeşte antropologia — experienţa spaţiului aşa cum este resimţită în viaţa de toate zilele. Ea distinge spaţiul trăirii de spaţiul acţional şi de spaţiul contemplaţiei. Spaţiul trăit, pe de altă parte, devine fundamentul din care se poate deriva prin abstracţie experienţa spaţială ştiinţifică a geometriei (Ströker, 1977). Să ne gândim la *Antropologia simţurilor* a lui Plessner (1980). Aici simţurile nu funcţionează doar ca simple furnizoare de material ce urmează să fie sintetizat prin forţa categorial-formatoare a intelectului, aşa cum susţine şi Kant. Mai degrabă, ideea centrală este că simţurile ne devin accesibile în mod estesiologic abia în creaţiile artei şi ale ştiinţei. Noi prindem specificitatea simţurilor noastre în performanţele lor. Analizele lui Plessner încearcă să lege metodic privirea fiziologică din exterior cu experienţa interioară. Să ne gândim însă şi la analizele lui Scheler privind modalităţile de experienţă relevante din punct de vedere etic, cum ar fi simpatia, iubirea ş.a.m.d. (Scheler, 1973). Scheler recurge, în plus, la teoria lui Nietzsche privind resentimentul ca sursă a moralei.

Este de remarcat, în acelaşi timp, în mod critic, că antropologia filosofică neglijează, de dragul adâncirii diversităţii experienţelor umane, unitatea lor. Acolo unde o face, ea nu răspunde cerinţelor de sistematizare. Plessner deriva legi antropologice din structura de bază tipică omului, în sensul unei *poziţionări excentrice*, potrivit căreia omul nu numai că este existenţa sa, ci totodată se raportează la ea: nemijlocirea mijlocită, artificialitate naturală, legea locului utopic (Plessner, 1975). Legea artificialităţii naturale spune că la om naturalul este întotdeauna modelat de cultură. Natura şi cultura nu pot fi separate în mod clar una de alta. Legea nemijlocirii mediate spune că ceea ce este exterior omului, adică obiectele naturale şi semenii, nu îi sunt accesibile în mod nemijlocit, ci numai prin medierea simbolurilor. Expresia este structura de bază a tuturor comportamentelor umane orientate în mod obiectiv. Legea locului utopic spune că omul tinde mereu spre absolut. În acelaşi timp, însă, el face experienţa faptului că absolutul nu poate fi atins niciodată întru totul. Trebuie să se aspire totuşi mereu spre el pentru ca obiectivările istorice şi sociale să fie înfrânte. Plessner face plauzibile aceste legi cu mare putere de pătrundere, pornind de la poziţionarea excentrică văzută ca structură fundamentală a existenţei umane. Dar, în acelaşi timp, el nu doreşte ca aceste legi să fie înţelese ca legi ultime: „Formulele structurale nu au voie să pretindă o valoare teoretică ultimă, ci doar una de deschidere, de punere în evidenţă" (Plessner, 1979, p. 138).

În tradiția filosofiei vieții a lui Dilthey, Bollnow consideră lipsa sistematizării o caracteristică pozitivă a antropologiei filosofice: „Modul în care se corelează rezultatele individuale..., este o problemă secundară și în esență doar o chestiune de sistematizare sterilă" (Bollnow, 1974, p. 35).

Se poate spune, așadar, că antropologia filosofică se vede, sub aspect teoretic, pusă în fața unei dileme pe care nu a rezolvat-o în mod convingător, și anume, pe de o parte, să dea socoteală de varietatea existenței umane și să recurgă în acest scop la științele empirice, iar pe de altă parte, să ajungă la o determinare existențială a omului, în care sunt integrate, în mod sintetic, faptele de experiență. Cu aceasta ea împărtășește acea dialectică ce apare deja în istoria antropologiei filosofice.

Problema acțiunii

În spiritul caracterizării antropologiei filosofice, ca succesoare a filosofiei transcendentale, poate fi marcat un al doilea punct, și anume că ea a contribuit la o înțelegere mai adâncă a *acțiunilor* umane. Iată câteva cuvinte-cheie: Max Scheler a elaborat o teorie în trepte a *ființării ca persoană* [*Personsein*]. Ea servește drept cheie pentru interpretarea varietății de dimensiuni ale ființei sociale. Scheler face distincție între dizolvarea omului în cadrul maselor sociale, în viața cuplurilor, în societate și în cele din urmă, realizarea persoanei ca întreg în structuri supraindividuale cum ar fi biserica, națiunea, cercul cultural. Tuturor treptelor le corespund valori și acte specifice de înțelegere a valorilor (Scheler, 1980).

Antropologia lui Arnold Gehlen îl interpretează pe om dinspre *acțiune*. Aceasta se recomandă drept o categorie antropologică, deoarece se află dincolo de vechile dualități dintre trup și suflet, trup și spirit. Omul, ca ființă biologic deficientă, supraviețuiește doar datorită interacțiunii sale cu lumea și cu semenii. Percepția și limbajul se dovedesc a fi momente structurale ale acțiunii. Însă ființa supusă riscului din punct de vedere biologic — omul — trebuie să dezvolte, în plus, instituții pentru a fi degrevată de presiunea nevoii de a schița mereu noi scopuri ale acțiunii. În sfârșit, omul are nevoie de tehnică pentru a transforma cunoștințele sale despre lume în structuri durabile care să-i asigure supraviețuirea.

Plecând de la interpretarea omului ca poziționalitate excentrică, Helmuth Plessner a putut să releve baza antropologică atât a *comportamentului bazat pe roluri* în societate cât și a *noțiunii de public* (Plessner, 1974, p. 9 și urm., p. 23 și urm.). Astfel au fost aprofundate filosofic categorii sociologice centrale ce caracterizează acțiunea umană.

În ciuda meritelor antropologiei filosofice în clarificarea și interpretarea formelor de experiență umană și a noțiunii de acțiune, nu putem să trecem peste următoarea constatare critică. Cred că antropologia filosofică — ca de altfel și fenomenologia — a adâncit doar într-o singură direcție filosofia transcendentală kantiană. Problema fundamentală a teoriei cunoașterii a lui Kant vizează condițiile posibilității și validității experienței umane. Antropologia filosofică a promovat doar problema posibilității experienței, neglijând problema validității.

Schematic spus: antropologia filosofică clarifică doar ce forme ale experienței sunt accesibile omului, plecând de la înzestrarea sa organică și mentală. Ea urmărește, în mod exclusiv, să clarifice „cum reies pozițiile de monopol ale omului din structura fundamentală a existenței umane" (Asemissen, 1973, p. 147). Aici se află, fără îndoială, meritele: teoria

lui Plessner despre un *a priori*, nu doar formal, ci şi material, poate fi considerată ca o dezvoltare rodnică (Plessner, 1976, p. 191 şi urm.). Experienţa umană este înrădăcinată în structurile viului, nu se plasează deasupra acestora. Antropologia filosofică neglijează însă unele probleme ale *legitimării* diferitelor forme ale experienţei. În ce grad sunt cunoştinţele ştiinţifice obiectiv valabile ? De ce trebuie oamenii să aibă şi experienţe estetice ? În cazul acestor întrebări nu se pune doar problema înţelegerii structurale a formelor experienţei, adică a condiţiilor posibilităţii lor, ci şi a pretenţiilor de validitate legate de ele. Şi tocmai aceste reflecţii teoretice privind validitatea nu apar în antropologia filosofică.

Raportată la teoria acţiunii şi la etică, întrebarea fundamentală transcendentală nu este doar: care sunt tipurile de acţiune etică, morală sau legală ? — ci ea sună în felul următor: există vreun principiu al acţiunii etice cu caracter obligatoriu şi cum poate fi el întemeiat, iar nu dedus ? Cu alte cuvinte: pot fi întemeiate normele etice într-un mod universal valabil, în aşa fel încât fiecare om capabil să gândească să fie nevoit să le urmeze ?

Abordarea lui Gehlen în *Moral und Hypermoral* (*Morala şi hipermorala*) (1981) poate fi considerată tipică pentru demersul antropologiei filosofice în etică. Încercarea sa de a deriva etosul acţiunii cu caracter instituţional precum şi pe cel al umanismului din straturile biologice fundamentale ale omului — conservarea speciei, menţinerea grupului mic, respectiv a familiei, pe de altă parte — tratează doar condiţiile de posibilitate. Astfel este făcută plauzibilă doar existenţa imperativelor etice specifice. Lipsesc însă întemeierea lor precum şi delimitarea domeniului lor de valabilitate. O normă nu este întemeiată doar prin raportarea la reziduuri comportamentale de natură biologică. Supravieţuirea speciei poate fi imaginată şi fără instituţii. În ceea ce priveşte domeniul de valabilitate, Gehlen atinge, ce-i drept, probleme de validitate atunci când subliniază faptul că etosul umanitarist tinde să se reverse în procesul industrializării; dar ele nu trasează o graniţă, pe planul logicii validităţii, între etosul insituţional şi cel umanist.

Cu alte cuvinte: antropologia filosofică ne instruieşte cu privire la izvoarele şi rădăcinile moralităţii. Ea ne spune câte ceva despre originea şi ancorarea normelor morale, fie ele de natură biologică, sociologică sau de altă natură. Dar lipseşte răspunsul la întrebarea: Care norme trebuie şi pot să fie valabile ?

3.10.4. Liniile generale ale unei teorii a omului de orientare transcendental-critică

Drept încheiere, să încercăm să sugerăm, în câteva trăsături, cum ar putea fi soluţionată dilema ce străbate şi antropologia filosofică. Formulată sub forma unei întrebări: cum se împacă intenţiile productive ale antropologiei filosofice, intenţiile de a da socoteală de structura complexă a existenţei umane, cu principiul filosofiei transcendentale, acela de a reflecta asupra unităţii condiţiilor de posibilitate şi valabilităţii experienţei umane?

3.10.4.1. Omul ca „animal symbolicum" în filosofia culturii a lui Ernst Cassirer

Mai întâi trebuie să amintim lucrarea lui Ernst Cassirer *Philosophie der symbolischen Formen* (*Filosofia formelor simbolice*) (*v.* Paetzold, 1981 *a*, *b*; 1982; 1983 *b*). Ideea centrală este de a trece dincolo de filosofia transcendentală a lui Kant, care se orientează încă unilateral spre experienţa ştiinţifică, şi de a înainta în direcţia unei filosofii transcendental-critice a culturii. Experienţa umană nu se structurează doar în experienţa ştiinţifică, ci, alături de aceasta, apar alte modalităţi prin care se anunţă un acces al omului spre lume. Pe de-o parte, întreaga experienţă umană este modelată de unitatea dintre „sens" şi „senzorialitate", care înlocuieşte unitatea kantiană dintre „intuiţie" şi „concept". Configuraţiile sensului nu trebuie să fie modalităţi de tip conceptual. Cassirer a ales pentru desemnarea experienţei genuin umane termenul de *simbol*. Întreaga experienţă umană prezintă o structură simbolică. Pe de altă parte, există „forme simbolice" diferite care pot fi interpretate şi precizate semiotic.

Cea mai accesibilă simbolistică a exprimării ni se arată în mitologie şi în artă. Funcţia de reprezentare care diferenţiază este domeniul limbajului. Ştiinţele au funcţii de semnificare pure. Deşi toate sistemele de simboluri se întemeiează pe acte ale „sintezei transcendentale a apercepţiei", adică a unităţii prealabile a conştiinţei raportate la obiecte şi a conştiinţei de sine, această sinteză se impune de fiecare dată în modalităţi specifice. Toate experienţele umane prezintă anumite structurări categoriale. Calitatea categoriilor este întotdeauna aceeaşi. Coloratura lor modală se transformă însă în funcţie de domeniile corespunzătoare ale senzorialităţii. Spaţiul mitic este un spaţiu calitativ, legat de ritmul existenţei umane şi naturale. Spaţiul ştiinţific — să zicem spaţiul geometric — este un spaţiu omogen, uniform, curăţat de aspectele ce ţin de existenţa concretă.

În această abordare se ţine cont în mod sistematic de critica, formulată sub semnul limbajului, împotriva filosofiei transcendentale originare, kantiene, de către Hamann şi Herder. Limbajul are statutul unei „forme simbolice". În acelaşi timp însă; devine clar că există limite ale limbajului. Antropologia filosofică indică faptul că limbajul ţine de domeniul poziţiilor de monopol ale omului (cum susţin Gehlen, Plessner, Rothacker). Dacă omul este interpretat ca „*animal symbolicum*", aşa cum stau lucrurile la Cassirer, atunci se păstrează unitatea în varietatea poziţiilor de monopol pe care le deţine omul (Cassirer, 1960, p. 40). Filosofia culturii a lui Cassirer ne instruieşte deci cu privire la varietatea orientărilor omului în lume — mit, limbaj, artă, ştiinţă, religie —; totodată este recuperată unitatea în măsura în care în ele se exprimă o activitate simbolică ce este caracteristică doar omului.

3.10.4.2. Punctul de vedere al unei filosofii transcendentale transformate ca bază a antropologiei filosofice

Deoarece filosofia culturii a lui Cassirer nu a reuşit să stabilească contactul cu teoria acţiunii, trebuie să se acorde atenţie acelui tip de filosofie transcendentală ce a fost dezvoltat mai ales de către Apel (Apel, 1973). Acest punct de vedere al unei filosofii transcendentale

înnoite spune că trebuie să reţinem întrebarea fundamentală a lui Kant privind ultimele condiţii ale posibilităţii şi validităţii experienţei umane. Dar trebuie să-i dăm o altă înfăţişare, adică s-o transformăm. În locul pe care îl ocupă la Kant subiectul transcendental, pe care el l-a gândit încă drept conştiinţa pură, apare comunitatea comunicativă care se exprimă prin semne.

Pentru problematica cunoaşterii aceasta înseamnă: toate descrierile şi explicaţiile „teoretice" ale lumii, care pretind a fi adevărate, trebuie să fie capabile să se afirme în cadrul unei comunităţi de cercetători. Teoria modernă a cunoaşterii, care şi-a înţeles întotdeauna problema centrală ca fiind aceea în care un subiect cunoscător determină obiectul de cunoscut şi care pleca, prin urmare, de la o relaţie subiect-obiect, este depăşită acum prin fixarea *relaţiei intersubiective* ca fundament ultim al cunoaşterii. Procesul de cercetare legat de comunitatea comunicativă nu poate fi încheiat. Ipotezele şi teoriile ştiinţifice sunt supuse rezervei failibiliste, adică ele sunt permanent rectificabile şi criticabile. Există însă şi posibilitatea îmbunătăţirii lor. Acest principiu meliorist al cercetării poate fi gândit doar dacă presupunem că există ceva de felul unei ultime interpretări valide a realităţii (*„ultimate opinion"* a lui Peirce). Ea nu va fi, firește, atinsă niciodată pe deplin, în condiţiile vieţii umane, deci a unei vieţi finite, dar ea este cu toate acestea o condiţie de posibilitate a cunoaşterii ce este cuprinsă în orice cunoştinţă. Orice teorie ştiinţifică individuală poate fi criticată, însă formularea de teorii ştiinţifice, în întregime, nu poate induce în eroare. Există un element în ultimă instanţă platonic în punctul de vedere al lui Peirce şi Apel, conform căruia subiectul interpretării ultim valide este în acelaşi timp *factum* şi *faciendum*. Orice cunoaştere, atât timp cât nu este nulă, participă la comunitatea ideală de comunicare. Această comunitate nu există ca realitate empirică. Ea este un principiu regulativ în sensul lui Kant.

Premise antropologice în conceptul filosofiei transcendentale transformate a lui Karl-Otto Apel

Ideea filosofiei transcendentale transformate conţine un ferment antropologic autentic, un ferment cognitiv-antropologic (Apel). Această afirmaţie trebuie clarificată pe scurt. La nivelul *teoriei ştiinţei* trebuie să luăm în considerare atât aprioricul corporal, cât şi pe cel al conştiinţei. Aprioricul corporal apare sub forme specifice. Într-o formulare menită să releve esenţialul: în ştiinţele naturale, poziţia trupului supradeterminată prin instrumente tehnice, hotărăşte care parte a lumii este accesibilă vederii noastre. În ştiinţele culturii, corpul situat istoric este cel care ne permite să descoperim lumea culturilor istorice. Ştiinţele sociale unesc interesul de înţelegere orientat spre practica comunicării cu privirea distanţată a atitudinii empiric-analitice. Prin reflecţie teoretică, adică datorită aprioricului conştiinţei, ne putem elibera de limitele orizontului impuse de corp. În limbajul lui Plessner: excentricitatea omului se exprimă în aprioricul conştiinţei, poziţionalitatea centrică în aprioricul corporal. Centrarea pe trup este pentru noi mereu o constrângere; deasupra ei se ridică, în primul rând, reflecţia distanţată. Dar pentru că raţionalitatea ştiinţifică tre-

buie să fie reprezentată prin expresii comunicative de natură lingvistică, situaţia fundamentală cognitiv-antropologică va fi afectată de comunitatea comunicativă.

Dialectica comunităţii comunicative fiind în acelaşi timp empirică şi ideală, are ca urmare un nou tip de relaţie dintre *logică* şi *etică*. Ele nu se află la acelaşi nivel. Etica presupune logica. Dar etica este şi ea revendicată de logică. Cu argumente teoretice ridicăm pretenţii de validitate care pot fi legitimate şi recunoscute doar de comunitatea de comunicare. Orice reflecţie ce realizează validitatea logică presupune recunoaşterea unei norme. Raţionalitatea ştiinţifică implică o etică minimală (Apel). Statutul comunităţii de comunicare, în sensul unei comunităţi de comunicare în acelaşi timp ideale şi reale, condiţionează structura dialectică a eticii. Căci, pe de o parte, se pune problema să păstrăm comunitatea de comunicare — care este subiectul tuturor proceselor de cunoaştere şi acţiune — şi ca realitate. De aici rezultă imperative care asigură supravieţuirea speciei umane. Pe de altă parte, etica comunităţii de comunicare aduce cu sine imperative care au ca scop îmbunătăţirea relaţiilor de comunicare. Deoarece etica comunităţii de comunicare tinde spre o extindere în toate direcţiile şi spre o delimitare a comunităţii de comunicare reale, ea generează imperative categorice şi nu doar ipotetice (în sensul lui Kant).

Dialectica „formelor simbolice" şi problema realităţii omului

Prin lărgirea abordării lui Apel, problematica validării poate fi dezvoltată în domeniul *esteticii* în felul următor (*v.* Paetzold, 1984, pp. 30–46). Dacă privim experienţa estetică în calitate de unitate a percepţiei senzoriale şi reflecţiei, se poate observa că la polul reflecţiei se ataşează un moment al validării. Percepţia senzorială, instruită şi devenită mai subtilă la şcoala operelor artei conceptuale, reprezintă un etalon cu ajutorul căruia poate fi măsurată sensibilitatea degradată de industria culturală şi de agenţiile comunicării în masă. Cu ajutorul unei experienţe estetice reflexive, ne extindem şi ne adâncim capacitatea de percepţie senzorială. O facem mai complexă, adică o perfecţionăm. Dar este de reţinut că perfecţionarea simţurilor nu trebuie gândită ca înlocuire a lor prin noţiuni şi teorii. Orice experienţă estetică rămâne legată mai degrabă de activitatea organelor corpului. Experienţa estetică intenţionează — aşa cum putem spune împreună cu teoreticianul neokantian al artei Conrad Fiedler — să câştige o certitudine asupra vizualului, o certitudine care rămâne ea însăşi în zona percepţiilor vizuale. Şi această asigurare poate fi realizată doar printr-o atitudine reflexivă, adică dincolo de sfera cunoaşterii ştiinţifice, obiective, şi a acţiunilor propriu-zise. În experienţa estetică simţurile sunt sesizate în performanţele lor specifice.

Mergem încă un pas dincolo de abordarea lui Apel, extinzând şi asupra celorlalte „forme simbolice" principiul elaborat de el, al unei filosofii transcendentale transformate, adică principiul menţinerii unităţii condiţiilor de posibilitate şi validare a experienţei. Numai aşa putem da socoteală de varietatea experienţelor umane, evidenţiată de antropologia filosofică. Concret: în mit, în artă şi în alte „forme simbolice" trebuie să facem o distincţie sistematică între configuraţii autentice şi structuri degradate nu doar accidental, ci în mod substanţial.

În estetica teoriei critice — înainte de toate la Adorno — această diferenţă este pusă în valoare prin separarea dintre arta avangardistă autentică, ce ţinteşte „adevărul", şi produsele industriei culturale (*v.* Paetzold, 1974). Operele industriei culturale trebuie să le înţelegem ca artă distorsionată sistematic, neizbutită. Pe de altă parte însă, există atât mituri autentice, cât şi mituri periculoase, adică ideologic falsificate şi instrumentalizate. În acest sens, Ernst Cassirer a opus, în opera sa târzie *The Myth of the State* [*Mitul statului*] (1946), miturilor create în culturile arhaice pe cele moderne, înscenate tehnic de regimuri totalitare, şi le-a interpretat pe acestea din urmă drept recădere în patologia politică. Kolakowski delimitează în special energiile mitice ce acţionează în mod legitim în virtuţile cardinale creştine — cele ale credinţei, iubirii şi speranţei — de miturile culturii de masă. Aceste mituri „analgezice" creează pseudo-sentimente ale comunităţii, iar sub forma mitului credinciosului, „idealul propriei sfinţenii" (*v.* Kolakowski, 1974, p. 106 şi urm.).

Aceste observaţii, făcute mai degrabă rapsodic, se articulează totuşi în două teze sistematice. „Formele simbolice" nu sunt încheiate niciodată, ele se află într-o dezvoltare progresivă. Dezvoltarea lor este opera istoriei omenirii. Ele sunt ameninţate permanent de declin. Există însă şi posibilitatea dezvoltării lor productive. Ce anume este realitatea umană în totalitate ne poate spune doar ansamblul tuturor „formelor simbolice". Pe de altă parte, putem depăşi conflictul dintre formele autentice şi cele degradate şi ciuntite doar dacă subordonăm toate activităţile noastre culturale „ideii unei vieţi bune". Din aceasta se hrăneşte orice critică a „formelor simbolice" neizbutite.

Aceste indicaţii sumare fac plauzibilă posibilitatea de a păstra cuceririle antropologiei filosofice şi în acelaşi timp de a urmări concepţia unei filosofii transcendentale transformate. Căci numai dacă vom menţine unitatea unei reflecţii asupra condiţiilor de posibilitate şi a unei reflecţii asupra condiţiilor de validitate ale experienţelor şi formelor de viaţă umane putem să prelungim acea dialectică ce a străbătut istoria antropologiei filosofice.

Note

[1] Charles S. Pierce a interpretat adevărul drept un principiu contrafactual, regulativ, care se articulează în ultima opinie a tuturor persoanelor ce participă la procesul de cercetare. Acest concept „consensual" al adevărului se află în opoziţie cu realismul naiv, dar şi cu o concepţie care înţelege adevărul ca o corelaţie între predicate şi existenţele ce corespund acestor predicate. Principiul consensului elaborat de Peirce este derivat, firesc, din procesul ştiinţific.

[2] Prin antropologie filosofică se înţelege, în cele ce urmează, acea orientare a filosofiei care a luat naştere în secolul XX. Termenul este marcat şi tipografic. Deci în loc de a scrie: antropologia filosofică a secolului XX, prefer o formă de scriere mai scurtă: antropologia filosofică (*v.* 3.10.3).

[3] Cele ce urmează sunt orientate după Paetzold 1983 a.

Bibliografie citată

APEL, K.-O., 1973; *Trasformation der Philosophie*, 2 vol., Frankfurt/M.

— 1975: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Ed a 2-a. Bonn (= „Archiv für begriffsgeschichte", vol. 8).

ARISTOTEL, 1959: *De Anima*. Trad. — Theiler, Darmstadt.

— 1951: *Metaphysik* (*Met.*), ed. de Gohlke, Padeborn.

ASEMISSEN, H.-U., HELMUTH PLESSNER, 1973: „Die exzentrische Position des Menschen", în: *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart* II, ed. de J. Speck. Göttingen, pp. 146—180.

AUER, A., 1956: „G. Manetti und Pico della Mirandola. De Dignitate Hominis", în: *Vitae et Veritati. Festgabe für Karl Adam,* Düsseldorf.

BOLLNOW, O.F., 1968: *Das Wesen der Stimmungen*. Ed. a 4-a, Frankfurt/M.

— 1974: „Die philosophische Anthropologie und ihre Prinzipien", în *Philosophische Anthropologie heute*. Ed. a 11-a de O.F. Bollnow ş.a. Ed. de R.Rocek şi O. Schatz. Ed. a 2-a, München, pp. 19–36.

CASSIRER, E., 1942: „Giovanni Pico della Mirandola", în: *Journal of the History of Ideas,* Vol. III, pp. 123–144, 319–346.

— 1960: *Was ist der Mensch ? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur,* Stuttgart.

CLASSEN C.J., (ed.) 1976: *Sophistik*, Darmstadt (= *Wege der Forschung*, vol. 187).

DIOGENES LAERTIUS,1967: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Ed. de K. Reich. Ed. a 2-a, Hamburg.

ELIADE, M., 1961: *Myten, Träume und Mysterien*. Salzburg (= *Wort und Antwort*, vol. 25).

GEHLEN, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin, 1940.

— *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*. Ed. a 4-a, Wiesbaden, 1981.

— *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*. Frankfurt/M. (= Gesamtausgabe, vol. 4), 1983.

HABERMAS, J., „Philosophische Anthropologie (ein Lexikonartikel)", în: *Kultur und Kritik*. Verstreute Aufsätze. Frankfurt/M., pp. 89—111, 1973.

HERDER, J.G., 1877–1913: „Ideen zur Philosophie der geschichte der Menschheit", în: *Sämtlichte Werke*, ed. de E. Suphan, vol. 13, 14.

— 1967: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Frankfurt/M. (Postafaţă de H.G. Gadamer).

— 1975: „Abhabdlung über den Ursprung der Sprache", în: *Sprachphilosophische Schriften,* ed. de E. Heintel, Hamburg (= Philosophische Bibliotek, vol. 248).

KANT, I., 1907: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Akademie-Ausgabe, vol. VII, Berlin.

— 1911: *Kritik der reinen Vernunft* (*KdrV*). Akademie Ausgabe, vol. III.

— 1923: *Logik*. Akademie-Ausgabe, vol. IX, Berlin.

KOLAKOWSKI, L., 1974: *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*. Ed. a 2-a, München.

LANDMANN, M., et. al., 1962: *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*. Freiburg/München (= Orbis Academicus).

— 1969: *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*. Ed. a 3-a, Berlin (= Sammlung Göschen, 156/156 *a*).

LEPENIES, W., 1977: *Soziologische Anthropologie. Materialien*. Frankfurt/Berlin/Viena.

MARQUARD, O., 1973: „Zür Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des 18. Jahrhunderts", în: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt/M., 122 şi urm.

MONNERJAHN, E., 1960: *Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus*. Wiesbaden.

PAETZOLD, H., 1974: *Neomarxistische Ästhetik*. 2 vol., Düsseldorf.

— 1981 a: „Ernst Cassirers — *Philosophie der symbolischen Formen und die neuere Semiotik*", în: A. Lange-Seidl (ed.): *Zeinchenkonstitution*. Akten des 2. Semiotischen Kolloquiums Regensburg. Berlin/New York, vol. I, pp. 90—100.

— 1981 b: „Sprache als symbolische Form. Zur Sprachphilosophie Ernst Cassirers", în: *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 88, pp. 301–315.
— 1982: „Ernst Cassirer und die Idee einer transformierten Transzendentalphilosophie", în: W. Kuhlmann/D. Böhler (ed.): *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*. Frankfurt/M., pp. 124–156.
— 1983 a: „Philosophische Anthropologie und Transzendentalphilosophie", în: *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen*. Die Beiträge des XII deutschen Kongresses für Philosophie in Innsbruck 1981. Ed. de G. Frey şi J. Zegler, Innsbruck, vol. I, pp. 203–213.
— 1983 b: „Mythos als symbolische Form. Zu Ernst Cassirers philosophischer Deutung des Mytos", în: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*. Vol. 25, pp. 224–243.
— 1984: „Grundlangen der philosophischen Ästhetik". În: *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 91, 30–46.
PICO DELLA MIRANDOLA, G., 1905: *Ausgewählte Schriften*. Trad. şi introd. de A. Liebert. Jena/Leipzig.
— 1968: *De Dignitate Hominis*, în latină şi germană. Introd. de E. Garin. Bad Homburg/Berlin/Zürich (= *Respublica Literaria. Studienreihe zur europäischen Bildungstradition vom Humanismus bis zur Romantik*, vol. I).
PLATON, *Sämtliche Werke*. Trad. de F. Schleiermacher. Reinbek bei Hamburg, 1957 şi urm.
PLESSNER, H., 1974: *Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie*. Frankfurt/M.
— 1975: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Ed. a 3-a, Berlin (= *Sammlung Göschen*, 2200).
— 1976: *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*. Frankfurt/M.
— 1979: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*. Frankfurt/M.
— 1980: *Anthropologie der Sinne*. Frankfurt/M. (= *Gesammelte Schriften*, III).
PLOTIN, 1905: *Enneaden*. Trad. şi introd. de O. Kiefer. Jena/Leipzig.
PODLEWSKI, R., 1982: *Rhetorik als pragmatisches System*. Hildesheim/New York (= *Philosophische Texte und Studien*, vol. 3).
ROTHACKER, E., 1962: *Philosophische Anthropologie*. Bonn.
SCHELER, M., 1962: *Wesen und Formen der Sympathie*. Berna (= *Gesammelte Werke*, vol. 7.).
— 1976: *Späte Schriften*. Bern/München (= *Gesammelte Werke*, vol. 9).
— *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch zur Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Ed. a 6-a, Berna/München (= Gesammelte Werke, vol. 2), 1980.
STRÖKER, E., 1977: *Philosophische Untersuchungen zum Raum*. Ed. a 2-a, Frankfurt/M. (= *Philosophische Abhandlungen*, vol. 25).
v. USLAR, D., 1975: „Die Welt als Ort des Menschen (Spinoza, Leibniz, Schelling, Heidegger)", în: *Neue Anthropologie*. Ed. de H.-G. Gadamer şi P. Vogler, vol. 7, *Philosophische Anthropologie*. Partea a 2-a, Stuttgart, pp. 305–329.

Bibliografie suplimentară

BÖHME, G., 1985: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Darmstädter Vorlesungen. Frankfurt/M.
HEBERER, G., ş.a., (ed.) 1970: *Anthropolgie*. Frankfurt/M. (= *Fischer Lexikon*).
FAHRENBACH, H., 1973: în articolul „Mensch", în: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. München. Vol. 4, pp. 888–913.
GADAMER, H.G./VOGLER, P., (ed.) 1972 şi urm: *Neue Anthropologie*. 7. vol., Stuttgart.
KAMLAH, W., 1973: *Philosophische Anthropologie*. München etc.

KUNZ, H., 1975: *Grundfragen der Psychoanalytischen Anthropologie*. Göttingen.

LÉVI-STRAUSS, C., 1967: *Strukturale Anthropologie*. Frankfurt/M. (vol. 2, 1975).

LIPPE, R., cca. 1987: *Sinnenbewußtsein. Grundlegung einer anthropologischen Ästhetik*. Reinbek bei Hamburg.

PLESSNER, H., 1970: *Philosophische Anthropologie*. Frankfurt/M. (ed. G. Dux).

PORTMANN, A., 1979: *Vom Lebendigen*. ed a 2-a, Frankfurt/M.

— 1982: *Biologie und Geist*. Ed. a 3-a, Frankfurt/M.

RENTSCH, T., 1990: *Die Konstitution der Moralität. Transzendentale Anthropologie und praktische Philosophie*. Frankfurt/M.

ROCEK, R./SCHATZ, O., (ed.) 1974: *Philosophische Anthropologie heute*. Ed. a 2-a. München.

SONNEMANN, U., 1969: *Negative Anthropologie*. Reinbek bei Hamburg.

Lothar Schäfer

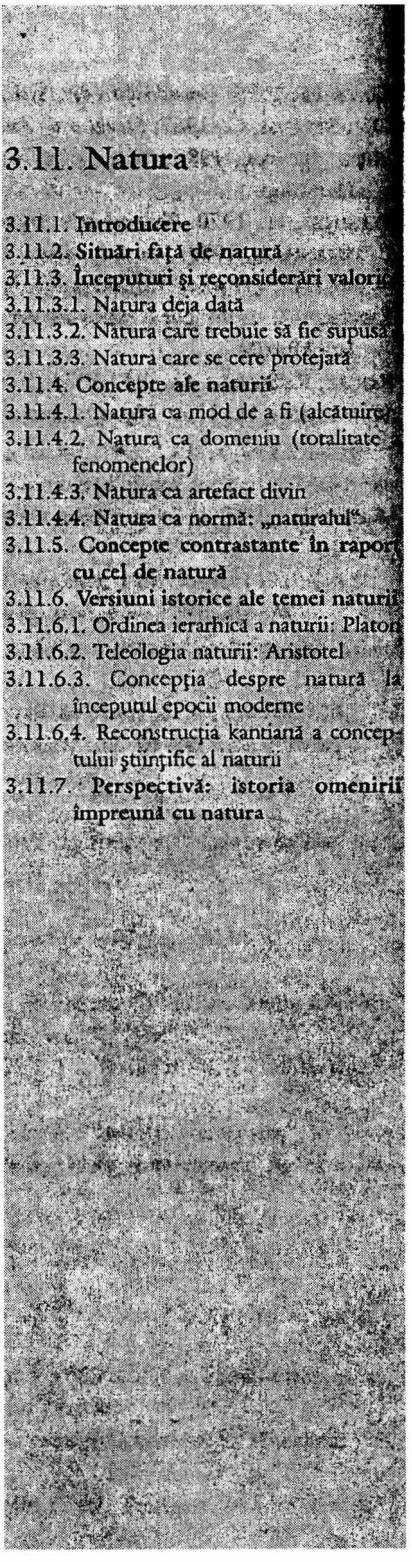
3.11. Natura

3.11.1. Introducere

De când există oamenii, ei se succed generaţii după generaţii şi împărtăşesc cu fiinţele naturale destinul naşterii şi al morţii; aidoma lor, ei cunosc creşterea energiei vitale precum şi stingerea acesteia. Chiar dacă peisajele, plantele, animalele s-au mai schimbat în decursul timpului, putem totuşi spune că diferitelor culturi, din epoci diferite, le-a fost dată aceeaşi natură. Când gândim în acest fel nu ne referim la natură ca inventar de obiecte, ci la indestructibilitatea substanţei de bază şi la invariabilitatea proceselor sale, pe care le vedem ancorate în legile naturii.

Despre natură, înţeleasă ca domeniu al obiectelor, ştiinţele naturii trebuie şi pot să ne dea o imagine din ce în ce mai exactă. Suntem, de asemenea, de cele mai multe ori, de părere că ştiinţele naturale orientate spre progres s-au preocupat întotdeauna de înlăturarea imaginilor false despre natură şi de înlocuirea lor cu cele adevărate. Dacă ne gândim la fapte cum ar fi distanţa dintre Pământ şi Lună, această imagine despre progresul ştiinţelor naturii poate să fie chiar corectă. Dar simpla cunoaştere a faptelor a fost, şi mai este încă şi astăzi, integrată în reprezentări cuprinzătoare despre natură, care nu pot fi dobândite şi judecate în acelaşi fel ca şi cunoştinţele despre fapte.

În raport cu invarianţa recunoscută a naturii, sesizăm o schimbare în reprezentările despre natură, care nu este rezultatul unor descoperiri ale ştiinţelor naturii, ci expresia unei înţelegeri de sine schimbate a omului. Concepţiile fundamentale despre natură se află în strânsă legătură cu imaginea despre sine pe care omul şi-a proiectat-o privitor la menirea sa în lume. „Poziţia omului în cosmos" (M. Scheler) nu poate fi constată precum distanţa dintre Pământ şi Lună, ci este ancorată adânc în imaginea despre sine a omului.[1] De aceea, reprezentările fundamentale despre natură şi schimbările ei rămân un dat interesant



pentru antropologia filosofică şi conservă — în ciuda tuturor progreselor cunoaşterii — statutul de posibile imagini despre sine ale omului.[2] Nu va trebui să ne surprindă, de aceea, că, în contextul discuţiilor ecologice de astăzi, observăm o renaştere a unor concepţii vechi despre natură, şi anume într-o legătură decisivă cu înţelegerea de sine a omului modern, care se întreabă cum vrem să trăim, cum trebuie „să tratăm natura" ş.a.m.d.

Drept problemă fundamentală a metafizicii este socotită întrebarea: de ce există mai curând ceva şi nu mai degrabă nimic ? La această întrebare au încercat să răspundă şi vechile cosmologii şi cosmogonii. Ele voiau să explice geneza lumii. Dar această întrebare este poate prea adâncă pentru a ne putea aştepta să găsim un răspuns satisfăcător. De neînlăturat pare să fie totuşi întrebarea cum se face că, în genere, putem să cunoaştem natura. Faptul că putem să ne cunoaştem pe noi înşine nu ni se pare surprinzător, căci cunoaşterea de sine se bazează pe o familiarizare primară a celui ce cunoaşte cu ceea ce cunoaşte.[3] Dar pe ce se bazează cunoaşterea unei realităţi ce ne este deja dată ? Care este acea „însuşire" a naturii, de care depinde cognoscibilitatea ei ?

În mod destul de surprinzător, se consideră că inteligibilitatea naturii este ancorată în forme matematice, în forme şi relaţii numerice şi geometrice. Începând cu pitagoreicii, în special în varianta pe care a primit-o *Timaios*-ul lui Platon (*v.* 3.11.6.1), această idee a rămas vie, în cele mai variate forme, până în zilele noastre. De ce să fie tocmai structurile formale potrivite pentru a obţine cunoştinţe materiale despre lume ? Pentru noi reprezentarea legilor naturii în forme matematice este ceva de la sine înţeles. Dar de ce este oare tocmai matematicul elementul cognoscibil în natură ? Dacă ni-l imaginăm pe Dumnezeu, creatorul lumii, ca matematician, care a orânduit totul după mărime, număr şi greutate (*Înţelepciunea*, 11, 20), atunci acest lucru este plauzibil. Dar ce se întâmplă atunci când matematica este concepută ca un sistem abstract sau constructiv ? Dacă entităţile matematicii îşi au originea în gândirea omenească, aplicabilitatea lor pentru cunoaşterea naturii nu mai pare să fie în genere clară, ci pe de-a întregul întunecată. Pentru a clarifica această dificultate trebuie să urmărim drumul care a condus de la poziţia lui Pitagora — numărul este esenţa a ceea ce fiinţează — până la poziţia modernă cu privire la „matematizarea naturii" (*v.* 3.11.6).

Două mari tradiţii au modelat până astăzi gândirea noastră despre natură: cea iudaic-creştină şi cea greacă. Prima ne este cunoscută din scrierile biblice ale Vechiului şi Noului Testament, a doua din fragmentele presocraticilor şi din textele transmise ale filosofiei ulterioare a grecilor.

Potrivit primei tradiţii, natura însăşi este ceva creat şi este spaţiul în care trăiesc fiinţele create de Dumnezeu. În acest spaţiu este aşezat şi omul pentru a-l stăpâni, a-l prelucra şi a se înmulţi în el (*Geneza*, 9, 7). Şi se prezice: la sfârşitul zilelor, cerul şi pământul vor pieri pentru a face loc unui nou univers ceresc (*Apocalipsa*, 21, 1).

Potrivit celei de-a doua tradiţii, natura este veşnică, necreată şi nepieritoare. Aşa cum se spune într-un fragment din Heraclit: „Dar acest cosmos, acelaşi pentru toate fiinţele, nu a fost creat de nici un zeu şi de nici un om, ci a fost dintotdeauna, este şi va fi un foc veşnic viu, care se aprinde şi se stinge după măsură" (Diels/Kranz, 1952: *Presocraticii*, 22 B, 30). Formele pe care le produce natura se dizolvă iarăşi şi se întorc în sânul ei pentru a apărea în configuraţii noi: un circuit etern al generării şi pieirii.

Potrivit tradiției creștine-iudaice, natura este o parte a istoriei care se întinde de la actul creației până la noua creație, care are un început și un punct final — iar istoria omului (cu Dumnezeu) este cea care contează în istoria sa (cu natura).

Conform tradiției grecești nu putem vorbi propriu-zis de istorie, ci legile sunt cele care fac să apară și apoi să dispară stările, stadiile și formele naturii, fără a putea identifica un punct inițial și unul final în aceste cicluri eterne.

Și cosmologii din epoca modernă ne oferă două teorii: una spune că acest cosmos a rezultat dintr-o explozie inițială și că universul actual nu este altceva decât continuarea efectului acestei explozii puternice, care se va anula odată în materia/energia dispersată infinit de rarefiat și uniform în spațiu. Cealaltă spune că universul a avut, are și va avea o stare stabilă, așa încât într-o regiune mor lumi, se sting stele, iar în alta apare o concentrare a materiei, se formează noi galaxii, se nasc noi stele și noi lumi.[4]

Are deci natura, în întregul ei, început și sfârșit, sau nu ? — Kant era de părere ca această întrebare este una din acelea pentru care rațiunea umană are un interes deosebit, dar căreia nu-i va putea răspunde vreodată. Mai bine zis, ea oscilează permanent între cele două răspunsuri, sfâșiată între ele; în încercarea de a răspunde la întrebare, rațiunea cade în antinomii, în contradicții: lumea are un început și un sfârșit — lumea nu are nici început și nici sfârșit.

Dar în măsura în care afectează înțelegerea pe care o avem despre noi înșine foarte mult depinde totuși foarte mult de valabilitatea primei ori a celei de-a doua afirmații. Chiar dacă teoria cunoașterii ne împinge spre poziția agnosticului, totuși înțelegerea de sine a omului rămâne strâns legată de felul cum înțelege natura și de comportamentul său față de natură.

3.11.2. Situări față de natură

Comportarea omului față de natură poate fi analizată la cel puțin trei niveluri sau, mai bine zis, în trei dimensiuni: omul se poate raporta la natură (1) prin cunoaștere (teoretic), (2) prin acțiune (tehnic-practic) sau (3) prin reflecție (estetic). Problema mult discutată în prezent este dacă omul ar putea sau ar trebui să adopte și o situare moral-practică față de natură.

1. Cunoașterea naturii se realizează mai întâi sub forma contemplării sau privirii. Dacă spunem astăzi că scopul științelor naturii este formularea unei teorii, acesta nu este decât un ecou îndepărtat al orientării inițiale: căci *theōrein* este verbul grecesc pentru „a privi". Bineînțeles, teoriile științelor naturii moderne nu-și mai au originea — în ciuda numelui — în privire și nici cercetarea naturii nu se desăvârșește în contemplare. Până la începutul epocii moderne, cunoașterea naturii se realiza și se desăvârșea în calitate de contemplare, de privire, care era forma cea mai înaltă de cunoaștere. Privirea nu numai că era considerată ca fiind cea mai înaltă formă de cunoaștere, dar contemplarea cosmosului putea fi considerată și ca o împlinire a vieții. La întrebarea, rezultată din conștiința tragică a

grecilor antici, de ce s-ar putea decide cineva mai degrabă să se nască decât să nu se nască, se spune că Anaxagora a răspuns: pentru a contempla construcţia cerului şi ordinea cosmosului (*v.* Blumenberg, 1975, p. 16).

Există multe temeiuri pentru a presupune că tematizarea naturii în totalitatea ei nici n-ar fi putut începe decât prin contemplarea ce ia distanţă şi solicită distanţă, aşa cum o trăim la vederea cerului înstelat. În comparaţie cu limitarea spaţiului perceput în ambianţa noastră nemijlocită, contemplarea cerului înstelat în noaptea clară oferă o impresie despre totalitatea cosmosului, chiar dacă orizontul rămâne în continuare prezent ca graniţă.

Natura în întregul ei a fost şi este socotită până astăzi drept acel domeniu privilegiat în care pot fi obţinute cunoştinţe demne de încredere, fie deoarece putem avea acces la fenomene în mod direct, aşa cum o cerea experienţa antică, fie pentru că descoperirile de natură empirică pot fi reproduse şi verificate intersubiectiv, aşa cum o cere idealul ştiinţei moderne.

2. Situarea teoretică faţă de natură ne dă o înţelegere a naturii, în primul rând conceptul de natură. Fără îndoială însă că atitudinea noastră *practică* faţă de natură este mai veche şi mai originară. Antropologii consideră folosirea uneltelor ca fiind pasul decisiv în devenirea omului. Deja în formele primitive de viaţă, omul intervine activ în natură şi încearcă să-şi asigure şi să-şi îmbunătăţească condiţiile de viaţă; aceasta fie se foloseşte de unelte simple în calitate de vânător şi culegător, fie munceşte pământul în calitate de agricultor. Producerea de unelte, vase, îmbrăcăminte ş.a.m.d., dezvoltarea de „tehnici" de vânătoare, construcţie, creştere a animalelor ş.a.m.d sunt mai vechi decât toate „teoriile" despre natură. Probabil că şi în această relaţie practică cu natura stă o anumită înţelegere a naturii, care nu este însă articulată ca atare.

Reprezentările străvechi despre natură, care au luat forme de cult în venerarea forţelor naturii, îşi au originea mai degrabă în comportamentul practic faţă de natură, decât în cel teoretic. Şi invers, diferite concepţii despre natură par să ducă la diferite tipuri de comportament faţă de ea. Este greu de spus care anume este „cauza" şi care „efectul". Cunoaşterea naturii este, oare, cea care creează condiţiile cărora le corespunde o anumită practică de utilizare sau cunoaşterea naturii se bazează întotdeauna pe o practică premergătoare ? Este, oare, trecerea de la utilizarea uneltelor simple la o practică industrială, care se serveşte de tehnologii fundamentate ştiinţific, o dovadă a unei schimbări în modul de înţelegere a naturii, urmate de o atitudine practică modificată, sau este această trecere o dovadă a faptului că s-a consacrat o nouă practică, ce duce ulterior la o nouă înţelegere a naturii ? Sau ambele, atât concepţiile teoretice despre natură, cât şi situările practice faţă de ea, urmează un punct de vedere ce le dirijează în aceeaşi măsură, pe care Hegel l-a interpretat ca spirit obiectiv sau Heidegger ca destin existenţial ? — În funcţie de dimensiunea pe care o considerăm a fi cea fondatoare, acolo vom situa şi factorii răspunzători de schimbarea fundamentală a reprezentărilor despre natură.

3. Dar noi nu ne considerăm doar ca nişte fiinţe curioase în raport cu natura şi nu ne raportăm la ea doar tehnic-practic; o dimensiune importantă a relaţiei noastre cu natura este de asemenea şi cea *estetică*.

Este adevărat că deseori natura şi arta sunt înţelese ca noţiuni opuse. Dar legătura strânsă dintre trăirea estetică şi regnul natural apare deja în însuşi conceptul de bază: *aisthesis* (de unde derivă şi termenul estetică) înseamnă percepţia senzorială a ceva ce se află în imediata apropiere, prin care se înţelege înainte de toate raportarea la obiectele naturii[5]. Iar această apropiere este exprimată de asemenea prin două concepte importante ale teoriei estetice: vorbim despre *frumosul natural*, şi am determinat vreme îndelungată esenţa artei ca fiind *mimesis*, imitarea naturii. Chiar şi cei care consideră aceste caracterizări ca fiind depăşite sau gândite prea restrictiv vor trebui totuşi să accepte existenţa unei legături originare între natură şi exeprienţa estetică.[6]

În experienţa estetică judecăm obiectele în măsura în care ne plac sau nu, le corelăm prin reflecţie cu plăcerea şi neplăcerea. Bineînţeles, experienţa estetică a naturii este strâns legată de teoria ei, ca şi de experienţa religioasă şi etică. Aceasta s-a întâmplat înainte de toate prin identificarea de către Platon a adevărului, frumosului şi binelui (*v.* 3.11.6.1), linie ce a fost continuată în platonismul creştin şi a cunoscut o înflorire târzie în *Armonia lumii* a lui Kepler (*v.* 3.11.6.3). O estetică liberă şi independentă a frumosului natural găsim abia în secolul al XVIII-lea, şi ea îşi găseşte sfârşitul odată cu romantismul. Dar nu numai experienţa estetică, ci şi creaţia artistică este interpretată în analogie cu apariţia formelor din natură: artistul imită parţial divinul şi creativitatea naturii (*natura naturans*), parţial el le continuă prin creaţie liberă şi le perfecţionează (*natura naturata*).

Întrebarea deja amintită şi mult discutată este dacă poate şi trebuie să existe o atitudine moral-practică faţă de natură. Creşterea imensă a tehnicii şi a utilizării ei în tehnologii de vârf a condus la schimbări adânci în condiţiile naturale. În special de când au devenit evidente pericolele aşa-numitei crize ecologice se pune întrebarea dacă este sau nu permisă această remodelare tehnică a naturii. Acţiunea omului faţă de natură, privită de cele mai multe ori ca neutră din punct de vedere etic, urmează să fie supusă acum şi standardelor morale. Se argumentează în diferite feluri că noi trebuie să recunoaştem drepturile fiinţelor naturii faţă de care avem anumite îndatoriri. „Principiul responsabilităţii" (Jonas, 1979) ne obligă la conservarea naturii „de dragul ei" — şi nu pentru că vrem să tragem foloase de pe urma ei. Mandatul din *Geneză*: supuneţi pământul, mandat des folosit pentru a justifica exploatarea naturii în general, devine acum suspect. O linie directă duce de la poziţia specială a omului în natură, conferită de credinţa iudiac-creştină, până la exploatarea naturii, pe care o întâlnim în prezent, şi trebuie să ne fie teamă că ea va duce în final la distrugerea mediului înconjurător. Pentru a opri această distrugere se cere de aceea ca *antropocentrismul* iudaic-creştin, potrivit căruia toate bunurile naturii sunt puse la dispoziţia omului în vederea unei utilizări nelimitate, să fie înlocuit de un *fiziocentrism,* conform căruia şi natura îşi are drepturile ei. Ideea greacă a fizicului este întâmpinată cu mari speranţe când este vorba de „pacea cu natura" (Meyer-Abich, 1984) şi, de asemenea, în cazul concepţiilor indiene şi al celor din Orientul îndepărtat despre o natură sfântă.

Oricât de justificate ar fi revendicările formulate în numele unei „etici ecologice", ne este permis să ne îndoim că ele vor primi o întemeiere adecvată prin conceptul unei „naturi sfinte" sau al unei „naturi teleologice". Unei astfel de întemeieri îi stă în cale nu numai conceptul modern de natură, ci trebuie să vedem şi faptul că problemele ecologice sunt probleme sociale (Plassmore, 1974), iar nu evenimente ale naturii.

3.11.3. Începuturi şi reconsiderări valorice

3.11.3.1. Natura deja dată

Cu reprezentarea despre natură (gr. *phýsis*, lat. *natura*) se leagă din mai multe puncte de vedere ideile începutului şi originarului; prin transformarea naturii în temă au luat naştere, în genere, atât filosofia, cât şi ştiinţa. „Despre natură" a fost titlul multor cărţi ale pre-socraticilor, de la care ne-au parvenit de altfel doar fragmente; Aristotel vorbeşte despre presocratici în ansamblu numindu-i *physiologoi*, cunoscători ai naturii. Naşterea modului ştiinţific de cunoaştere (spre deosebire de mit) are loc prin filosofia naturii. — „Originare" sunt şi elementele, cele mai simple părţi constitutive din care se compun toate lucrurile, astfel încât totul ia naştere din ele şi se descompune sau poate să se descompună în ele. Acel „simplu prin natura sa" ce se conservă în naşterea şi dispariţia lucrurilor, ca apa la Thales, focul la Heraclit, cele patru elemente, focul, aerul, apa şi pământul la Empedocle, este socotit de Aristotel drept un sens fundamental al conceptului naturii (*Phys.*, II. 1; 192 *b* 10).

De asemenea, diferenţierea primă şi în acelaşi timp hotărâtoare a cunoaşterii teoretice are loc prin delimitarea de regnul naturii. La Aristotel îşi are originea distincţia dintre ştiinţa despre cele existente în general (metafizica) şi obiectele naturii în particular (fizica), o distincţie în vigoare până astăzi. Însă relaţia ierarhică pe care a fixat-o Aristotel între metafizică (= prima filosofie) şi fizică (= a doua filosofie) nu a rămas neschimbată. La reformularea ei participă din nou tema naturii.

3.11.3.2. Natura care trebuie să fie supusă

Când în secolul al XVII-lea se ajunge la o înnoire a filosofiei şi ştiinţei, problematica naturii joacă un rol fundamental: nu doar pentru că schimbarea concepţiei despre natură (trecerea de la cosmosul geocentric închis al Antichităţii la universul infinit al erei moderne) a afectat adânc înţelegerea de sine a omului, ci mai ales pentru că la recunoaşterea independenţei ştiinţelor se ajunge prin faptul că ştiinţa naturii, care procedează experimental, se opune tutelării ei de către metafizică. Natura devine astfel domeniul ştiinţelor naturii de sine stătătoare, orientate spre progres continuu, iar de acum încolo reprezentarea despre natură ca domeniu obiectual al experienţei externe devine călăuzitoare. De această caracterizare se leagă — tot începând din secolul al XVII-lea — cea a utilizării tehnice, astfel încât natura este reprezentată în final ca un rezervor de forţe şi substanţe pentru o practică tehnico-industrială.

De atunci, ştiinţele naturii care lucrează după metode empirice s-au profilat drept exemplare. Acest lucru este valabil în mod special în ceea ce priveşte fizica, pe care o considerăm astăzi, pe de-o parte, o ştiinţă specială a naturii alături de chimie, biologie ş.a.m.d., dar care, nu fără motiv, a moştenit numele pentru întregul naturii (*phýsis*) şi este privită ca disciplină fundamentală pentru toate ştiinţele naturii.

3.11.3.3. Natura care se cere protejată

În prezent tema naturii este reevaluată şi reconsiderată. Aşa-numita criză ecologică ne arată că nu trebuie să ne mulţumim cu ideea de a considera natura ca domeniu al cercetării ştiinţelor naturii şi de a o pune la dispoziţia exploatării industrial-tehnice nelimitate. Căci condiţiile noastre de existenţă umană depind în mare măsură de un mediu încurajator intact. Or, ca o consecinţă a ştiinţei naturii orientate spre producerea de tehnici s-a dezvoltat o formă de utilizare industrială a naturii care este pe cale de a distruge fundamentele vieţii. Existenţa omului pe pământ pe termen lung poate fi asigurată doar dacă vom putea adopta o atitudine faţă de natură mai potrivită decât cea a exploatării destructive. Natura pe care înainte am descris-o în concepte precum inepuizabilă, indestructibilă, capabilă de a se regenera şi de a renaşte, ca o mamă hrănitoare, o percepem acum vulnerabilă şi destructibilă şi o considerăm un bun preţios, pe care oamenii trebuie să-l păzească şi să-l protejeze. Omul trebuie, se cere acum (H. Jonas), să-şi asume responsabilitatea faţă de natură. Căutarea unor concepţii despre natură „alternative" la cele ale ştiinţelor moderne ale naturii ce nu cunosc ideea de protejare va da naştere unui nou interes pentru filosofia naturii.[7] Datorită crizei ecologice, natura a devenit o temă a filosofiei practice, a programului de supravieţuire a omenirii, a politicii. În acest caz natura nu este înţeleasă, desigur, ca univers în totalitatea sa, ci ca natură vie, ca biosferă, ca o comunitate a organismelor căreia îi aparţine şi *homo sapiens*.

În trecut natura a devenit temă mai întâi din perspectiva fizicii. Este sarcina viitoarei filosofii a naturii de a acorda o atenţie mai mare punctelor de vedere ale biologiei. Şi aceasta nu pentru a considera natura întreagă ca pe un organism, aşa cum a încercat s-o facă încă o dată filosofia romantică a naturii, ci pentru a da socoteală de particularităţile fiinţelor vii. Pe temeiul materialităţii noastre suntem, într-un sens foarte banal, parte a naturii — a celei moarte sau vii; ca organisme suntem însă, într-un sens foarte vulnerabil, integraţi în ciclul fiziologic al naturii, asupra căruia acţionăm totodată în mod constant într-un sens transformator. Consecinţele intervenţiilor noastre asupra sferei celor vii au fost până acum puţin luate în calcul.

„Natura" desemnează o temă ce cuprinde atât începutul cât şi sfârşitul omului, este socotită drept domeniul progreselor incontestabile din cadrul ştiinţelor, drept un domeniu al remodelării tehnice potrivit scopurilor omeneşti, dar ea este totuşi, în primul rând, spaţiul nostru vital pe care nu avem voie să-l jefuim şi să-l pustiim nepedepsiţi.

3.11.4. Concepte ale naturii

3.11.4.1. Natura ca mod de a fi (alcătuire)

Prin natură înţelegem astăzi în primul rând un domeniu al realităţii. Primară este însă semnificaţia naturii ca mod de a fi sau alcătuire a lucrurilor. De aceasta ţine, înainte de toate, modul cum iau naştere şi există ele, un mod ce este pus de cele mai multe ori în

contrast cu producerea obiectelor prin folosirea unor îndemânări. Potrivit semnificației sale, cuvântului grec *phýsis* (de la *phyein* = a crește) desemna inițial ceva de felul creșterii sau al rezultatului procesului de creștere, adică configurația determinată a unei plante precum și forțele și capacitățile ce sălășluiesc în ea (*v.* Homer, *Odiseea*, 10. 303). De exemplu, faptul că o plantă emană un anumit parfum ce poate să contribuie la scăderea febrei sau să protejeze de o vrajă este stabilit în și prin natura sa. În înțelesul latin al cuvântului *natura*, pe care l-am preluat și în limba noastră, momentul semnificativ este venirea pe lume prin naștere (*nasci* = a fi născut). Astfel, la romani, conceptul de natură pare să se fi legat în mod originar de relațiile juridice dintre oameni. Cele mai importante caracteristici sunt stabilite deja prin naștere. Ceea ce se adaugă prin educație, dobândirea de cunoștințe și moravuri este socotit drept secundar („a doua natură"); prima natură sparge mereu învelișul cultural preluat și arată caracterul invariabil sau adevărata natură a omului.

Dar și la greci exista la început, bunăoară la Pindar, concepția că ar fi stabilit prin naștere dacă cineva va deveni erou sau nu. Se presupune că privilegiile nobilimii susțineau aceste utilizări ale noțiunii de natură. Împotriva lor este introdus un concept pozitiv despre educație, în fața căreia prima natură mai degrabă dispare decât să se poată impune neabătut. De la Democrit, care a atacat privilegiile nobilimii, ni s-a transmis vorba: „Mai mulți oameni devin iscusiți prin exercițiu (*ex askesios*) decât prin aptitudini înnăscute (*apo physios*)" (*VS*, 68 B, 242). Și : „Natura și educația se aseamănă. Căci educația transformă omul, dar prin această transformare ea creează natura" (*VS*, 68 B, 33).

Termenul de natură, în sensul de alcătuire, este strâns legat de cel de esență; în timp ce prin conceptul de esență se determină un obiect din punctul de vedere al însușirilor sale, fără a se presupune că acestea există cu adevărat, înțelegem prin natura unui lucru esența realizată a acelui lucru.

Dacă înțelegem prin natură în primul rând modul de a fi și de a acționa al lucrurilor, ne referim la ceva determinat; în prim plan nu se află examinarea lucrurilor particulare, ci natura este de fiecare dată natura unei sau altei specii. Vorbim despre natura focului, a lupului, a ierburilor de leac ș.a.m.d. și credem că felul de a se comporta al diferiților indivizi își are explicația în natura speciei căruia îi aparțin. Aceasta pare să fie varianta mai veche a conceptului de natură. În mod originar se vorbește despre natura lucrurilor (Lucrețiu, *De natura rerum*) și, în sens figurat, de natura întregului. — Kant a exprimat mai târziu acest concept al naturii în formula : *natură* înseamnă (adjectival sau *formaliter*) „principiu prim, intern al tuturor celor ce țin de existența unui lucru" (*MAdN*, vol. IV, p. 467).

Naturii i se atribuie nu numai felul producerii, modul în care lucrurile iau naștere, ci și felul în care ele există. Existența lor este strâns legată de acțiunea lor; căci lucrurile rămân în sfera existenței prin faptul că acționează conform naturii lor. Stă în natura plantei să ia prin rădăcini substanțele hrănitoare și umezeala necesare, să realizeze în frunze fotosinteza, să crească, eventual să înflorească și să producă semințe ș.a.m.d. Dacă sunt împiedicate să-și realizeze procesul lor natural, ele se ofilesc sau mor, tot așa cum își găsesc sfârșitul natural după ce și-au parcurs nestingherit ciclul vieții.

Imaginea naturii ca mod de existență și acțiune este manifestă în privința ființelor vii în genere și a organismelor individuale, chiar dacă și în antichitate elementele (focul, aerul, apa și pământul) erau considerate a fi înzestrate cu „naturi lăuntrice". Această reprezentare devine evidentă înainte de toate în cazul succesiunii generațiilor: o specie continuă să existe

în timp ce indivizii apar şi dispar de-a lungul generaţiilor. „Un om creează alt om" (Aristotel, *Fizica*, II, 7 198 *a* 27), astfel că regularitatea şi ordinea din natură se bazează pe constanţa modurilor de acţiune ale fiinţelor individuale conform naturii lor lăuntrice.

3.11.4.2. Natura ca domeniu (totalitate a fenomenelor)

Dintre cele ce ne înconjoară, multe există fără intervenţia noastră şi presupunem că ele au existat încă de pe vremea când nu existau oamenii: cerul înstelat, soarele şi luna, oceanele şi uscatul, anotimpurile, nopţile şi zilele, vântul, ploaia şi seceta ş.a.m.d. Natura este domeniul naşterii şi al morţii de sine stătătoare a lucrurilor; tot ce este viu are un început natural şi îşi găseşte un sfârşit natural.

Natura este gândită astfel ca un domeniu în care au loc schimbări necesare care se desfăşoară potrivit unor legi imuabile; ea este zona necesităţii. Nimic nu se poate sustrage legilor naturii, totul este supus lor — în măsura în care apare în cadrul spaţiului şi timpului. Kant a exprimat acest concept al naturii prin următoarea formulă: natura (substantival sau *materialiter*) înseamnă „totalitatea lucrurilor atâta timp cât ele pot fi obiecte ale simţurilor şi deci ale experienţei noastre" (*MAdN* IV, 467), sau: „... totalitatea fenomenelor, atâta timp cât ele sunt corelate în virtutea unui principiu lăuntric al cauzalităţii" (*KrV*, A 418; B 446). Prin corelaţie,potrivit unui principiu al cauzalităţii, Kant are în vedere corelaţia în conformitate cu legile naturii. Aceasta este o concepţie tipică epocii moderne. În această concepţie, unitatea naturii este atât de strâns legată de conceptul legilor naturii încât termenul de natură îl înglobează pe cel de lege.

Nu numai legile naturii, ci şi însăşi esenţa naturii este înţeleasă ca ceva permanent sau durabil, orice s-ar schimba înăuntrul ei. Astfel natura este domeniul ordinii invariabile, locul necesităţii inviolabile, regiunea existenţei de sine stătătoare. Cosmosul, totalitatea ordonată a naturii, continuă să existe neschimbat, în timp ce imperii lumeşti se nasc şi dispar, generaţii vin şi mor, cetăţile se clădesc şi cad în ruine.

3.11.4.3. Natura ca artefact divin

Deosebită de concepţia lui Heraclit este reprezentarea răspândită despre natură drept creaţie a lui Dumnezeu. Această idee apare în două variante: potrivit uneia dintre ele, pe care o legăm, înainte de toate, de relatarea biblică despre creaţie, Dumnezeu a creat lumea, adică natura ca întreg, din nimic (*creatio ex nihilo*); potrivit celeilalte, pe care o cunoaştem mai ales din *Timaios*-ul lui Platon (*v.* 3.11.6.1), Dumnezeu creează transformând starea de dezordine, pe care o găseşte astfel, în stare de ordine. *Creator mundi* este un creator al ordinii în lume.

Natura în finalitatea sa subtilă, aşa cum se manifestă în dezvoltarea unui organism şi în relaţiile simbiotice exterioare, pare să poată fi înţeleasă numai dacă este asociată cu o raţiune şi o înţelepciune divină. Aristotel recunoaşte că „natura nu face nimic fără rost" (*De coelo*, I, 4, 271 *a* 33), ci acţionează întotdeauna în vederea realizării unor scopuri (*Fizica*,

II, 8), dar, în acelaşi timp, el respinge existenţa unei inteligenţe externe responsabile pentru aceasta. Ideea că finalitatea în natură poate fi explicată numai prin acceptarea unei raţiuni, care ordonează totul într-un fel ce are sens, câştigă mai târziu în atractivitate tocmai prin combinarea ideii creştine a creaţiei cu demiurgul platonic.

Acesta este cazul lui Augustin, al lui Nicolaus Cusanus îndeosebi şi al Renaşterii[8]. Prin aceasta şi teza lui Aristotel despre artă ca imitare a naturii capătă o nouă semnificaţie. Căci aici nu se ia în considerare doar analogia structurală dintre acţiunea tehnică şi cea naturală (care amândouă sunt orientate spre scopuri); mai degrabă omul este în acţiunea sa tehnică un imitator al creaţiei divine ce se manifestă în natura creată (*natura naturata*). Această idee va fi împinsă atât de departe încât, în cele din urmă, noi îl vom putea înţelege pe Dumnezeu numai prin analogie cu realizările noastre tehnice. Astfel presupunem că Făurarul divin nu creează, asemenea demiurgului platonic, cosmosul ca pe o fiinţă vie, ci ca pe o gigantică maşinărie a lumii. Natura este văzută din ce în ce mai mult ca un mecanism precis de ceasornic, pe care Dumnezeu l-a pus în funcţiune în ziua creaţiei şi care de atunci funcţionează după regulile mecanice. Interpretarea mecanică a naturii a secolului al XVII-lea şi al XVIII-lea are rădăcini teologice.[9] De la automatismul fiziologic al lui Descartes până la omul-maşină al lui La Mettrie duce o cale dreaptă. Principiile de construire a aparatelor tehnice devin principii de înţelegere şi explicare a naturii ce n-a fost creată de noi.

Şi la Kepler apare această idee (*v.* 3.11.6.3), iar la Kant ea capătă în cele din urmă formularea că raţiunea poate recunoaşte în natură doar ceea ce ea produce conform propriilor sale reprezentări (*v.* 3.11.6.4). A cunoaşte înseamnă a putea clădi: „Daţi-mi materie, vreau să clădesc o lume din ea !" adică „Daţi-mi materie, vreau să vă arăt cum trebuie să ia naştere o lume din ea."[10] Lumea rezultată din arta, înţelepciunea şi bunătatea divină a ajuns sub criteriile posibilităţilor de construire de către om. Omul pare să fie consecvent când se consideră şi drept ameliorator al unei naturi pe care o găseşte deja constituită, drept *homo faber*, drept creator al unei lumi noi prin puterea tehnologiei. — Bineînţeles, această idee ia o formă înfricoşătoare în momentul în care omul, prin manipularea materialului genetic, poate să-şi schimbe propria natură, precum şi pe aceea a celorlalte organisme. Aceste posibilităţi de intervenţie sunt înfricoşătoare nu numai datorită temerilor morale ce se ivesc aici, ci pentru că astfel de schimbări sunt la fel de ireversibile cât sunt de incalculabile urmările lor.

3.11.4.4. Natura ca normă: „naturalul"

De înţelegerea naturii ca mod de existenţă originar se leagă numeroase utilizări normative ale conceptului de natură. Aceasta s-a întâmplat mai întâi în medicina hipocratică. Ea desemna prin *phýsis* starea normală de sănătate a unui om sau chiar a anumitor organe. Când această stare era afectată de boală ea trebuia refăcută — prin arta medicală. Dacă în acest context se vorbeşte despre faptul că fiecare boală îşi are propria ei natură fizică (*phýsis*) şi că există cauze naturale pentru apariţia ei, acest lucru este gândit în vechiul sens (*v.* § 3.11.4.1). Aspectul deosebit al noţiunii medicale a *phýsis*-ului apare în două puncte: în ceea

ce numim o constituţie sau funcţie „normală"; şi în acţiunea vindecătoare a naturii, pe care medicul poate doar s-o sprijine şi nu s-o înglobeze în propria-i tehnică. „Medicul tratează, dar natura este cea care aduce vindecarea".

Discursul normativ despre natură a pătruns în multe domenii. Începând cu reprezentările privind modurile de alimentaţie şi de viaţă naturală, formele de organizare socială şi formele statale naturale, până la dreptul natural şi moralitatea naturală: a fost întotdeauna o idee ispititoare cea de a justifica anumite relaţii prezentându-le ca fiind „naturale" sau „conforme cu natura". Astfel întâlnim „naturalismul", adică justificarea relaţiilor normative prin trimiteri la date ale naturii, nu numai în etică şi în ştiinţele politice, ci şi în estetică, pedagogie, sociologie şi psihologie, precum şi în numeroase sectoare ale culturii. „În acord cu natura", cei puternici s-au simţit chemaţi să-i stăpânească pe cei mai slabi, iar despre sclavi se spunea că se află în sclavie pe drept, căci această stare corespunde naturii lor de sclavi.

Tot unui naturalism neîngrădit trebuie să i se atribuie şi diferitele forme în care naturii i se conferă un caracter subiectiv: fie că e bună sau crudă, înclinată să se ascundă sau să se manifeste, răzbunătoare pentru distrugerile ce i s-au adus sau dătătoare de roade pentru copiii săi paşnici — toate aceste feluri de a vorbi, care umanizează natura, care îi atribuie intenţii şi senzaţii asemenea unor subiecte umane, se mişcă pe un teren neştiinţific. Deşi, începând din secolul al XVIII-lea, naturalismul este suspectat că ar fi o ideologie şi a atras asupră-i o critică principială sub numele de „eroare naturalistă", el poate fi identificat în multiple feluri în argumentele ecologice, iar în numeroase forme ale criticii culturii auzim cuvintele magice „Înapoi la natură !" (*v.* 3.12.1.2)

3.11.5. Concepte contrastante în raport cu cel de natură

Conceptul de natură îşi obţine determinarea abia prin contrastări. În gândirea greacă ea a fost determinată mai ales prin două perechi de contrarii: *phýsis-téchnē* şi *physeis-thesei.* Prima opoziţie trebuie înţeleasă ontologic: ea împarte toate lucrurile în cele care îşi au originea în ele însele şi în cele care îşi au originea în alte lucruri.[11] Primele iau naştere prin natură, cele din urmă prin meşteşug. A doua opoziţie se referă la statutul relaţiilor de drept şi le opune celor ce sunt alcătuite într-un fel sau altul „de la natură" (*phýsei*) pe cele care au fost ordonate într-un fel sau altul în virtutea unei reglementări (*thesei*). În timp ce prima distincţie a desemnat întotdeauna o disjuncţie autentică, de cea de-a doua s-a legat deseori şi teza conform căreia toate relaţiile de drept apar în urma unui acord între oameni (*thesei*), cu alte cuvinte, că toate normele au un statut convenţional.

În gândirea iudaic-creştină, pe de-o parte, natura este pusă în contrast cu domeniul supranaturalului (Dumnezeu, îngeri, spirite, cer şi iad), pe de altă parte, natura însăşi este gândită în stări cu totul diferite: teafără *versus* decăzută, izbăvită *versus* blestemată, păcătoasă *versus* mântuită. Natura se află în totalitate în contextul unei istorii a mântuirii, care începe cu creaţia lumii şi la sfârşitul căreia vor fi „un nou cer şi un nou pământ". De aceea şi principala deosebire dintre gândirea greacă şi cea ebraică a fost determinată în sensul că în prima natura este gândită ca anistorică, în timp ce în a doua apare drept parte a

unei istorii (K. Löwith). Odată cu Descartes şi după el, se face deosebirea dintre natura cugetătoare (subiectivitate) şi natura întinsă (obiecte materiale). Natura este reprezentată ca sistem mecanic riguros determinat şi contrapusă subiectului liber. Această opoziţie a fost păstrată în diferite nuanţe în filosofia epocii moderne. Kant distinge strict între conceptele naturii şi ale libertăţii, între lumea sensibilă şi cea inteligibilă, între raţiunea teoretică şi cea practică.

Filosofia ulterioară caută să depăşească acest dualism. În idealismul speculativ al lui Schelling şi Hegel, natura nu se află pur şi simplu în opoziţie cu raţiunea, ci ea este gândită ca alteritate a spiritului, ca spirit în sine, ca spirit în forma altuia, ca inteligenţă îngheţată ş.a.m.d. Aici se încearcă deci reintegrarea conceptului naturii în filosofia spiritului. În sens invers, în materialism se încearcă o reducere a structurilor „spiritualului" la legile mişcării materiei. Diferitele programe ale reducerii reciproce (spiritualizarea romantică a naturii şi naturalizarea materialistă a spiritului) nu mai sunt astăzi în favoare. Odată cu ideea evoluţiei naturale, adică a emergenţei conştiinţei, s-au oferit forme mai atrăgătoare ale punerii în concordanţă decât reducţionismul, deşi aşa-zisa problemă psiho-fizică este tratată mai departe ca o problemă deschisă.

Drept contrast pentru noţiunea de natură noi folosim în continuare noţiunea de cultură şi ne referim prin aceasta la tot ce este făcut de oameni: artefactele, adică toate obiectele create prin artă sau tehnică, instituţiile şi formele de comunicare ale lumii moderne, lumea limbajului şi a simbolurilor. Ce-i drept, această opoziţie a fost dizolvată în epoca modernă; natura însăşi a intrat demult sub categoria a ceea ce poate fi produs. Natura ne întâmpină doar ca natură cultivată. Odată cu opoziţia natură – cultură, „natura" dispare din ce în ce mai mult sub acţiunea intervenţiei tehnice. Găsim deja că este „natural" să vedem şi să resimţim drept „natură" peisaje amenajate, păduri replantate, lacuri artificale, animale şi plante rezultate din încrucişare şi reîncrucişare.

3.11.6. Versiuni istorice ale temei naturii

Tot aşa cum s-au schimbat de-a lungul istoriei conştiinţa morală şi practica tehnică, s-a schimbat şi a luat diferite forme şi gândirea despre natură. În continuare vor fi înfăţişate câteva stadii ale înţelegerii naturii şi, legate de aceasta, ale schimbărilor în atitudinile etice, practice şi estetice. Ideea principală este trecerea de la o constituţie matematică a *phýsis*-ului la constituirea fizicii matematice.

3.11.6.1. Ordinea ierarhică a naturii : Platon

Prin teoria naturii prezentată în dialogul său târziu *Timaios*, Platon a creat o tradiţie niciodată întreruptă care o întrece chiar şi pe cea generată de atât de influenta lucrare a lui Aristotel, *Fizica*. Căci în Renaştere ştiinţa modernă a naturii pe cale de a se naşte se

îndepărtează de punctul de vedere aristotelic-scolastic despre natură şi continuă în mod direct tradiţia lui Platon. O găsim activă chiar şi la fizicienii atomişti moderni:

„Dacă am vrea să comparăm cunoştinţele de azi ale fizicii particulelor elementare cu vreo filosofie anterioară, aceasta ar putea fi doar filosofia lui Platon. Căci particulele fizicii de astăzi sunt reprezentări ale grupelor de simetrie, aşa ne învaţă teoria cuantelor, şi aceasta se aseamănă cu corpurile simetrice ale teoriei platonice." (Heisenberg, 1976)

Filosofia naturii a lui Platon merită atenţie sub trei aspecte:

1. În reprezentarea platonică asupra naturii, matematica joacă un rol important. Caracterul matematic al conceperii naturii are o semnificaţie deosebită pentru reprezentarea modernă şi contemporană despre natură. Nu degeaba vorbim despre teoria modernă a naturii ca despre o fizică matematică. Şi la Platon, elementul matematic din natură este corelat cu momentul cognoscibilităţii. Natura este cognoscibilă pentru că este concepută matematic.

2. Existenţa matematică şi ideală din natură este însă în acelaşi timp frumosul din natură. Cu alte cuvinte : frumosul este adus de Platon într-o relaţie intimă cu tot ce este structurat matematic-geometric, un aspect care a rămas important pentru mulţi teoreticieni moderni ai esteticii. Acolo unde ideea simetriei, a armoniei şi a echilibrului formal este urmată până la reguli exacte, cum ar fi „secţiunea de aur" ca fundament al esteticii, avem de-a face cu influenţa durabilă a idealului estetic platonician, şi anume în relaţie cu înţelegerea naturii.

3. Cercetarea făcută de Platon asupra naturii se situează într-un cerc de reflecţii care încep cu analiza celui mai bun stat şi se termină cu o discuţie despre viaţa dreaptă. Platon spune prin aceasta că tematizarea naturii nu este ceva izolat, nu este un scop în sine, ci este dezvoltată în scopul orientării pentru practica vieţii.

Concludentă pentru aceste trei momente este concepţia lui Platon privind mişcarea, fenomenul fundamental al naturii, care se află *prima facie* în conflict cu ideea de invarianţă. Platon, ca şi Parmenide înaintea lui, se află, în ceea ce priveşte natura, într-o dilemă conceptuală. Mişcarea ca schimbare este expresia a ceea ce nu este de sine stătător, a ceea ce este supus schimbării şi de aceea este privit, din perspectiva gândirii eleatice, ca ceva nonexistent, nedeterminat. Pe de altă parte, procesele naturale nu se prezintă ca o aglomerare haotică, schimbările sistemului stelelor fixe şi mişcările planetare arată mai degrabă o regularitate şi o ordine ce trebuie privite ca mod de existenţă a ceea ce este durabil, şi poate chiar drept cele care au declanşat pentru prima dată ideea existenţei permanente.

Prin teoria sa a ideilor, Platon a delimitat în mod strict două domenii: mai întâi domeniul celor ce pot fi gândite (*noeton*), care există permanent, nesupuse nici unor schimbări, a ceea ce se raportează în acelaşi fel la sine, şi, pe de altă parte, al celor ce pot fi văzute (*aistheton*) şi se transformă continuu. Cu referire la natură, Platon introduce şi un mijlocitor, „o a treia specie" (*Timaios*, 35 *a*, 48 *d*, 52 *a*). Prin introducerea ei, Platon vrea să arate că în domeniul celor ce se văd şi se schimbă poate să apară ceva de felul statorniciei şi unităţii şi că ele pot să fie surprinse fără a se recurge la concept.

Fenomenul mişcării şi odată cu el natura trebuie gândite în două feluri. Mai întâi ca mod al nestatorniciei, căci mişcarea este expresia imperfecţiunii. În concepţia antică

mişcarea conţinea ea însăşi tendinţa de a ajunge la repaus. Repausul reprezintă, faţă de mişcare, o stare a perfecţiunii. O mişcare se desăvârşeşte în momentul în care se transformă în repaus. Concepţia modernă, potrivit căreia o mişcare, asupra căreia nu acţionează nici o forţă, se continuă în mod uniform şi liniar spre infinit le este încă străină filosofilor naturii din antichitate. Aceştia pleacă de la ideea simplă că mişcarea presupune întotdeauna o forţă motrice sau un motor, fără a cărui acţiune ea se transformă în repaus.

Pe de altă parte, mişcarea, şi o dată cu ea şi natura, trebuie înţelese ca manifestare a statornicei, ca o mişcare ordonată, aşa cum se manifestă ea în mişcările stelelor. Expresia *kósmos* — provenind din *kosmeo* (a împodobi) — denumeşte ceea ce prin ordinea sa oferă o privelişte plăcută. În opinia lui Platon, ordinea ce domneşte în lumea astrelor şi pe care o putem observa în mişcările cosmice nu există de la sine, ci are origine divină. Ea provine, aşa cum spune el, din activitatea demiurgului. Demiurgul însă nu este un creator de lumi liber, în sensul tradiţiei iudeo-creştine, care creează lumea din nimic; dimpotrivă, demiurgul platonic este un ordonator al lumii, cu alte cuvinte, el preschimbă o lume aflată în stare haotică într-o stare de ordine. Faptul că natura e un prototip al ordinii ideale este rezultatul activităţii demiurgului. De aceea natura care se înfăţişează acum ochilor noştri nu este un domeniu detaşat de divinitate şi eternitate. În măsura în care natura are o anumită statornicie, aceasta trebuie să fie văzută în ordinea ei. Dar în măsura în care natura arată ordine, ea este de origine divină, afirmă Platon; în măsura în care este ordonat, cosmosul este el însuşi divin, adică o imagine sensibilă a statorniciei.

După Platon, procesele naturale uniforme sunt deci ancorate în idealitatea configuraţiilor matematice din care se constituie substanţele. De aici Platon poate să derive şi legi, legi care privesc transformarea elementelor unele într-altele. Desigur, el le poate accepta doar pe cele ale focului, aerului şi apei, deoarece doar acestea sunt făcute din triunghiuri fundamentale de acelaşi fel.[12] Arătând cum se leagă aceste elemente în relaţii exprimate prin numere întregi şi formează focul, aerul sau apa, Platon interpretează în acelaşi timp procesele naturale sub aspectul idealului de frumuseţe al proporţiei matematice. Procesele naturii sunt numite frumoase nu pentru că priveliştea lor este plăcută, ci pentru că ele respectă relaţii numerice pure; noi percepem frumuseţea naturii doar cu ochii spiritului, în măsura în care surprindem relaţiile matematice subiacente, formele eterne, neschimbătoare. Matematicul stă la Platon pentru ceea ce este ideal, ridicat deasupra timpului, căruia îi revin predicatele binelui şi frumosului.

Implicaţii normative ale conceptului platonician al naturii

În concepţia lui Platon despre cosmos nu este nevoie de un efort prealabil de interpretare pentru a găsi corespondenţa cu înţelegerea de sine a omului, căci această corelaţie este făcută în mod explicit de Platon. Fiindcă nu numai constituţia fizică a omului (alcătuirea corpului, organelor şi modul lor de funcţionare) este înfăţişată în cadrul cosmogoniei, ci şi viaţa morală individuală a omului şi îndatoririle sale faţă de stat.

Viaţa instinctuală a omului se află în cea mai crasă divergenţă cu ordinea eternă. Senzualitatea este reprezentanta stării haotice, neregulate, care trebuie ordonată.

Corporalitatea trebuie ţinută în frâu şi disciplinată de sufletul raţional care, cu ajutorul cunoaşterii eternului, trebuie să conducă trupul spre virtute. Aşa cum spune Platon deja în *Phaidon*: atâta timp cât trupul şi sufletul sunt laolaltă, este în conformitate cu natura sufletului să ordone trupului, iar trupul să slujească şi să fie dominat. Duşmănia faţă de trup, caracteristică pentru platonism, are o relaţie cu ideile politice ale lui Platon: raţiunea trebuie să-i ordone trupului, aşa cum vin ordinele din Acropole spre cetăţenii care trebuie să le îndeplinească cu orice preţ (*Tim.*, 70 *a*). Şi spre aceasta trebuie să ne călăuzească cunoaşterea ordinii cosmice eterne. Omului i s-a dat puterea de a vedea pentru a-şi orienta viaţa pe baza contemplării ordinii cereşti. Într-un pasaj impresionant din *Timaios* (47 *c*), Platon dă expresie acestei legături dintre capacitatea de a vedea şi perceperea ordinii astrale ca model al conducerii vieţii.

Tot aşa cum nevoile senzuale ale omului reprezintă un haos care trebuie ordonat, mulţimea cetăţenilor reprezintă un haos care trebuie adus la starea de ordine politică de către stăpânitor. Tot aşa cum demiurgul, contemplând ideea frumosului şi binelui, a creat ordinea cerească, trebuie ca filosoful-rege să stăvilească haosul ce domneşte printre indivizi şi să introducă o ordine stabilă. Statul structurat pe clase, în care cei mai mulţi sunt stăpâniţi de cei puţini, devine la Platon forma optimă de viaţă în cadrul unui *polis*, căci numai aşa se obţine acel maximum de stabilitate şi statornicie, pe care el îl reprezintă prin idee. Corespondenţa dintre macrocosmos şi microcosmos se continuă la diferite niveluri ale tărâmului ideilor, de la sufletul lumii la forma de stat şi până la teoria cu privire la ierarhia facultăţilor umane, şi întotdeauna este vorba de a impune stăpânirea nivelelor superioare asupra celor inferioare. Orientarea după ceea ce este statornic, în măsura în care se arată în procesul natural, înseamnă — aşa poate spune platonicianul — o orientare după raţional, după divin. Înţelegerea naturii şi înţelegerea de sine a omului sunt în deplină corespondenţă. Acest lucru este, desigur, de aşteptat într-o abordare ce înţelege natura ca domeniu în care stăpâneşte Unul, a cărei domnie trebuie să se extindă prin cârmuitorii de state asupra tuturor indivizilor. Reprezentarea lui Platon despre natură este, aşadar, marcată de proiectul său al statului ideal, care prezintă stăpânirea celor puţini asupra celor mulţi drept lucrul cel mai bun pentru stabilitatea întregului. Ea este exprimată în discursul mitic despre demiurg. În *Timaios* nu se face recurs la ordine în general, ci la o ordine determinată, înţeleasă ierarhic, în care totul îşi are un loc stabilit cu exactitate. Tot aşa cum ultima sferă cerească, cea mai exterioară, permite ca sferele planetare inferioare să participe, într-o relaţie ierarhică,la mişcarea sa şi astfel îşi exercită stăpânirea, dependenţa unilaterală este prototipul ordinii şi al relaţiilor legice până la nivelul societăţii şi al individului, unde de asemenea raţiunea domneşte asupra trupului.

Evidenţierea de către Platon a structurii matematice a universului nu vizează previzibilitatea şi utilizabilitatea naturii din perspectivă tehnologică, ci o contemplare a eternului, a invariabilului. Contemplarea eternului corespunde subordonării politice a celor mulţi faţă de stăpânirea unuia singur; căci ordinea durabilă poate să existe numai acolo unde unul ordonă iar cei mulţi ascultă. *Polis*-ul şi viaţa din el trebuie să fie strict delimitate şi stabile precum cosmosul.

„Acum, mişcările din noi înrudite cu cele ale divinităţii sunt gândurile şi mişcările lumii în întregul ei; pe acestea din urmă trebuie de aceea să le ia drept model fiecare în aşa fel încât mişcările greşit conduse în

capul nostru, o dată cu intrarea noastră în lume, să fie readuse la cele corecte, astfel încât fiecare să învețe să cunoască armonia și mișcările lumii în întregul ei și astfel să-l facă pe cel ce cunoaște asemănător naturii originare a ceea ce este cunoscut și, prin această asemănare, să ajungă în stăpânirea țelului acelei vieți, care le-a fost stabilită oamenilor de zei drept lucrul cel mai bun pentru timpul prezent și viitor." (*Tim.*, 90 *d*)

Platon nu este un cercetător al haosului de orientare naturalist-științifică, un cercetător care încearcă să-și aplice cunoștințele la societate, ci el gândește despre cosmos în termenii teoriei sale despre stat; teoria asupra naturii trebuie să furnizeze o legimitare naturalistă pentru concepțiile sale politice. Cosmologia lui Platon este o teorie „sociomorfă" despre natură (E. Topitsch).

3.11.6.2. Teleologia naturii: Aristotel

Gradul de dependență a lui Aristotel de învățătorul său Platon, precum și remodelarea noțiunilor fundamentale ale acestuia pot fi observate deosebit de clar în filosofia naturii: finalitatea naturii nu se mai află ancorată în rațiunea demiurgului exterior, ci este înțeleasă ca trăsătură fundamentală a naturii înseși. În legătură cu aceasta se află eliminarea sufletului lumii, ca principiu al automișcării universului.

Mișcarea rămâne și la Aristotel fenomenul fundamental al naturii: cine nu înțelege ce este mișcarea, acela nu înțelege nici ce este natura (*Fizica*, III, 1; 200 *b* 11); căci prin natură el înțelege „principiul mișcării și repaosului ce sălășluiește în lucrurile din natură". Orientarea spre scop a naturii devine evidentă în concepția sa despre mișcare. Mișcarea este „înfăptuirea celor existente după potențialități" (201 *a* 10). Creșterea plantelor exemplifică foarte bine aceasta. Sămânța este deja potențial planta care va crește odată din ea, iar configurația finală este ceea ce este ea în realitate. Mișcarea (aici creșterea) este tocmai înfăptuirea potențialului în măsura în care configurația finală nu este încă atinsă; căci în ea își găsește mișcarea sfârșitul.

Este caracteristic pentru procesele naturii că în cazul lor forma (esența, configurația), cauza eficientă și *telos*-ul (scopul, țelul) se suprapun (*Fizica*, II, 7; 198 *a* 21–27). Forma (esența) este o cauză eficientă în măsura în care ea este acea „năzuință spre", țelul mișcării. De-a lungul generațiilor speciile se reproduc. „Omul real face dintr-un om doar potențial un om" (202 *a* 12). Toate procesele naturii tind spre realizarea configurației lor finale, pe care o și ating dacă nu intervine nici un obstacol, și aceasta este și cauza regularității și ordinii din natură. Pentru Platon cosmosul are o structură teleologică deoarece demiurgul a stabilit ordinea; pentru Aristotel natura este ordonată deoarece și în măsura în care procesele naturale sunt structurate în mod teleologic (*Fizica*, II, 8; 198 *b* 100–199 *a* 8). Obstacolele se opun desăvârșirii mișcărilor naturale (*kinesis kata physin*) și sunt cauza mișcărilor violente (*kinesis para physin*). Astfel un obstacol poate să rețină o piatră în cădere și să împiedice atingerea de către aceasta a „locului ei natural" (*oikeios topos*). Dar numai pentru un timp; imediat ce este înlăturat obstacolul, piatra își va desăvârși mișcarea naturală. În structura aristotelică a naturii nu există distrugere a formei (adică a țelului), ci, cel mult, o neputință temporară de a atinge țelul.

Cosmosul lui Platon are o structură teleologică, deoarece demiurgul a stabilit relaţiile cu privirea aţintită asupra Binelui. Natura lui Aristotel are o structură teleologică, deoarece orice mişcare este gândită ca înfăptuire a formei (*entelecheia* = ceea ce îşi are scopul în sine). Gândirea finalistă este bineînţeles, înainte de toate, o gândire a finitului: odată atins ţelul, încetează şi mişcarea. „Atingerea scopului" implică nemişcarea ca stare finală. Dar şi Aristotel împărtăşeşte concepţia presocraticilor despre eternitatea cosmosului, care rămâne în mişcare de-a lungul tuturor timpurilor. Această mişcare eternă nu poate fi însă îndreptată spre un ţel, precum cea amintită mai sus, căci altfel ea ar trebui să se oprească o dată cu atingerea ţelului. Pentru ca o mişcare să poată dura veşnic (mai cu seamă într-un cosmos finit), ea trebuie să fie, pe de o parte, deja desăvârşită, dar, pe de altă parte, nu are voie să ajungă la un sfârşit. Acest lucru este valabil în cazul mişcării circulare, care se desfăşoară în acelaşi mod şi în acelaşi loc, şi care nu se îndreaptă spre un ţel în afara sa, ci se roteşte în jurul centrului său. Mişcarea cerului stelelor fixe în jurul pământului, care se află în centrul cosmosului, este pentru Aristotel mişcarea ce nu se desăvârşeşte niciodată (*kinesis ateleia*), fără de care mişcările teleologice ar trebui să se oprească mai devreme sau mai târziu. Doar prin această concepţie despre mişcarea circulară şi prin privilegierea, legată de aceasta, a mişcării locale (*phora, kinesis kata topon*) în raport cu celelalte tipuri de mişcare reuşeşte Aristotel să lege finitismul teleologiei cu concepţia despre mişcarea eternă a cosmosului. Dar pentru că orice mişcare, datorită determinării sale teleologice, conţine în sine tendinţa de a se opri, trebuie să se presupună pentru mişcarea veşnică a cerului stelelor fixe şi un motor etern, care la rândul său este imobil, dar care pune totul în mişcare : primul motor etern, care la rândul său este imobil, dar care pune totul în mişcare : primul motor imobil (*proton kinoun akineton*), care însă nu mai poate fi obiectul fizicii.[13]

Aristotel vede o strânsă analogie structurală între *téchne* şi felul în care natura produce ceva; căci, în ambele cazuri, ceea ce este anterior are loc întotdeauna de dragul ţelului (*telos*). Aristotel este de părere că în acelaşi fel în care ceva este produs prin acţiune, el ia naştere şi în mod natural, şi invers:

„Dacă o casă ar figura printre lucrurile naturale, ea ar lua naştere aşa cum ia naştere acum prin meşteşug. Iar dacă, invers, lucrurile din natură ar fi luat naştere nu numai prin natură, ci şi prin meşteşug, ele ar fi luat naştere tot aşa cum ar fi luat naştere în mod natural." (*Fizica*, II, 8; 199 *a* 12–15)

În ceea ce priveşte felul în care se produce, nu se face, aşadar, nici o diferenţă între *téchnē* şi *phýsis*; căci orientarea prin *telos* determină ordinea a ceea ce este anterior şi ulterior, o ordine prin care se clădeşte ceva sau se produce ceva.

Analogia dintre *téchnē* şi *phýsis* depăşeşte chiar şi ordinea a ceea ce este anterior şi ulterior. Ea presupune că în ambele cazuri se produce ceva. Se indică drept diferenţă între natură şi artă că albinele îşi construiesc fagurii fără a cugeta, pe când meşteşugul omenesc nu poate produce fără reflecţie. Dar Aristotel menţionează, pe drept cuvânt, că cel ce stăpâneşte un meşteşug îl exercită pur şi simplu. Deşi cercetarea, ascultarea sfaturilor şi cunoaşterea fac parte din formarea unei abilităţi omeneşti, aceasta din urmă nu se desăvârşeşte prin cunoaştere, ci prin capacitatea de a face. De aceea poate Aristotel să respingă acele argumente împotriva teleologiei naturii care se sprijină pe ideea că fiinţele naturale nu gândesc, căci „nici meşteşugul nu stă în reflecţie" (199 *b* 28).

Într-adevăr, Aristotel nu susţine doar această analogie structurală, ci leagă şi ţelurile posibile ale creaţiei tehnice de *phýsis*. „În general", continua Aristotel în pasajul citat mai sus, „meşteşugul duce la bun sfârşit lucrurile pe care natura nu le poate desăvârşi, iar în altele o imită". Mai importantă decât mult invocata vorbire despre *téchnē* ca imitaţie a naturii pare să fie aici teza potrivit căreia producerea prin meşteşug se epuizează în încercarea de a desăvârşi ceea ce însăşi natura nu poate duce la bun sfârşit. Deci ţelurile creaţiei sunt prezente toate în natură, ţin ca posibilităţi de *phýsis*, — asemenea germenilor plantelor, doar că în cazul plantelor *phýsis*-ul le transformă pe deplin în realitate — dacă nu intervine vreun obstacol — în timp ce în cazul artefactelor realizarea are loc prin meşteşug.

Toate tipurile de *téchnē* se află, potrivit lui Aristotel, în limita scopurilor date de natură; şi scopurile creaţiei tehnice sunt scopuri naturale, doar că atingerea lor se face aici printr-un meşteşug, căci natura însăşi nu le poate desăvârşi. — Această idee este atrăgătoare pentru criticii tehnicii de orientare ecologică, şi de aceea o reînnoire a teleologiei aristotelice a fost în mod repetat recomandată.[14]

Dacă punem în contrast acest cosmos închis, cu o structură ierarhică, a cărui mişcare circulară este o imagine a eternităţii, cu imaginea modernă a lumii, în ale cărei spaţii infinite mişcări inerţiale independente de forţe se pot întinde la nesfârşit şi în care fixarea a ceea ce este „sus" şi „jos" se dizolvă în relativitatea stabilirii coordonatelor, atunci ar trebui să fie clar că acestei concepţii schimbate despre natură îi va corespunde o imagine modificată despre om. Abandonarea concepţiei despre un cosmos finit, trecerea de la lumea închisă la universul infinit nu duce totuşi în mod automat la abandonarea reprezentărilor filosofice despre natură, ci, dimpotrivă, lupta împotriva naturii gândite aristotelic are loc ca înnoire a concepţiei pitagoreice-platonice.

3.11.6.3. Concepţia despre natură la începutul epocii moderne

Influenţa reprezentărilor despre natură dezvoltate de Platon este evidentă la începutul epocii moderne, în modul cel mai clar la Kepler şi la Galilei. Ea se manifestă în distanţarea de modul aristotelic de a privi natura. În acelaşi timp întâlnim acum noile atitudini instrumentaliste faţă de teorie şi de natură, care lui Platon îi erau încă străine.

Sistemul armonios al universului: Johannes Kepler (1571–1630)

Cu deosebire Kepler este fascinat de posibilitatea de a putea reprezenta structura sistemului planetar cu ajutorul principiilor pur matematice. Kepler a căutat o expresie matematică simplă care se lege traiectoriile planetelor cu mişcările din cadrul sistemului solar. Pe vremea lui Kepler se cunoşteau, ca şi în Antichitate, doar 6 planete : Mercur, Venus, Terra, Marte, Jupiter şi Saturn. Întrebări ca : „De ce există tocmai acest număr de planete ?" şi „De ce se mişcă ele tocmai la această distanţă de Soare şi unele faţă de celelalte?" l-au obsedat pe Kepler toată viaţa; căci ele nu făceau referire doar la stări de fapt, ci la

ordonarea faptelor într-un întreg armonios. Pe Kepler îl frământau întrebări privind proporţiile, raporturile numerice şi, prin aceasta, el se mişca pe liniile de forţă ale gândirii pitagoreic-platonice.

Kepler este totuşi şi primul astronom care încearcă să ajungă la o înţelegere fizic-dinamică a mişcărilor planetelor. El include, aşadar, în consideraţiile sale şi noţiunea de forţă, pregătind astfel terenul pentru teoria gravitaţiei universale a lui Newton. Mai ales cu cea de-a treia lege a mişcării planetelor, Kepler se apropie foarte mult de concepţia newtoniană. Această a treia lege este o lege pură a proporţiilor. Ea spune: „Pătratele vitezelor de rotaţie a două planete oarecare se comportă una faţă de cealaltă în acelaşi fel ca şi media distanţelor lor de Soare la puterea a treia." Kepler a văzut problema forţei ce acţionează între Soare şi planete şi care menţine planetele pe orbitele lor în analogie cu lumina şi de aceea a putut să îşi dea seama că intensitatea forţei scade cu pătratul distanţei — o observaţie care în final duce la legea generală a gravitaţiei a lui Newton.

Căutarea legilor planetelor face parte la Kepler dintr-un program mai cuprinzător. Ţelul lui a fost o cercetare metafizică a armoniilor ascunse în spatele lucrurilor vizibile, armonii ce se lasă exprimate prin relaţii între numere întregi. Era căutarea armoniei universului, a muzicii sferelor. Această perspectivă estetică asupra universului este, desigur, strâns legată la Kepler de concepţia sa religioasă. De aceea, pentru el, contemplarea şi cunoaşterea relaţiilor armonice ale mişcărilor astrelor înseamnă în acelaşi timp o preamărire a bunătăţii şi puterii divine. Orientarea platonică, înalt speculativă, se asociază aici cu o credinţă creştină emfatică. De la prima sa lucrare, *Mysterium Cosmographicum,* până la cea târzie, *Harmonice Mundi* (1619), între care se intercalează faza calculelor şi tabelării mulţimilor uriaşe de material de observaţie, pe care l-a lăsat Tycho Brahe, Kepler a rămas fidel acestui program cadru. Istoricul ştiinţei Crombie exprimă munca de cercetare a lui Kepler printr-o imagine potrivită atunci când spune : „Legile lui Kepler privind mişcările planetelor, precum şi încercările sale de a le demonstra au fost dăltuite pentru a spune aşa, din concepţiile sale metafizice neoplatonice; şi anume printr-o aplicare relativ strictă a metodelor cantitative şi a procedurilor empirice de testare."[15] Kepler preia şi intenţia platonică potrivit căreia regulile vieţii omeneşti ar fi trebuit să fie orientate conform ordinii cereşti; el o urmează într-o interpretare creştină şi-şi încheie cartea despre misterul universului în mod consecvent cu un imn. Acest imn este precedat de următoarele cuvinte, în care simţim vraja lui Platon:

„Iar acum, dragă cititorule, nu uita scopul acestor lucruri, şi anume recunoaşterea, admiraţia şi adorarea Creatorului atotştiutor. Căci ce valoare are faptul că pornind de la aparenţă ajungi la sensurile adânci, de la fenomenul vizibil la pătrunderea înăuntrul lucrurilor, de la observarea mersului lumii la decizia atât de adâncă a Creatorului, dacă ai vrea să te opreşti, dacă nu ai vrea să te înalţi într-un elan şi cu întreaga dăruire a inimii tale spre cunoaştere, iubirea şi adorarea Creatorului. De aceea, cu gândurile curate şi inima plină de recunoştinţă, uneşte-ţi glasul cu al meu în lauda aceluia care a creat cea mai desăvârşită operă." (*Mysterium Cosmographicum*, p. 146)

Firește, nu vor trece nici o sută de ani până când se va impune gândirea mecanicistă, la a cărei dezvoltare a avut o contribuţie substanţială însuşi Kepler, o gândire în care spaţiile

cosmice nu mai apar ca locul în care este prezentă grija divină, ci se percepe doar răceala şi singurătatea universului nemărginit. Deja Pascal, nu mai puţin credincios decât Kepler şi în aceeaşi măsură deschizător de drum al unei ştiinţe a naturii, va spune: „Abisul acestor spaţii fără hotar mă face să mă cutremur". Distrugerea universului finit, un univers în care omul avusese o poziţie centrală, poate fi asemănată cu pierderea căminului, cu alungarea din casă. O spune Pascal :

„Căci ce este în definitiv omul în mijlocul naturii ? Un nimic în faţa infinitului, totul în raport cu nimicul, un mijlocitor între nimic şi tot. Infinit îndepărtat de înţelegerea graniţelor ultime, scopul tuturor lucrurilor şi temeiurile lor îi sunt de nepătruns, sunt pentru el un mister de nedezlegat. El este în egală măsură incapabil să înţeleagă nimicul din care s-a ridicat, ca şi nesfârşitul care-l înghite." (*Pensées*, fragm. 72)

Dacă nu va mai exista aşteptarea de a contempla şi de a recunoaşte în natură eternul unei ordini sau prezenţa grijii dumnezeieşti, ce-i mai inspiră pe cercetătorii naturii din epoca modernă ? Ce raportare poate să umple golul apărut în acest fel ?

Matematizarea naturii: Galileo Galilei (1564–1642)

Noua raportare faţă de natură se manifestă la contemporanii lui Kepler: Galilei şi F. Bacon.[16] Galilei, care, aşa cum s-a observat deseori, era foarte apropiat de platonism, nu s-a putut înţelege niciodată cu Kepler în privinţa necesităţii de a uni cunoaşterea naturii cu contemplarea religioasă. Pe el l-a preocupat delimitarea strictă a modurilor de acces la cele două cărţi pe care le scrisese Dumnezeu, cartea naturii, creaţia, şi cartea revelaţiei, Biblia. Dacă, potrivit maximei sale mult citate, cartea naturii ar fi scrisă în caractere matematice, ea nu va putea fi citită decât de cei care se folosesc de metoda matematică.

Galilei susţine teza autonomiei cunoaşterii naturii, care nu poate şi nu are voie să intre în conflict cu convingerile religioase deoarece intenţiile lor sunt cu totul diferit orientate. În timp ce gândirea religioasă se sprijină şi are voie să se sprijine pe autoritatea Sfintei Scripturi, cunoaşterea naturii urmează o procedură ipotetico-deductivă.

Demersul caracteristic ştiinţei moderne a naturii poate fi făcut clar în două puncte: (1) prin statutul ipotetic al teoriilor ştiinţifice, (2) prin conceptul constructiv de fenomen.

1. Potrivit lui Aristotel, ştiinţa există doar acolo unde cunoaşterea pote fi derivată din principiile prime, adică din principiile cele mai înalte (*Analytica posteriora*, I, 2). Corelarea logică a cunoştinţelor noastre cu primele principii constituie în primul rând şi în exclusivitate ştiinţificitatea. Principiile se numesc şi cauze sau temeiuri. Distanţarea de acest concept al ştiinţei este pus de Galilei în relaţie cu noua sa teorie despre mişcare deoarece el afirmă că nu este de cercetat „care este cauza accelerării mişcării naturale". Nu cercetarea cauzelor este cerută, ci o analiză a caracteristicilor mişcării de cădere care reies din definiţiile propuse, precum şi verificarea experimentală a acestor consecinţe.[17]

Galilei formulează aici, în formă embrionară bazele metodei ipotetico-deductive a verificării, o metodă care este caracteristică ştiinţei moderne. Corectitudinea şi validitatea

enunţurilor ştiinţifice se probează nu prin fidelitatea lor faţă de principii, ci mai degrabă prin consecinţele care pot fi derivate din ele; doar verificarea lor empirică hotărăşte cu privire la acceptarea şi respingerea ipotezelor.

Pentru ca o ipoteză să poată fi verificată empiric este nevoie, firește, de rafinate tehnici matematice şi formale. Rolul matematicii în explicarea naturii se impune aici într-un sens cu totul nou. Căci ipoteza trebuie transformată, reformulată pentru a putea deriva noi consecinţe din ea, în aşa fel încât una dintre consecinţele derivate în acest fel să devină accesibilă verificării experimentale. Căci numai în cazuri foarte rare o lege a naturii poate fi verificată direct. Este cunoscut cu ce mijloace primitive a experimentat Galilei, mijloace ce nu au îngăduit o verificare directă a legii căderii. De aceea el a trebuit să facă tot posibilul ca să încetinească mişcările şi să se asigure că la mişcarea încetinită în acest mod se verifică aceeaşi lege. Tocmai în demonstraţia teoretică a faptului că experimentele pe o suprafaţă înclinată sunt cu adevărat verificarea empirică a legii „căderii libere" trebuie să vedem de fapt adevărata realizare a lui Galilei. Pentru a reuşi aceasta a fost nevoie de cele mai mari străduinţe şi abilităţi matematice. Prin aceasta matematica a devenit pentru Galilei un mijloc, mijlocul constitutiv al cercetării naturii, care permite formularea exactă a unei probleme şi apoi reformularea şi transformarea ei în aşa fel încât devine posibilă o verificare empirică a ipotezelor. Înţelegerea instrumentală a teoriei fizicii, ce apare odată cu Galilei, se întemeiază pe utilizarea instrumentală a matematicii.

2. Totodată, prin felul în care Galilei tratează fenomenul, în măsura în care nu-l constată şi observă în simplitatea sa nemijlocită, ci-l transformă, devine evident că la Galilei metoda este cea care determină în fapt conceptul de fenomen. Acest lucru poate fi explicat deosebit de bine cu referire la modul în care tratează Galilei mişcarea de aruncare.[18]

Potrivit lui Galilei, mişcarea de aruncare se compune dintr-o componentă rectilinie uniformă, a cărei mărime şi direcţie sunt date de aruncarea respectivă, şi o componentă îndreptată spre centrul pământului, cu o acceleraţie uniformă, care este identică la toate aruncările. Când construieşte apoi traiectoria, punct cu punct, el descoperă că traiectoria de aruncare este o parabolă. Deşi traiectoria de aruncare se dovedeşte a fi o formă simplă a unei parabole, nu este vorba totuşi de un fenomen simplu, ci de unul compus, deoarece el poate fi înţeles doar cu ajutorul construcţiei date.

Prin acest pas al lui Galilei nu se înlocuieşte doar un concept „holist" despre obiectul natural cu unul componenţial. Se descoperă mai degrabă principiul de construire a naturii în subiectul cunoscător. Faptul că raţiunea finită este capabilă să cunoască natura după propriul plan, cu deosebire faptul că recunoaşterea relaţiilor legice nu este atribuită unei sfere divine, ideale, dovedeşte poziţia nou dobândită a omului faţă de natură, pe care Kant a exprimat-o ulterior prin formula „răsturnării copernicane".

Discursul despre platonismul lui Galilei urmează deci să fie modificat în mod hotărât. Galilei este un platonic doar în ontologia sa, o ontologie exprimată mai ales în metafora despre cartea naturii, ale cărei „litere sunt triunghiuri, cercuri şi alte figuri geometrice". În ceea ce priveşte însă modul său de lucru, Galilei este avocatul unei raţiuni instrumentale care se mulţumeşte cu forţa explicativă şi performanţa predictivă drept criterii ale excelenţei teoriilor.

Utilizarea tehnică a naturii: Francis Bacon (1561–1626)

Această situare instrumentală față de natură, întâlnită la Galilei, este formulată în modul cel mai radical în metoda și filosofia științei elaborate de Francis Bacon în *Noul Organon*. Fără îndoială, Bacon a exprimat în modul cel mai clar noua poziție a omului față de natură, deși el însuși avusese o concepție cu totul greșită și ineficientă despre demersul metodologic al științei epocii moderne. Astfel, Bacon nu a fost capabil să recunoască performanțele lui Galilei sau ale lui Kepler, cercetători la care elementul matematic se află în măsură atât de mare în prim-plan.

Pentru Bacon, natura nu mai este domeniul cunoașterii teoretice, ca forma cea mai înaltă a activității umane, și în nici un caz nu este domeniul în care este vorba de a recunoaște gloria divină, ci este domeniul în care omul trebuie să acționeze în vederea atingerii unor scopuri de un fel nou. Bacon este primul care pretinde că știința există doar pentru a promova bunăstarea generală a omenirii. De aceea putem spune, cu referire la Bacon, că el este primul care a instrumentalizat știința naturii. Aceasta înseamnă că știința nu este un scop în sine, ca în teoria aristotelică, ea nu este un mijloc de preamărire a lui Dumnezeu, așa cum a susținut Kepler, într-un sens platonic, ci este un mijloc pentru atingerea anumitor scopuri. Stabilirea acestor scopuri ține, potrivit lui Bacon, de competența societății umane, ceea ce el exprimă prin denumirea de „bunăstare generală a omenirii".

Mai există și un al doilea sens în care societatea umană apare la Bacon pe primul plan. Subiectul care practică știința nu mai este individul deosebit de dotat. În opinia lui Platon numai unui număr restrâns de aleși le era îngăduit să dobândească știința, adică să contemple ideile însele și să ajungă la cunoașterea adevărată. Contrar acestei teorii, Bacon considera societatea în totalitatea sa ca fiind purtătoarea și organizatoarea activității științifice. În scrierea sa utopică *Noua Atlantidă*, Bacon vorbește despre o știință organizată care preia diferitele funcții ale cunoașterii, cum ar fi culegerea, ordonarea, evaluarea și interpretarea datelor de observație, fără să acorde o prea mare importanță faptului că este practicată de anumite persoane. Chiar dacă acest concept inductivist despre știință nu a putut produce o practică, totuși pe abordarea baconiană se întemeiază acea reprezentare despre știință bazată pe diviziunea muncii și orientată tehnic care s-a impus tot mai mult după el. Natura apare în același timp ca arsenal, ca o rezervă de materie și energie, din care trebuie obținute mijloacele pentru îmbunătățirea sănătății, creșterea bogăției și a bunăstării tuturor. Utilizarea corectă a mijloacelor adecvate dă omului putere asupra forțelor naturii. Atitudinea omului față de natură se exprimă acum prin metafora puterii și stăpânirii. Omul nu se mai supune dominației stelelor, așa cum a dorit-o Platon, ci el supune și subjugă natura, pentru ca aceasta să-și dezvolte adevărata configurație, precum Proteus. Instrumentele experimentării sunt îndreptate împotriva naturii ca niște arme, pentru a-i smulge comorile și secretele ascunse. Bacon, premergătorul luminismului, nu descrie aici noua metodă a noii științe a naturii, așa cum a fost practicată de Galilei și Kepler, ci metodele medievale de interogare ale Inchiziției: adevărul poate fi aflat numai pe scaunul de tortură. În fața unei naturi blestemate, cleștele și șuruburile sunt cele mai potrivite instrumente ale cunoașterii. Cunoașterea este în același timp un drum ce duce prin limb. Trebuie să ne curățăm de toate prejudecățile și acest purgatoriu va deschide atunci accesul la cunoașterea noului, așa cum se deschid porțile paradisului în fața unui copil.

Este evident faptul că acest concept al naturii, natura înţeleasă drept un continent ce trebuie cucerit, nu este rezultatul unei intuiţii, ci că în el se afirmă o nouă voinţă şi dorinţa de putere care înlocuieşte ţelurile vechi orientate spre înţelegere. Prin concepţia sa nouă, Bacon nu a devenit întemeietorul ştiinţei moderne a naturii; el a formulat însă crezul şi patosul care corespund tehnicii maşiniste şi industriei moderne, care se folosesc de ştiinţă şi o asimilează în mod structural. Noua cunoaştere a naturii trebuie să fie acum potrivită pentru dezvoltarea unei tehnici — şi de aceea năzuim spre ea. Însă, înainte de toate, chiar şi dobândirea de cunoştinţe are loc în mod tehnic şi industrial: prin culegere, curăţire, separare a amestecurilor etc., în esenţă la fel ca şi extragerea materiilor prime şi prepararea lor chimică.

Potrivit renumitei sale maxime: „Cunoaşterea înseamnă putere", valoarea cunoaşterii se măsoară exclusiv prin posibilitatea de valorificare tehnică. În cercetarea naturii nu au ce căuta spontaneitatea şi contemplarea individuală şi estetica. Cercetarea trebuie să fie organizată şi „făcută să înainteze ca şi cum ar fi propulsată de o maşină" (*Novum Organum*, Prefaţa). Căci maşina devine acum simbolul unificării forţelor, care izolate nu pot realiza nimic, însă unite pot crea opere măreţe. La Platon găsim punctul de vedere că dintre toate formele de stat democraţia ar fi cea mai proastă formă de guvernare, deoarece voinţele celor mulţi sunt izolate şi astfel pot fi realizate doar lucruri mici, şi nimic măreţ. Doar prin unirea voinţelor tuturor într-un monarh poate fi realizat ceva măreţ. Bacon nu se gândeşte la unirea ierarhică a voinţelor şi forţelor celor mulţi într-un stăpânitor suprem, ci la unirea forţelor şi intensificarea lor prin folosirea sistemelor de pârghii, aşa cum erau folosite în tehnica mecanică modernă.

Unirea forţelor individuale în vederea unui scop presupune organizare şi conducere şi prin aceasta Bacon devine, prin proiectul său tehnic orientat spre exploatarea comorilor naturii, în acelaşi timp şi avocatul raţiunii planificatoare. Ideea de ordine preia şi la Bacon o funcţie disciplinatorie. Fireşte, nu în sensul unei subordonări faţă de stăpânirea stelelor, ci în sensul organizării forţelor în vederea exploatării naturii. Conceptul nostru despre natură a fost dominat, de la începutul epocii moderne, din ce în ce mai mult de ideea puterii în slujba unei subiectivităţi ce se înţelege pe sine ca autonomă.

Ceea ce Platon atribuia demiurgului, şi anume, ordonarea lumii cu privirea aţintită asupra Binelui, transformarea stării de haos în starea de ordine, se cere în epoca modernă subiectului. Subiectul înţelege şi modifică natura potrivit scopurilor sale. Natura este locul proiecţiilor omeneşti şi a proiectelor gigantice. Epoca modernă nu începe doar cu descoperirea *lumii noi*, ea *îşi produce* o lume nouă. Producerea se bucură de propria-i libertate, se debarasează de constrângerile *mimēsis*-ului, ale imitării naturii. Tehnicianul este demiurgul modern ce nu mai vede în natură decât materia din care clădeşte lumea lui nouă.

3.11.6.4. Reconstrucţia kantiană a conceptului ştiinţific al naturii

Natura, ca sumă a tuturor obiectelor despre care putem avea o experienţă externă, nu este dată omului în mod global; căci în posibilităţile de a avea experienţă au intrat întotdeauna şi performanţe şi activităţii omeneşti. Experienţa, aşa cum se poate observa în demersul lui Galilei, nu este o receptare pasivă, ci rezultă dintr-o acţiune de sinteză.

Momentul acţiunii şi al determinării în cunoaşterea naturii au fost recunoscute în mod clar de către Kant în prefaţa celei de-a doua ediţii a *Criticii raţiunii pure* (B XIII) şi asociate de el cu fapta lui Galilei.

Kant nu căuta reprezentarea despre natură care se află la baza cercetării empirice, prin apel la o lume a ideilor, ci se întreba cu privire la activităţile originare ale subiectului, activităţii ce trebuie să fie presupuse pentru a obţine o cunoaştere a naturii de tipul fizicii galileano-newtoniene. Ca titlu pentru explicaţia acestor determinări apriorice ale naturii, Kant foloseşte vechea denumire de *metafizică a naturii*, dându-i însă un sens nou. Metafizica naturii în sens kantian vrea să fie cunoaştere *a priori*, prin raţiune pură, despre natura lucrurilor corporale. Cunoaşterea *a priori* a naturii care se află la baza fiecărei ştiinţe particulare, este, potrivit lui Kant, o cunoaştere despre corelaţia necondiţionată, despre totalitatea ultimă a domeniului lucrurilor materiale, sensibile. Corelaţiile legice afirmate şi constatate la un moment dat de fizică se întemeiază pe o privire de ansamblu asupra raporturilor necesare ale acestui domeniu, în măsura în care obiectele naturii constituie o natură unitară şi fac posibilă astfel o experienţă caracterizată prin coerenţă. Aceasta vrea să exprime Kant atunci când spune că metafizica propriu-zisă conţine „concepte şi principii *a priori* care aduc în primul rând într-o corelaţie sistematică diversitatea reprezentărilor pentru ca să poată lua naştere cunoaşterea empirică, adică experienţa". (*MAdN*, IV, 472).

Cunoaşterea aprioricâ despre natură poate fi denumită cunoaşterea legităţilor necesare care determină în genere întreaga natură, corelaţii ce orientează orice cercetare empirică. Această reprezentare despre corelaţia presupusă a naturii este exprimată de cei ce practică cercetarea ştiinţifică sub forma unei „încrederi în legitatea naturii". Kant era preocupat să determine originea şi justificarea acestei presupuneri, o presupunere în care cei ce practică cercetarea au pur şi simplu încredere. Într-o metafizică a naturii trebuie explicitată cunoaşterea legităţilor ce stau la baza ştiinţei. Dar o explicare a acestei structuri este posibilă doar luând în considerare schema conceptuală îndeajuns de dezvoltată a cunoaşterii filosofice, iar aceasta înseamnă luarea în considerare a structurilor dezvoltate de Kant în *Critica raţiunii pure*. Aici este realizată într-o măsură satisfăcătoare înfăţişarea corelaţiei tuturor capacităţilor de cunoaştere prin care sunt reprezentate obiectele sub condiţia posibilităţii lor de a deveni obiect al experienţei, iar realizarea metafizicii naturii este posibilă pentru Kant doar prin raportare la determinările de bază dezvoltate acolo, care se concentrează în capitolul intitulat „Principiile raţiunii pure". Sistemul principiilor raţiunii pure dă în acelaşi timp o schemă pentru metafizica naturii în măsura în care în el se întrevăd punctele de vedere potrivit cărora poate fi clarificată o problemă de filosofie a naturii.

Despre natură poate fi vorba, desigur, doar acolo unde ceva este dat. Determinări pure ale gândirii nu pot constitui un concept al naturii. De aceea trebuie Kant să apeleze la un concept empiric pentru iniţierea unei metafizici a naturii. El postulează drept concept fundamental materia în măsura în care se mişcă în spaţiu. Acesta este datul său empiric. Bineînţeles că punctele de vedere potrivit cărora trebuie să fie tratat acest concept empiric sunt date de raţiunea însăşi. Sunt perspectivele oferite de categorii, perspective potrivit cărora este determinat un lucru în măsura în care acesta poate să fie obiectul unei experienţe posibile. Drept material al sintezei serveşte conceptul empiric al materiei, forma sintezei este atribuită însă în mod aprioric raţiunii. Categoriile de cantitate, calitate, relaţie şi modalitate deschid astfel la Kant perspectivele potrivit cărora conceptul empiric al materiei

(= ceea ce se mişcă în spaţiu) poate fi determinat *a priori*. De aceea întâlnim în scrierea lui Kant *Fundamentele metafizice ale ştiinţelor naturii* (1786) patru elemente principale: (1) mişcarea drept cantitate pură, pentru care alege denumirea de „foronomie"; (2) forţa motrice drept calitate a materiei pe care o denumeşte „dinamică"; (3) materia prezentată în relaţii de mişcare pentru care Kant foloseşte numele de „mecanică"; (4) modurile de mişcare raportate la modul de reprezentare pentru care alege termenul de „fenomenologie".

Pentru categoria cantităţii Kant formulează primul principiu al raţiunii pure, pe care îl intitulează „Axioma intuiţiei": „Toate fenomenele sunt potrivit intuiţiei lor mărimi extensive" (*KrV*, A 162). Această propoziţie afirmă că despre fiecare obiect, care poate fi prezent într-o experienţă, este stabilit că el trebuie perceput în determinările sale spaţio-temporale ca o configuraţie întinsă şi determinată. Căci spaţiul însuşi este o pură extensie, este calitatea de a fi întins; orice determinare spaţială exprimă prin aceasta limitarea extensiei pure, acea limitare prin care vizăm configuraţia spaţială determinată. Ce este însă o mărime, Kant trebuie s-o explice prin momentele cantităţii: unitate, multiplicitate, totalitate. O întâlnim la mărimile extensive ca structura unei matrici, structură în care trebuie distinsă întotdeauna o unitate de măsură prin a cărei multiplicare mărimea este denumită ca ceva determinat. Aici este vorba, aşadar, nu numai de corelarea unei noţiuni cu intuiţia, ci, totodată, în această determinare şi în principiul corespunzător este gândită structura fundamentală a caracterizării prin măsurare a datului.

Ce rol îi atribuie Kant acestei prime judecăţi sintetice *a priori* ? Kant este de părere că în această axiomă este prezentat principiul utilizării matematicii ca pură determinare a mărimilor fenomenelor şi vorbeşte de aceea de principiul transcendental al matematicii fenomenelor. „El este singurul care face aplicabilă matematica pură, în toată precizia ei, obiectelor experienţei." (*KrV*, A 165, B 206). Faptul că folosim structuri matematice atunci când reprezentăm date ale experienţei, faptul că fizica se constituie ca o ştiinţă matematică a naturii, îşi găseşte explicaţia în acest principiu transcendental a matematicii fenomenelor, care nu se epuizează prin simpla aplicare a conceptului de mărime la obiecte, ci priveşte matematizarea naturii, având drept consecinţă posibilitatea ştiinţei naturii de a proceda în mod matematic. Kant ne dă în acest prim principiu un răspuns la întrebarea privind condiţiile posibilităţii înfăptuirii cunoaşterii naturii în sensul unei fizici matematice. „Afirm însă că în fiecare teorie despre natură nu poate fi găsită decât atâtă ştiinţă *propriu-zisă* câtă *matematică*." (*MAdN*, IV, 470).

Această structură şi orientare fundamentală ar trebui să fie socotite drept obligatorii şi relevante şi astăzi, în ciuda schimbărilor suferite de teoriile concrete ale fizicii şi în ciuda tuturor limitărilor impuse de nemijlocirea raportării la experienţă, aşa cum a fost reprezentată iniţial de Kant în conceptul de intuiţie. — Procedeul utilizat de Galilei ca fizician atunci când construia traiectoria mişcării corpurilor ce sunt aruncate, punct cu punct, din elemente componente ale mişcării, este reconstruit de Kant în sensul unei activităţi apriorice. Ceea ce Galilei trebuie să ia în considerare drept o capacitate a intelectului uman pentru a putea furniza o nouă teorie a mişcării îşi găseşte la Kant o explicaţie adecvată. Aceasta se întâmplă nu printr-o referire la un domeniu ideal al existenţei, ca la Platon, ci prin referire la structura raţiunii finite, la capacitatea umană de cunoaştere. Alături de categoria de cantitate, care reprezintă unitatea transcendentală a sintezei în măsura în care obiectele unei experienţe sunt determinate drept cantităţi, apar în mod analog, determinările celorlalte

categorii. Ele împreună constituie activităţi ale raţiunii finite şi trebuie să le înţelegem neapărat în sensul unor „acţiuni" transcendentale din care ia naştere conceptul unei naturi, în aşa fel încât devine clar în ce fel se pot afla experienţele noastre într-o corelaţie ce nu cunoaşte excepţii; de aceea la Kant noţiunea de natură aduce cu sine şi pe cea de lege (*MAdN*, IV, 468). Care sunt determinantele empirice ale acestei legi nu poate fi anticipat, ci poate fi aflat doar prin cercetări empirice. La baza tuturor acestor cercetări se află însă activităţi transcendentale.

Metafizica naturii elaborată de Kant se dezvoltă ca explicaţie a acelei înţelegeri a naturii pe care ştiinţele empirice ale naturii trebuie să o presupună pentru a-şi putea realiza construcţia propriilor lor teorii şi cercetarea experimentală a naturii. Faptul că ne aflăm în posesia unei fizici şi matematici demne de încredere apare cu claritate în concepţia lui Kant. Putem însă presupune că şi programul lui Kant, ce produce o dată pentru totdeauna judecăţile sintetice *a priori* prin care o natură se constituie ca obiect al experienţei, a fost inspirat din convingerea că odată cu Newton ştiinţele naturii au ajuns pe o temelie solidă, pe care ele urmează doar să înainteze de acum înainte.

În *Critica facultăţii de judecare* Kant a dezvoltat tema naturii, dincolo de aceste cadre, sub două aspecte: (1) În teoria despre frumuseţea naturală şi a sublimului, natura devine subiectul unei judecăţi reflexive şi este raportată de subiect la simţământul plăcerii şi neplăcerii; (2) În perspectiva judecăţii teleologice, natura este integrată în filosofia istoriei.

1. Teoria lui Kant privind frumosul în natură, care are prioritate faţă de frumosul produs prin artă, include numeroase valorizări care nu au nici o legătură cu estetica în sensul strict al termenului. Este cazul atunci când el vorbeşte despre frumosul în natură ca „simbol al moralităţii" (*KU*, § 59) şi despre posibilităţile de cunoaştere a unei finalităţi legate de obiectele naturii „pe care nu le-am produs" (*KU*, § 42). În reprezentarea asupra sublimului în natură, aceasta este percepută ca putere, ca forţă nestăvilită în nemărginirea ei care ne distruge oarecum în calitatea noastră de fiinţe ale naturii, dar faţă de care putem să luăm poziţie în calitate de fiinţe morale (*KU*, § 28). Chiar dacă în acest caz este vorba doar de determinări ale reflecţiei şi de ceva subiectiv, tema naturii capătă noi dimensiuni în raport cu raţiunea teoretică.[19]

2. În filosofia teoretică a lui Kant, concepţia teleologică a naturii, aşa cum a iniţiat-o Aristotel, este respinsă cu argumentul că ea nu are putere explicativă. Noţiunea de scop (*telos*) nu apare printre noţiunile constitutive ale naturii.

În a doua parte a *Criticii facultăţii de judecare*, natura este totuşi tratată în mod teleologic; însă nu prin facultatea de judecare determinantă care i-ar conferi naturii o activitate orientată spre scop, ci doar în sensul unei examinări reflexive, a unei examinări de tipul „ca şi cum". Organismele în finalitatea lor intrinsecă şi extrinsecă pot fi considerate, din punctul de vedere al principiilor teleologice, cu intenţie euristică; examinarea teleologică nu ne oferă explicaţii, ea poate însă să ne furnizeze indicaţii ce conduc spre noi cunoştinţe.

În acelaşi timp, Kant dobândeşte acum şi posibilitatea de a corela natura cu imperativele raţiunii practice. Aceasta se întâmplă în scrierile sale mai mici despre filosofia istoriei. El pleacă acolo de la ideea că aptitudinile naturale ale omului trebuie să se dezvolte în mod deplin, ceea ce nu se poate realiza niciodată prin individ, ci numai în istoria omenirii. Astfel, starea naturală apare ca ceva la care trebuie să se renunţe (ca la Hobbes[20]) pentru a

lăsa loc cultivării şi moralizării omului; pe de-altă parte, însăşi civilizarea omului este atribuită unei intenţii naturale. Starea naturală a omului („sălbăticia sociabilă") îl împinge pe drumul unei cultivări a capacităţilor sale şi în cele din urmă spre asigurarea din punct de vedere legal, a condiţiilor sale de viaţă[21]. Imperativului moral îi vine în întâmpinare oarecum ca intenţie naturală.

Reflecţiile lui Kant despre natură, în *Critica facultăţii de judecare*, au inspirat în variate feluri filosofia ce a urmat, mai ales deoarece în această operă Kant s-a întrebat cum pot fi corelate raţiunea teoretică cu cea practică.

Cu deosebire la Schelling[22], filosofia naturii primeşte funcţia de a furniza elementul de legătură sistematic dintre filosofia teoretică şi cea practică. Astfel, natura nu mai apare ca suma lucrurilor dominate de legi, distinctă de subiectul cunoscător, ci înainte de toate ea apare ca activitate absolută, ca productivitate pur şi simplu, care face să decurgă din ea înseşi propriile forme şi obiecte, ca şi cunoaşterea lor de către subiecţi. Natura ca productivitate trebuie să fie, prin intermediul variatelor sale produse, elementul unificator al sistemului. Această capacitate de unificare speculativă atribuită naturii nu mai are, firește, nimic de-a face cu ştiinţele empirice ale naturii, oricât de competente ar fi fost recursurile lui Schelling la rezultatele cercetărilor din vremea sa.

3.11.7. Perspectivă : istoria omenirii împreună cu natura

După ce în perioada romantismului s-a dezvoltat o filosofie a naturii ce se opunea în mod strict ştiinţelor moderne ale naturii, sub presiunile ştiinţei bazate pe experienţă, această filosofie a ajuns să fie suspectată de lipsă de sens. Reflecţia metodologică a ştiinţelor naturii, o metateorie care se ţinea la distanţă de orice enunţuri materiale privind natura, părea să fie singura moştenire legitimă a filosofiei naturii. Oricât de diferite ar fi vederile filosofice ale neokantianismului, empirismului logic şi ale raţionalismului critic, ele cad totuşi de acord asupra ideii că din vechea filosofie a naturii nu a rămas decât o „analiză" a ştiinţelor naturii : cea a noţiunilor lor constitutive, a logicii şi metodicii lor. Au existat, ce-i drept, în secolul nostru încercări de a reînvia o filosofie a naturii, bunăoară în teoria categoriilor a lui Nicolai Hartmann; ele însă au rămas fără efect. O importanţă mai mare a avut abordarea fenomenologiei lui Husserl, care încerca să demonstreze independenţa experienţei cotidiene în raport cu experienţa specifică a ştiinţelor naturii; în privinţa aceasta, deschiderii naturii spre lumea vieţii îi revine o misiune ce nu poate fi preluată de ştiinţele naturii. Structurile unei naturi accesibile intuiţiei ce precede ştiinţa, puse în evidenţă de fenomenologie, constituie temelia fondatoare ce conferă sens şi pentru ştiinţa matematizată a naturii.[23]

Interesul pentru filosofia naturii a fost trezit din nou în ultimul timp din două părţi : în ştiinţele naturale însele au fost dezvoltate noi reprezentări despre apariţia şi existenţa „ordinii" („teoriile haosului") care schimbă conceptul nostru tradiţional de natură. De acestea ţin şi teoriile „autoorganizării", ale dezvoltării cosmosului, ale apariţiei vieţii şi ale

dezvoltării speciilor. Aceste abordări teoretice au inițiat și reflecții generale care pot fi atribuite filosofiei naturii în sens tradițional. Cosmologia a fost și este o zonă de frontieră între știința naturii și filosofie[24] care trezește un interes cultural general.

Pe lângă acestea s-a impus o preocupare filosofică pentru tema naturii ca urmare a unei crize ecologice evidente. Schimbările din natură cauzate de tehnica modernă constituie punctul de plecare ale acestor reflecții. În cadrul lor natura nu este tematizată ca obiect al filosofiei teoretice, ci ca obiect al acțiunii umane: filosofia naturii devine parte componentă a filosofiei practice. În această direcție țintesc și principiile eticii (responsabilitate, respect, veneratie ș.a.m.d.).

Primele concepții despre natură și istorie, care și-au avut originile în gândirea elenă și ebraică, apar acum corelate în mai multe privințe. Începând cu secolul al XVIII-lea s-a constituit o reprezentare despre istoria naturii în cadrul teoriilor despre istoria pământului, ca și a universului. Ideea evoluției înlocuiește vechile reprezentări despre eternitatea și invariabilitatea naturii. Drept consecință a practicii de utilizare industrială modernă a naturii, natura — dincolo de elementele teoretice ce au produs schimbarea ei — se află împletită într-un sens nou cu istoria umanității. Schimbările profunde ale naturii (de pildă dispariția rapidă a speciilor de animale și plante) sunt produse prin acțiunea omului, și invers, supraviețuirea omenirii va depinde de menținerea în natură a condițiilor favorabile vieții organice. — Omul nu se consideră doar drept un produs târziu al evoluției naturii, el își pune natura la dispoziție în propria-i istorie; el riscă ruina ei și cu aceasta și pe cea a propriei sale specii. Reconstrucția naturii are loc ca moment al istoriei umane.[25]

Dar atâta timp cât forța umană concentrată în tehnologie constituie punctul de plecare al acestor noi reflecții despre natură, „antropocentrismul" este de la început adânc înrădăcinat în această abordare deoarece este vorba de problema raporturilor adecvate cu natura și nu de natură *per se*. Și este vorba înainte de toate de probleme ale schimbărilor impuse în *practica* noastră *de utilizare a naturii*. Responsabilitatea noastră față de natură, de care se vorbește acum atât de des, este o componentă a responsabilității pe care o avem față de noi și înainte de toate față de generațiile următoare. Reflecțiile asupra naturii sunt reflecții ce privesc viitorul și omul ca subiect al istoriei. Ele sunt asociate cu responsabilitatea practicilor prezente în ceea ce privește consecințele presupuse pentru generațiile viitoare. Nu se pune problema dacă avem dreptul să arăm pământul, să exploatăm zăcămintele de minereuri și materii fosile, să îndiguim cursuri de apă ș.a.m.d., ci dacă modalitățile în care facem aceste lucruri sau altele asemănătoare pot fi legitimate ca strategii ale utilizării naturii aplicabile pe termen lung și susceptibile de a fi extinse, și, dacă nu, cum trebuie să arate acțiunile permise de utilizare a naturii. Țelurile protejării naturii și a speciei trebuie considerate în acest cadru.

Chiar dacă vorbim acum, ca și înainte, de caracterul infinit al universului, se poate totuși constata, datorită crizei ecologice, o întoarcere la ideile despre mărginire, vulnerabilitate și unicitate. Am fost evident expuși tentației de a crede că spațiul nostru de acțiuni este mai larg datorită înțelegerii cosmologice a naturii care ne-a sugerat posibilități nelimitate de acțiune. Într-un univers infinit nu pot exista lipsă și limite ale resurselor. În el pot fi înlăturate *ad infinitum* consecințele nedorite ale acțiunilor noastre tehnice. Spațiul nostru vital concret este însă cu mult mai restrâns. El va fi definit prin fiziologia noastră, prin

relaţiile metabolice reale în care ne aflăm în calitate de organisme. Chiar dacă ne înţelegem pe noi drept cuceritori ai cosmosului în domenii interplanetare sau chiar intergalactice — zona de desfăşurare a literaturii ştiinţifico-fantastice —, nu putem să înlăturăm prin aceasta dependenţa de condiţiile delicate ce ne sunt impuse în calitatea noastră de organisme. Plecând de la natura înţeleasă din punct de vedere fiziologic[26] trebuie să avem în vedere ca intervenţiile noastre în natură să fie evaluate prin măsura în care consecinţele (chiar şi cele neintenţionate) ale acţiunilor noastre lasă intacte condiţiile ambianţei necesare pentru înflorirea organismelor. De aici rezultă că natura nu stă la dispoziţia bunului plac al subiectului istoriei. Noi nu trebuie să ne purtăm ca un parazit care îşi omoară gazda.

În raport cu natura cosmologică, cea fiziologică este caracterizată în mod primar prin limite înguste (suprafaţa limitată a spaţiilor şi mijloacelor vitale aflate la dispoziţie, caracterul distructibil al condiţiilor de existenţă ale organismelor). În anumite regiuni a existat dintotdeauna conştiinţa că bunurile existente trebuie gospodărite cu grijă şi economie. Acum ne dăm seama că există şi o împuţinare globală a resurselor de bunuri elementare cum ar fi apa (potabilă) şi aerul (respirabil) şi că un factor global pentru viaţă cum este clima ajunge să fie în primejdie. Am devenit într-o anumită măsură mai sensibili în ceea ce priveşte substanţele poluante şi otrăvitoare şi acordăm cu timpul o atenţie mai mare decât mai înainte „depoluării" în efectuarea inovaţiilor tehnice. Dar chiar şi consumul pretins inofensiv de bunuri şi energie, aşa cum are loc în ţările industrializate bogate, pentru a cărui reducere se lucrează mai departe, acţionează distructiv asupra naturii fiziologice. În acest context, definit prin practica omenească, tema naturii se pune ca temă hotărâtoare a secolului nostru.[27] De rezolvarea ei va depinde în final supravieţuirea omenirii.

Note

[1] Noi credem, ce-i drept, că conştiinţa este „o oglindă a naturii" (Rorty, 1981), în care se oglindeşte pur şi simplu ceea ce ne înconjoară; dar în aceeaşi măsură ne oglindim noi înşine în natură. Cunoaşterea de sine a omului pare să aibă nevoie de calea ocolită a proiecţiilor sale în afară. Hume era de părere că ar fi imposibil să cunoaştem altceva decât pe noi înşine. Atunci când puterea de cunoaştere năzuieşte spre cele mai îndepărtate unghere ale universului, ne mişcăm în universul imaginaţiei noastre.

[2] Această împletire a cunoaşterii naturii şi cunoaşterii de sine a omului a fost urmărită de H. Blumenberg într-o serie de lucrări. Vezi îndeosebi *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt/M., 1975 şi *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/M., 1981.

[3] Faptul că aceasta ar putea să fie o autoînşelare ni l-a arătat abia Freud. Cunoaşterea de sine nu este nicidecum directă şi adevărată, ci este distorsionată de iluzii, refulări şi dorinţe ascunse.

[4] Vezi Munitz, M.K (ed.) 1957: *Theories of the Universe: From Babylonian Myth to Modern Science*, New York/Londra.

[5] Vezi Jauß, R., „Aisthesis und Naturerfahrung", în Zimmermann, J., (ed.) 1982, *Das Naturbild des Menschen*, München, pp. 155–182.

[6] Vezi Zimmmermann, J., „Zur Geschichte des ästhetischen Naturbegriffs", în acelaşi (ed.) 1982, *Das Naturbild des Menschen*, München, pp. 118–154.

[7] Vezi contribuţiile în Schwemmer, O., (ed.) 1987, *Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, Frankfurt/M.

[8] Vezi Mittelstrß, J., *Das Wirken der Natur*, în Rapp, F., (ed.) 1981 : *Natur verständnis und Naturbeherrschung*, München, pp. 44–59.

[9] Vezi Dijksterhuis, E.J., *Die Mechanisierung des Weltbildes*. Berlin, 1956.

[10] I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, în *Werke* vol. 1, p. 230.

[11] Cu această opoziție privind „începutul mișcării" se poate foarte bine susține că natura și techné la Aristotel sunt văzute în analogie; altfel e atunci când techné este determinată ca fiind „imitație a naturii" și când modul de a acționa al naturii este gândit invers, „ca un medic ce se vindecă pe el însuși" (*Fizica*, II, 8; 119 *a* 8–*b* 33). Pe de altă parte această opoziție își pierde valabilitatea în cadrul unei cosmogonii a creatorului divin, în care cosmosul devine un artefact (divin).

[12] Mai exact, Platon produce triunghiurile echilaterale și pătratele, din care sunt compuse la rândul lor elementele, din două tipuri de triunghiuri elementare și recurge la acestea pentru a explica transformarea elementelor unele într-altele. Vezi Sachs, E., *Die fünf platonischen Körper*, Berlin, 1917.

[13] Vezi pentru aceasta și pentru relația dintre fizică și metafizică Oehler, K., *Der unbewegte Beweger des Aristoteles*, Frankfurt/M., 1984.

[14] Vezi Jonas, 1979; Spaemann, R. și Löw, R., 1981.

[15] Crombie, A.C., *Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft*, Köln/Berlin, p. 419, 1964.

[16] O prezentare mai detaliată în cartea mea *Erfahrung und Konvention*, Stuttgart, pp. 29–46, 1974.

[17] Galilei, G., *Discorsi e dimonstrazioni matematiche, intorno a due nuove szienze*, în *Opere*, Ed. Naz., Vol. VIII), ed. de A.v. Oettingen. Darmstadt 1964, p. 152, 1638.

[18] Vezi Ulmer, K., *Die Wandlung des naturwissenschaftlichen Denkens zu Beginn der Neuzeit bei Galilei*. În Symposion, Freiburg, vol. II, pp. 293–349, 1949.

[19] Vezi capitolul „Frumosul" de J. Zimmermann (3.8).

[20] Vezi Kodalle, K.M., „«Natur» im Naturrechtsdenken von Thomas Hobbes", în: Bubner/Gladigow/Haug (ed.), *Die Trennung von Natur und Geist*. München, pp. 25–53, 1990.

[21] *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). *Werke* VIII, pp. 15–31.

[22] Vezi contribuția lui Schmied-Kowarzik în volumul colectiv editat de G. Böhme (1989), pp. 241–262.

[23] Vezi Husserl, E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*, „Husserliana", vol. VI, Haga, 1962.

[24] W. Stegmüller a adăugat în noile ediții ale lucrării sale *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* mai multe sute de pagini în care se referă la teorii ale științelor particulare despre evoluția cosmosului și a vieții.

[25] Vezi articolul meu *Die menschliche Geschichte mit der Natur: Versuche und Versuchungen*, *Philosophia Naturalis* 25, pp. 208–225, 1988.

[26] Vezi articolul meu *Selbstbestimmung und Naturverhältnis des Menschen*,. în: Schwemmer, O. (ed.), *Über Natur*, Frankfurt/M., pp. 15–35, 1987.

[27] Vezi Moscovici, S., *Versuch über die menschlichte Geschichte der Natur*, Frankfurt/M., p. 14, 1982.

Bibliografie citată

ARISTOTEL, 1987: *Physik* (trad. și ed. H.G. Zekl), vol. II, Hamburg.

BACON, F., 1857–1859: *The Works* (ed. Spedding, Ellis, Heath), Londra.

BLUMENBERG, H., 1975: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt/M.

BÖHME, G., (ed.) 1989: *Klassiker der Naturphilosophie*. München.

BUBNER, R./GLADIGOW, B./HAUG, W., (ed.) 1990: *Die Trennung von Natur und Geist*. München.

CROMBIE, A.C., 1964: *Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft*. Köln/Berlin.

DIELS, H./Kranz, W., 1952: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. III, Berlin [VS].

DIJKSTERHUIS, E.J., 1956: *Die Mechanisierung des Weltbildes*. Berlin.

HEISENBERG, W., 1976: „Was ist ein Elementarteilchen ?", în: *Die Naturwissenschaften*, vol. 63.

JONAS, H., 1979: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M.

Kant's gesammelte Schriften (Pr. Ak. Ausg.) 1910–1923, Berlin.
— *Kritik der reinen Vernunft*,vol. IV [*Kr.V*].
— *Kritik der Urteilskraft*, vol. V [*KU*].
— *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, vol. IV [*MAdN*].
LÖWITH, K., 1950: *Natur und Geschichte*, în: *Sämtliche Schriften*, vol. 2.
MEYER-ABICH, K.M., 1984: *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*. München.
MOSCOVICI, S., 1982: *Versuch über die menschliche Geschichte der Natur*. Frankfurt/M.
MUNITZ, M.K., (ed.) 1957: *Theories of the Universe. From Babylonian Myth to Modern Science*. New York/Londra.
OEHLER, K., 1984: *Der Unbewegte Beweger des Aristoteles*. Frankfurt/M.
PASCAL, B., 1972: *Über die Religion (Pensées)*. Heidelberg.
PASSMORE, J., 1974: *Man's Responsibility for Nature*, Londra.
PLATON, 1972: *Werke* (trad. din gr. în 8 vol.). Darmstadt. Ibid. *Timaios*, vol. VII [*Tim.*].
RAPP. F., (ed.) 1981: *Naturverständnis und Naturbeherrschung*. München.
RORTY, R., 1981: *Der Spiegel der Natur*. Frankfurt/M.
SCHÄFER, L., 1966: *Kants Metaphysik der Natur*, Berlin.
— 1974: *Erfahrung und Konvention. Zum Theoriebegriff der empirischen Wissenschaften*, Stuttgart.
SCHWEMMER, O., (ed.) 1987: *Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*. Frankfurt/M.
SPAEMANN, R./LÖW, R., 1981: *Die Frage Wozu? Geshichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. München.
ULMER, K., 1949: „Die Wandlung des naturwissenschaftlichen Denkens zu Beginn der Neuzeit bei Galilei", în *Sympasion*, vol. II, Freiburg.
ZIMMERMANN, J., (ed.) 1982: *Das Naturbild des Menschen*, München.

Bibliografie suplimentară

COLLINGWOOD, R.G., 1945: *The Idea of Nature*. Oxford.
HEINIMANN, F., 1945: *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. Basel.
HEISENNBERG, W., 1955: *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg.
LOVEJOY, A.O., 1936: *The Great Chain of Being*, Cambridge (Mass.).
PICHT, G., 1989: *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*. Stuttgart.
SAMBURSKY, S., 1965: *Das physikalische Weltbild der Antike*. Zürich/Stuttgart.
WEISZÄCKER, C.F. v., 1964: *Die Geschichte der Natur*, Göttingen.

Herbert Schnädelbach

3.12. Cultura

3.12.0. Introducere

3.12.0.1. Tema

E greu de imaginat că se poate filosofa fără tematizarea culturii sau a culturalului ; cu toate acestea, a caracteriza „cultura" drept un concept filosofic de bază nu este un lucru de la sine înţeles. Secole de-a rândul, reflecţia asupra lumii omului a izbutit şi fără el. Acest concept cunoaşte o primă conjunctură favorabilă către începutul secolului nostru ; atunci el apare dintr-o dată ca un concept universal aproape magic şi stă pe buzele tuturor. „Critica culturii" este tema epocii şi la ea participă toate fracţiunile filosofice ; expresia „ştiinţe ale culturii" (*Kulturwissenschaften*) se pregăteşte să pună în pericol monopolul de până atunci al conceptului „ştiinţe ale spiritului" (*Geisteswissenschaften**), iar pentru „filosofia culturii" se ridică în mod explicit o pretenţie de universalitate în sensul că întreaga filosofie ar fi o filosofie a culturii[1]. În anii '30, euforia ca atare se domoleşte în mod simţitor prin naşterea antropologiei filosofice (*v.* subcap. 3.10) care, deşi se orientează cu precădere după modelul ştiinţelor naturii, e privită ca disciplină filosofică de bază ; faţă de aceasta, filosofii de orientare culturală reacţionează prin întemeierea unei „antropologii culturale" (Ernst Rothacker, Michael Landmann ş.a.), fără să poată însă restitui conceptului de cultură poziţia de monopol avută mai înainte. După al doilea război mondial, în jurul conceptului de cultură se aşterne tăcerea. Din cauza instrumentalizării politice a culturalului în naţional-socialism, precipitat în creaţii lingvistice precum „Uniunea culturală a Reich-ului" şi „creatorii de cultură", mulţi n-au mai vrut să audă măcar de acest cuvânt. Cultura

---

* Alt echivalent românesc ale acestui concept consacrat în filosofia germană, corespunzând expresiei franceze *sciences morales* şi expresiei engleze *humanities*, ar putea fi : ştiinţe umaniste. (*n.tr.*)

burgheziei germane instruite de care se făcuse atât de mult caz nu constituise un obstacol în calea lui Hitler, aşa încât Adorno e cu totul convingător pentru mulţi dintre contemporanii săi atunci când califică, după Auschwitz, întreaga cultură drept „gunoi" (Adorno, 1966, p. 357). Chiar şi celor mai puţin radicali conceptul de cultură le apare învechit din punct de vedere ştiinţific iar din punct de vedere politic drept indiciu al unor convingeri conservatoare : cultura aminteşte de „valorile eterne" ironizate încă de Brecht şi invocate din nou în faza restauraţiei din primii ani de după război. Reala lipsă de consecinţe, funcţia de faţadă şi caracterul ipocrit al culturalului, într-o lume ce ascultă de cu totul alte legi, au fost cele care au lipsit de credit în vremea aceea conceptul de cultură.

Începând cu anii '50, cuvântul magic universal este „societate"; el sună progresist, chiar şi un pic subversiv, deoarece provine de la „stânga". Burghezia conservatoare instruită din epoca imperială wilhelmiană şi de după aceea, care în Germania îşi alesese în primul rând istoricii drept purtători de cuvânt, obişnuia să asocieze sociologia, tocmai aflată în constituire, cu socialismul ; prin aceasta şi termenul de „societate", conceptul central al sociologiei, părea să fie „suspect de situare la stânga"[2].

După sfârşitul războiului, asemenea aprecieri au fost din nou exprimate, ba chiar par să se confirme cuvânt cu cuvânt ; căci faptul că termenul de „societate" în tânăra Republică Federală reprezenta semnul de recunoaştere pentru stânga intelectuală se explică înainte de toate prin însemnătatea neomarxismului, care încă din anii '20 impresionase atât de durabil intelectualitatea persecutată apoi de Hitler şi care se întorcea acasă, acum, din emigraţie. Pentru Georg Lukács, Ernst Bloch şi autorii teoriei critice a Şcolii de la Frankfurt era de la sine înţeles că numai teoria societăţii deschidea calea către toate fenomenele lumii omului — şi, bineînţeles, către cele culturale ; căci în cele din urmă Marx explicase producţia socială ca „bază" şi tot ceea ce este în plus faţă de aceasta ca „suprastructură". Cultura ca „suprastructură" — aceasta însemna şi o suspiciune ideologică generală împotriva ei ; toate fenomenele suprastructurii stau sub această bănuială, în timp ce teoreticianul societăţii inspirat de Marx, care gândeşte pornind de la „bază", pare să fie, dimpotrivă, ferit de aceasta. Astfel, multă vreme — până la mişcările de protest din anul '68 — de conceptul de societate s-a legat şi pretenţia de superioritate intelectuală, lui atribuindu-i-se, în măsura în care teoria societăţii se considera „critică", şi o superioritate moral-politică.

Începând cu anii '70, entuziasmul pentru „societate" a scăzut în mod evident tocmai în rândurile intelectualilor de stânga, proces la care au contribuit în mod esenţial eşecul speranţelor revoluţionare din 1968, ca şi scăderea fascinaţiei marxismului. Astăzi, „societate" sună învechit şi „cultură" modern. Un motiv îl constituie receptarea etnologiei moderne sub semnul structural—funcţionalismului american şi al structuralismului francez care au redat conceptului de cultură reputaţia sa ştiinţifică — firește cu preţul neutralizării sale valorice. În ce priveşte tema „cultură", putem afirma : Max Weber l-a învins pe Karl Marx; căci avem noi ştiinţe ale culturii, definite în mod categoric ca neutre axiologic (*wertfrei*), şi care se delimitează de tradiţionalele ştiinţe ale spiritului utilizând în primul rând metode ale ştiinţelor sociale, fără să mai depindă de schema discreditată bază-suprastructură. Astăzi poţi să te arăţi din nou în lume cu noţiunea de cultură ; cine o foloseşte nu mai are a se teme de suspiciunea de conservatorism şi este la înălţimea timpului său.[3]

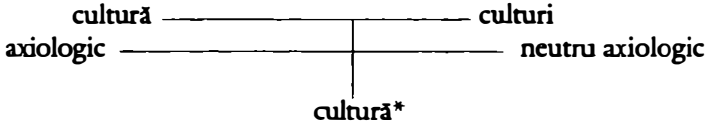
3.12.0.2. Aspecte conceptuale

Noua atractivitate pe care o exercită astăzi conceptul de cultură nu reprezintă, totuşi, un temei pentru a fi socotit drept un concept filosofic de bază. Totuşi schimbarea petrecută în evaluarea sa schiţată mai sus reclamă cu insistenţă o cercetare mai îndeaproape a diverselor sale semnificaţii, care se pot dovedi importante pentru decizia asupra relevanţei sale filosofice. Cea mai importantă deosebire între discursul tradiţional şi discursul modern asupra culturii priveşte relaţia dintre singular şi plural. Autorii mai vechi privesc cultura ca *una*, adică drept un domeniu care asemenea naturii şi societăţii prezintă caracteristici generale comune. Noi, dimpotrivă, întrebuinţăm fără ezitări termenul „cultură" la plural şi înţelegem aceasta ca o dovadă a emancipării noastre; a *nu* porni de la diversitatea culturilor în contextul cercetării ştiinţifice reprezintă un indice de neştiinţificitate ; altfel ne expunem suspiciunii de etnocentrism, ba chiar de imperialism cultural. În mod evident, experienţele pluralităţii[4] postmoderne sunt cele care, în corelaţie cu idealul modern al neutralităţii axiologice au reabilitat conceptul de cultură. (Astfel, în zilele noastre, când se vorbeşte de „societate", nu marxismul constituie obiect de suspiciune.) Alternativele „singular–plural" şi „axiologic –– neutru axiologic" (*wertend-wertfrei*) încă nu sunt totul. O complicaţie în plus survine din aceea că noi folosim într-o primă accepţiune termenul „cultură" pentru a distinge totalitatea lumii vieţii omului faţă de natură (cultură) ; alteori însă desemnăm cu acest cuvânt şi un domeniu parţial al unei (unor) asemenea totalităţi: tocmai pe acelea care pot fi distinse de economie, de politică, de sistemul de drept, de religie şi, într-o anumită măsură, chiar de ştiinţă (cultură*): În acest caz desemnăm prin „cultură*" viaţa culturală : opera, teatrul, literatura, dar şi cultura pop şi cultura tinerilor, culturile de cartier şi subculturile — pe scurt, acele domenii în care statul, dacă trebuie să economisească economiseşte în primul rând şi a căror comercializare o regretă conservatorii în materie de cultură. Este important că acest discurs despre „cultură*", înţeleasă ca un domeniu parţial al culturii, are sens numai pentru culturile moderne ; caracteristica lor este că sunt diferenţiate în sectoare culturale şi că acestea au dobândit o anumită autonomie ; în consecinţă, „cultura*" reprezintă aici un sector al culturii printre alte sectoare care nu poartă acest nume. Libertatea „culturii*", ca libertate a artei, literaturii, ca şi a ştiinţei, nu exista în culturile premoderne ; relativa sa autonomie faţă de puterea politică sau ideologică nu reprezenta în cadrul acestora un principiu care să poată fi reclamat.

Această triplă opoziţie „cultură vs. culturi", „cultură înţeleasă axiologic *vs.* cultură înţeleasă potrivit principiului neutralităţii axiologice", „cultură vs. cultură*" lasă să se presupună că în discuţia noastră s-ar câştiga ceva dacă întotdeauna ar fi în întregime limpede despre ce anume se vorbeşte. De asemenea, în ceea ce priveşte a doua şi a treia distincţie conceptuală trebuie să ţinem cont că îşi dobândesc plauzibilitatea prin raportarea la experienţe ale pluralităţii. Faptul că şi alte culturi care urmează alte norme decât ale noastre au drept la existenţă şi necesită de aceea o abordare axiologic neutră — aşadar, nu e neapărat nevoie să fie apreciate sau condamnate în lumina reprezentărilor noastre valorice — nu este doar rezultatul ştiinţificizării modului nostru de a trata cultura, ci şi al convingerilor de bază liberale ale culturii noastre, pe care alte culturi nu le împărtăşesc ; libertatea, toleranţa îşi au originea, la noi, în experienţele dureroase cu concepte culturale monistice sau totalitare

— ultima dată în Europa de Est. În acest sens, perspectiva noastră pluralistă asupra culturii nu este pur şi simplu un indice al indiferenţei postmoderne, ci şi o realizare culturală. În schimb, diferenţa dintre cultură şi cultură* este, cum am arătat, o consecinţă nemijlocită a modernizării culturii noastre, provenită din pluralizare.

Obţinem astfel următoarea perspectivă conceptuală de ansamblu provizorie:



Este important că nu doar cultura, ci şi cultura* poate fi privită atât axiologic cât şi neutru axiologic.

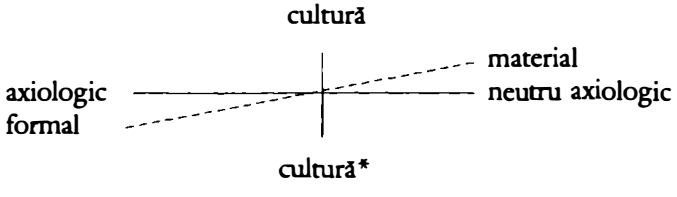
3.12.0.3. „Filosofie a culturii" ?

Cultura şi cultura* au devenit de multă vreme obiect al disciplinelor ştiinţifice bazate pe experienţă. Cine vrea să afle ceva despre realitatea culturală nu izbuteşte numai cu mijloacele filosofice ale reflecţiei pure. Atunci, în ce ar putea să consiste şansa unei filosofii a culturii distinctă de ştiinţele culturii ? Clarificarea sistematică a conceptelor care să împiedice pe mai departe confuziile este o sarcină ce pretinde filosofare ; o alta este luarea unei poziţii susţinută de temeiuri faţă de semnificaţiile şi întrebuinţările alternative ale conceptelor prezentate mai înainte în linii mari. În cele din urmă, în filosofia culturii de astăzi este vorba de întrebarea cum facem faţă din punct de vedere intelectual şi moral-politic experienţelor pluralităţii provenite din istoria modernizării culturii noastre, în contextul relaţiei cu propria noastră cultură şi cu alte culturi. Problema *unităţii* culturii se pune cel puţin în trei modalităţi distincte, prin care noi ne-am clarificat pluralizarea sa modernă. 1) Putem să rămânem, în ordine teoretică, la varietatea ireductibilă a culturilor sau avem totuşi nevoie de un concept general al culturii care să cuprindă toate caracteristicile culturale ? 2) Putem să ne mulţumim cu apropierea potrivit principiului neutralităţii axiologice de forme ale vieţii culturale, acolo unde acestea contrazic orientările valorice pe care le împărtăşim cu bune temeiuri ? 3) Cum trebuie să se raporteze una la alta cultura şi cultura*, adică ce sarcini are să-şi asume domeniul parţial cultură* în contextul cultural general? A enunţa principii pentru a răspunde la asemenea întrebări cu exemple plauzibile şi argumente convingătoare e o activitate pe care ştiinţele culturii nu o preiau ; aceasta îndreptăţeşte, de asemenea, caracterul indispensabil al filosofiei culturii.

1. Prima întrebare priveşte pluralismul ca problemă *cognitivă*. Dacă nu ar exista nici o posibilitate a vreunei construcţii conceptuale şi teoretice care să cuprindă toate culturile, atunci am fi închişi în propria noastră cultură şi n-am putea interpreta culturile care ne sunt străine decât doar după modelul a ceea ce ne este familiar ; în acest caz n-ar exista o ştiinţă generală a culturii, nici măcar o ştiinţă, ci cel mult o anumită cunoaştere despre cultura *noastră* ; căci ştiinţele sunt ale generalului, adică depind de concepte şi teorii. Acest lucru

se vede din următorul paradox : cine ar putea înţelege cultura Evului Mediu ? Istoricul nu, deoarece, născut mai târziu, aparţine unei alte lumi culturale, dar nici omul medieval însuşi, deoarece nu are la dispoziţie nici conceptele „Ev Mediu" şi „cultură", nici distanţa faţă de condiţiile sale de viaţă, necesară pentru a înţelege o cultură în întregul ei. Dacă înţelegerea trebuie să se deosebească de simpla empatie sau trăire a ceea ce este dat spre înţelegere, atunci mai înainte de toate este necesară luarea unei distanţe care să facă posibilă cunoaşterea ştiinţifică, acea luare de distanţă care îngăduie istoricului Evului Mediu să înţeleagă mai bine Evul Mediu decât omul medieval. Este desigur adevărat că acele concepte conducătoare cu ajutorul cărora practicăm filosofia şi ştiinţele culturii sunt impregnate de fondul nostru cultural, însă la aceasta nu există alternativă ; avem nevoie de concepte şi teorii pentru că altfel nu înţelegem nimic — nici măcar propria noastră cultură. Cum le obţinem însă ?

Căile obişnuite sunt acelea ale generalizării şi formalizării. Se *generalizează* când se întreabă ce au toate culturile în comun, însă nu în sensul unei întrebări despre caracteristicile esenţiale, ci mai curând indicând realizările pe care orice cultură trebuie să le producă pentru supravieţuirea membrilor săi — chiar dacă în moduri oarecum diferite. Astfel, culturile pot fi înţelese ca răspunsuri instituţionale diferite la probleme identice sau asemănătoare (Gehlen): probleme cum ar fi cele legate de reproducerea populaţiei, asigurarea existenţei colective şi de pacificarea internă şi externă. De regulă, se ajunge astfel la teorii funcţionaliste ale culturii precum acelea utilizate multă vreme în aşa-numita „cultural antropology" americană (Malinowski, Radcliff-Brown ş.a.), dar exemplificate şi prin „Teoria sistemelor sociale" a lui Niklas Luhmann. — Dimpotrivă, se *formalizează* când se întreabă ce caracteristici trebuie să prezinte un obiect sau un fenomen pentru a trece drept unul cultural, adică nenatural: aici sunt menţionate prezenţa manifestă a activităţii umane, inteligibilitatea de principiu (Dilthey), caracterul valoric (Windelband/Rickert) şi altele. (În teoria culturii, naturalismul susţine teza că nu există asemenea caracterisitici distinctive ale „culturalului" în raport cu naturalul.) De regulă teoriile generalizatoare ale culturii folosesc un concept *material* al culturii — oarecum ca un universal obiectivat —, în timp ce rezultatul formalizării îl reprezintă un concept *formal* de „cultură" care posedă doar o funcţie organizatoare şi conducătoare în cunoaştere, adică priveşte numai modul nostru de a considera fenomenele şi nu fenomenele „în sine". Dacă este adevărat că nu ajungem la nici un rezultat fără conceptul de cultură (la singular), atunci schema conceptuală de mai înainte trebuie corectată şi completată astfel :



2. Cealaltă întrebare privind posibilitatea unei abordări axiologic neutre se pune cercetătorilor culturii atunci când ei înregistrează prin observaţie participativă în ţări străine lucruri care trebuie să-i revolte ca oameni cu conştiinţă morală vest-europeană: trebuie sau au ei dreptul să intervină acolo unde nou-născuţii sunt ucişi, femeile maltratate, cei lipsiţi

de apărare torturaţi, iar străinii sunt transformaţi în sclavi ? Cercetătorul încă mai poate, eventual, să-şi justifice „neutralitatea axiologică" prin ţelurile cercetării : dar ce se întâmplă când, ca oameni ai timpului nostru, suntem confruntaţi cu *apartheid*-ul, discriminarea femeilor, maltratarea copiilor sau chinuirea animalelor, în zone străine ale lumii, care, acolo, aparţin cotidianului cultural ? Nimeni nu vrea să pledeze pentru imperialism cultural occidental, adică pentru impunerea cu forţa a orientărilor noastre valorice, însă poate asta să însemne că trebuie să tăcem când auzim de asemenea grozăvii ? Liberalitatea şi toleranţa ca principii ale culturii noastre nu vizează aşa ceva. Astfel, în faţa problemei *morale*, ni se pune întrebarea despre utilizarea axiologic neutră a conceptului de „cultură", a determinării graniţelor liberalităţii şi toleranţei şi a punctului în care începe îndatorirea de a protesta.

3. Relaţia dintre cultură şi cultură* trebuie cercetată înainte de toate în contextul discuţiilor legate de ştiinţele sociale şi politice, ceea ce înseamnă că aceasta reprezintă în mare măsură o problemă empirică şi istorică. Totuşi, filosofii sunt chemaţi să răspundă atunci când e vorba de aspectul normativ al întrebării referitoare la constituţia acestei relaţii, prin aceasta fiind din nou atinse graniţele ce despart teoria culturii de etică. Ce pondere anume suntem dispuşi să atribuim culturii* în contextul general al condiţiilor vieţii noastre — dacă o privim, de exemplu, numai ca ocupaţie în timpul liber sau ca pe o forţă care trebuie să pătrundă în toate domeniile vieţii noastre — este, la urma urmelor, o întrebare privitoare la felul cum vrem să trăim, iar acesteia trebuie să-i răspundem potrivit înţelegerii pe care o avem despre noi înşine ca oameni. Asemenea reflecţii ne conduc, astfel, îndărăt la Kant, care pune problema în contextul unei „antropologii din perspectivă pragmatică", concepută la rândul ei ca o prelungire a filosofiei practice.

3.12.0.4. Cultură şi critică a culturii

Am vorbit la început despre critica la modă a culturii care a dominat dezbaterea culturală a primelor decenii ale secolului nostru şi care acţionează şi astăzi într-o diversitate de forme. Cei cu o poziţie conservatoare în cultură făceau totul în acea vreme, cum fac şi astăzi, pentru a feri cultura şi cultura* de presupusele urmări distructive ale criticii culturii, adică de a reduce, dacă se poate, la tăcere critica culturii. Fracţiunea ce practică critica culturii trebuie să-şi amintească în schimb, odată cu Adorno, de dilema care stă în faptul că criticul culturii aparţine tocmai culturii/culturii* pe care o critică şi trăieşte în critica sa din resursele ei[5] — cine nu se gândeşte aici la acei intelectuali rafinaţi de tipul unui Karl Kraus care stătea în cafenelele Vienei şi deplângea barbaria generală ? Dacă există, aşadar, o legătură internă între critica culturii şi cultura supusă criticii, se impune întrebarea dacă critica culturii şi cultura supusă criticii nu-şi aparţin în aşa fel una alteia încât cultura lipsită de critică n-ar fi totuna cu incultura sau barbaria. Aceasta nu se poate decide numai în plan conceptual ; trebuie să ne amintim mai întâi că „critica" nu este pur şi simplu acelaşi lucru cu evaluarea negativă, refuzul, respingerea, ci, potrivit sensului cuvântului (gr. *krinein*) înseamnă „a distinge" şi apoi a judeca pe baza unor criterii ce pot fi expuse. (Altfel critica nu se deosebeşte de simpla cicăleală.) Critica culturii în acest sens nu a existat dintotdeauna de când există cultură, ci abia când au învăţat să deosebească lumea vieţii lor de natură

oamenii au putut să facă din cultură o temă şi să se raporteze critic la aceasta. (Cine critică oare natura ?) Astfel, se poate risca teza că numai în culturile care au un concept despre ele însele în calitate de cultură, şi în acest sens au devenit reflexive, există o relaţie internă, nu pur şi simplu accidentală, între cultură şi critica culturii. Forme premergătoare ale acestei atitudini reflexive găsim în mituri : bunăoară, istoria păcatului strămoşesc potrivit căreia în paradis nu există cultură, efortul şi munca fiind dimpotrivă pedeapsă pentru păcat, prevesteşte şi autonomia limitată pe care oamenii o au de dobândit faţă de Dumnezeu şi faţă de simpla natură. Tot aici este de reflectat la miturile greceşti despre originea divină a culturii, pe care ele o ridică mai presus de ceea ce este legat în mod strict de natură. În perimetrul nostru cultural, cultura devine explicit reflexivă în sofistică (*v.* 3.12.1.2) ; din acest motiv sofistica le apărea conservatorilor în materie de cultură de atunci ca dizolvantă şi periculoasă, deoarece chestiona neîncetat tradiţionalul şi ceea ce se presupunea a fi naturalul (gr. ***phýsei*** — de la natură) întrebând dacă nu este făcut de om, adică produs în mod cultural (gr. ***thései***, ***nómo*** — statornicire, lege). „Pericolul" consta în privarea de legitimitate care ameninţa să se nască din asemenea argumente. (Purtăm şi astăzi dezbateri asemănătoare, bunăoară atunci când ne contrazicem cu privire la caracterul înnăscut sau determinat social al inteligenţei, al agresiunii sau al rolurilor comportamentale sexuale ş.a.m.d.) Baza pentru critica culturii în genere o reprezintă, prin urmare, separarea dintre natură şi cultură care, înainte de orice, face disponibil culturalul din punct de vedere intelectual, prin aceasta instituind totodată o relaţie internă între cultură şi critica culturii.

Critica culturii reprezintă discursul inevitabil şi susceptibil de a nu se încheia al culturilor care au devenit reflexive. Atât conservatorii în materie de cultură, cât şi naturaliştii confirmă aceasta prin propria lor practică intelectuală. Conservatorul în materie de cultură pretinde că poate să distingă în starea culturii ceea ce este prielnic de ceea ce este neprielnic, în timp ce războindu-se cu critica culturii, critică în aceasta deopotrivă, un fenomen cultural. Este el însuşi un critic al culturii, dar cu alte principii normative decât acelea ale criticului culturii pe care îl atacă. — Naturalistul, dimpotrivă, riscă să treacă cu vederea că interpretarea naturalistă a culturii consideră drept natură ceva ce nu poate fi presupus pur şi simplu ca fiind natură. Interpretarea naturalistă a culturii presupune deja distincţia dintre natură şi cultură; de asemenea, interpretarea naturalistă a culturii nu poate considerând-o astfel să o transforme la loc în natură pură : cel puţin această interpretare nu poate fi natură pură, ci trebuie considerată ca o realizare culturală. Dacă, aşadar, cultura a fost conştientizată ***în calitatea ei*** de cultură, atunci ea aparţine ca înfăptuită de om domeniului ce cade în răspunderea şi este supus judecăţii oamenilor, iar discursul cu privire la aceasta este discursul criticii culturii. (În societăţile moderne acest discurs s-a localizat în domeniul cultural parţial al culturii* ; aici, deci, cultura* reprezintă spaţiul criticii culturii.) Necazul este că criteriile şi ceea ce dă măsura în critica culturii se află într-o permanentă dezbatere, de unde rezultă: ***critica culturii*** este dintotdeauna deopotrivă şi ***critică a criticii culturii***, adică este ea însăşi reflexivă. (Conservatorismul cultural reprezintă în esenţă o critică a criticii culturii, aşadar combate ceea ce el însuşi practică.)

Critica culturii e cunoscută şi de culturile premoderne — să ne gândim la profeţii Vechiului Testament sau la Lao zî ; din acest motiv, modernitatea unei culturi nu constă pur şi simplu în faptul reflexivităţii. Culturile sunt moderne abia atunci când în cadrul lor

critica culturii nu se mai orientează în funcţie de autorităţi mitice, religioase sau pur şi simplu tradiţionale, ci dobândeşte conştiinţa că normele, măsura şi criteriile pe care le urmează trebuie justificate în chiar discursul criticii culturii ; culturile moderne sunt astfel de culturi care trebuie „să-şi extragă din ele însele" normativitatea (Habermas, 1984, p. 19). Prin această caracteristică de-a fi devenit în totalitate reflexivă, critica modernă a culturii se deosebeşte de formele sale mai timpurii ; asemenea oricărei critici a culturii, ea reprezintă un element al „efortului şi al muncii" pe care le pretinde în prezent ca şi altădată orice cultură. Ca parte constitutivă necesară a culturii moderne, critica culturii nu este acea distrugătoare de cultură de care se tem conservatorii în materie de cultură ; dimpotrivă, contrariul este valabil. Reducerea la tăcere cu forţa a criticii culturii aşa cum încearcă toate sistemele totalitare reprezintă sfârşitul culturii moderne. Aceasta arată că fascinaţia totalitarismelor are ceva în comun cu făgăduinţa de a ne elibera în sfârşit şi dintr-o dată de efortul şi povara criticii culturii. Noi ne putem mărturisi apartenenţa la modernitate numai prin aceea că refuzăm o asemenea „despovărare". În acest fel, în cele din urmă, propria noastră conştiinţă de sine culturală este aceea care face ca relaţia lăuntrică dintre cultură/cultură* şi critica culturii să ne apară ca indisolubilă.

3.12.0.5. Privire generală

Pe fundalul tezei că situarea noastră culturală este determinată printr-o corelaţie de nedezlegat între cultură şi critica culturii, în continuare vor fi prezentate motivele fundamentale ale filosofiei culturii prin raportare la marile linii clasice ale criticii culturii, care pot fi indicate cel mai bine prin trei cupluri conceptuale : cultură şi natură, cultură şi civilizaţie, cultură şi viaţă. Pentru ideea de critică a culturii, primul cuplu conceptual pune în lumină punctele de vedere şi instanţele exterioare culturii, în timp ce al doilea cuplu reprezintă strategiile criticii culturii care se raportează la aspecte dinlăuntrul culturii. În fine, al treilea cuplu examinează cultura şi critica culturii în funcţie de o totalitate de fond care le cuprinde pe amândouă — şi anume „viaţa", convingerea de fond a criticii culturii dezvoltată de filosofia vieţii, care a marcat îndeosebi secolul nostru, fiindcă ea însăşi se poate întemeia în mod convingător numai printr-o filosofie critică a culturii. O remarcă asupra întrebării „critica culturii, astăzi ?" va încheia acest capitol.

3.12.1. Cultură şi natură

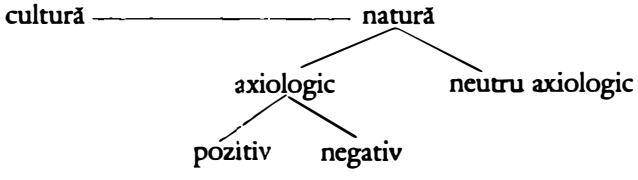
3.12.1.1. Aspecte istorice

Dacă înţelegem prin cultură ceea ce ţine de cuprinsul lumii omeneşti a vieţii produse şi reproduse de oameni, devine limpede că ea trebuie distinsă de ceea ce nu este făcut de om şi scapă cuprinderii sale ; exact la aceasta se referă conceptul clasic al naturii (grec. *phýsei*, lat. *natura*, *v.* cap. 3.11 „Natura"). Încă luminismul sofist folosea opoziţia „*phýsei-thései*" într-o intenţie de critică a culturii, în măsura în care cerceta orice realitate culturală în

elementele sale naturale şi non-naturale, adică în elementele ce trimit la condiţia umană. Pierderea ameninţătoare de legitimitate rezulta din faptul că la greci *phýsis*-ul nu era conceput în întregime ca neutru axiologic, ci socotit pe fundalul religiei lor naturale drept ceva care scapă instituirii umane şi considerat în acelaşi timp drept ceea ce este bun, ordonat cu desăvârşire (grec. *kósmos* — ordine, podoabă) şi dătător de măsură. Cu argumentele lor privind originea omenească a tuturor lucrurilor culturale, fie aparţinând limbii şi religiei, fie statului şi societăţii (gândite împreună în grec. *pólis*), iar prin aceasta raporturilor de putere, sofiştii au distrus tocmai această calitate a „*phýsis*-ului" de a fi dătător de măsură. O parte importantă a tradiţiei, extrem de săracă, e reprezentată aici de mitul naşterii culturii al lui Protagoras, în care se povesteşte cum, datorită nevoii, oamenii au ajuns să „născocească"[6] prin putere proprie şi cu ajutorul zeilor cultura ; ideea potrivit căreia cultura în întregul ei ar fi substitutul omenesc pentru natural[7] a fost prezentată în acest loc pentru prima oară. (Există, ce-i drept, o anumită paralelă cu acel „În sudoarea frunţii tale îţi vei câştiga pâinea !" al Bibliei.) Aici este important că critica culturii a lui Protagoras este dezvoltată ea însăşi într-un mod „critico-natural" : presupusul physis divin pe care filosofia greacă de odinioară a naturii îl făcuse obiect al teoriei pure nu este doar nerecognoscibil — acesta este sensul celebrei propoziţii a lui Protagoras (*v.* cap. 3.11 „Filosofie") — ci şi irelevant pentru judecarea critică a lucrurilor culturale ; căci ele nu îşi au originea în *phýsis*, ci în activitatea oamenilor. Recursul implicit în această privinţă la „natura omenească" — adică la trebuinţele şi interesele omului, ca şi la raţiunea lui naturală — ce caracterizează puţinele teze ce ne-au rămas de la sofişti încă nu este pus la ei în relaţie cu termenul de „natură" ; aceasta se întâmplă abia în filosofia luminismului modern, care urmează în multe privinţe modelul de gândire sofist.

Prin neutralizarea filosofică a *phýsis*-ului, la sofişti se poate vorbi de o critică *culturalistă* a culturii. Culturalismul este acea poziţie care face din ceea ce nu este natural în cultură, principiu şi măsură critică a tot ceea ce este cultural. Atunci se pune în mod firesc întrebarea despre măsura măsurii, căci demersul critic este evident circular. Din această cauză, Platon a atacat gândirea sofistă considerând-o lipsită de temei filosofic şi periculoasă din punct de vedere politic. Teoria sa asupra ideilor revine, nu fără complicaţii, la concepţia *phýsis*-ului, ci concepând o supra-natură ce poate fi surprinsă numai în gândire — o Hiper *phýsis* — care, deşi se află dincolo de naturalul cognoscibil în mod nemijlocit pe calea simţurilor rămâne totuşi un *phýsis*, adică o realitate care se sustrage puterii de a dispune a omului. Opera fundamentală a lui Platon — *Republica* — dezvoltă apoi, cu trimitere critică spre actualitate sau într-o intenţie de critică a culturii, modelul a „ceea ce are atributul dreptăţii", şi anume în lumina ideilor „hiperphysice" cu privire la comunitatea susceptibilă de a fi legitimată. — Şcoala cinică şi stoicismul au introdus apoi în mod explicit poziţia *naturalistă* în critica culturii. Curentul cinic s-a îndepărtat cel mai clar — aşa cum este cazul figurii clasice a lui Diogene — de normele culturii în vigoare, şi anume nu prin teoretizări, ci printr-o formă de viaţă „naturală" şocantă : cinicii sunt alternativele, adevăraţii hippies ai antichităţii. „Viaţa în conformitate cu natura" reprezintă însă şi cel mai înalt principiu al stoicilor, chiar dacă într-o altă semnificaţie ; stoicii au în vedere concordanţa cu ordinea naturală a lumii reprezentată ca raţională şi divină, faţă de care valoarea şi însemnătatea realităţilor culturale existente puteau fi relativizate şi judecate.

Exemplele antice arată că critica naturalistă a culturii este posibilă doar atunci când ne stă la dispoziție un concept de natură cu un conținut normativ puternic. Ceea ce este valabil și pentru epoca modernă, deși în cazul acesteia relațiile conceptuale se complică în mod considerabil. În epoca modernă se ajunge pentru prima oară în domenii extinse la o întrebuințare axiologic neutră a conceptului de „natură", și anume din două motive. Pe de o parte, începând cu Evul Mediu târziu s-a înregistrat o neutralizare teologică a naturii, în măsura în care prin transformările conceptului de divinitate nu se mai putea socoti că natura reflectă rațiunea divină ; deoarece voința lui Dumnezeu este suverană, el a putut crea în lumea naturală și ceea ce este neraţional[8]. Pe de altă parte, natura devine în procesul nașterii științelor moderne ale naturii simplu material pentru ordonare teoretică și utilizare tehnică, situație în care nu trebuie trecut cu vederea că țelul baconian al dominației naturii prin știință (*v.* cap. 3.11 „Natura") presupune eliberarea naturii în mod teologic de dependența față de valori. La aceasta se adaugă ambivalența valorică a înțelegerii naturii, care anticilor le era străină. În tradiția iudeo-creștină natura este în același timp creație a lui Dumnezeu și „cădere", adică creatură coruptă prin păcatul strămoșesc ; utopia unui „nou cer și a unui nou pământ" prin „resurecția" (reînvierea) naturii își are originea în proiectarea în cosmologic a naturii omului devenită ambivalentă după păcat. Toate aceste aspecte diferite joacă un rol important în filosofia luministă a secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, o filosofie orientată spre critica culturii, ba chiar spre revoluționarea culturii. Aici pot fi întâlnite natura obiectivată științific și prin aceasta neutralizată axiologic, precum și raportarea normativă la ordinea naturală, la natura omului sau la „lumina naturală" a rațiunii ; pe lângă aceasta, naturalul este exaltat drept ceea ce este bun, sănătos și drept, ceea ce constituie prin el însuși măsură, la fel cum este exaltat și cenușiul stării de natură de care omul a scăpat prin progres cultural. Astfel, în critica modernă a culturii trebuie să ținem cont, în ceea ce privește raportarea la natură de următoarea schemă :



Dificultățile criticii naturaliste a culturii, care este reluată în prezent, pot fi foarte bine reconstituite pornind de la ambivalența conceptului de natură utilizat în mod axiologic. Pornind de aici, se explică întreaga dezbatere „naturalism vs. culturalism". Amândouă pozițiile luate în sine sunt destul de plate. De exemplu, școala cinică nu critică propriu-zis cultura ci o desființează, în timp ce culturalismul pur trebuie să suspende în ultimă instanță critica culturii, deoarece ajunge, după înlăturarea tuturor instanțelor și a elementelor naturale, la o identitate lipsită de tensiune între subiectul și obiectul criticii. Pe de altă parte, este greu de înțeles cum se poate exalta naturalul ca unitate de măsură și cum poate fi acesta unitate de măsură a progresului, care poate exista numai prin distanțarea de ceea ce este pur și simplu natural. Acestuia îi corespunde o ambivalență a conceptului de cultură utilizat în mod axiologic ; căci și aici cultura umană este atât obiectul cât și țelul criticii culturii, adică

ceea ce este corupt şi ceea ce este dorit. (Este de presupus că această ambivalenţă a conceptului de cultură utilizat în mod axiologic reprezintă rezultatul unei proiectări în natural a experienţelor culturale ambivalente, ceea ce înseamnă că însuşi acel concept ambivalent de natură trebuie înţeles în mod implicit din perspectiva criticii culturii şi reflectă relaţia precară dintre cultură şi critica culturii.)

În acest fel critica culturii a fost determinată în câmpul de tensiune „natură *vs.* cultură" de o dublă ambivalenţă : natura contează în calitate de ceea ce dă măsură şi de ceea ce trebuie părăsit (prin cultură), cum şi cultura trebuie să fie în acelaşi timp atât obiect al criticii cât şi valoare absolută. Integrarea acestor raporturi complexe într-un concept cultural-filosofic este realizarea lui Rousseau, care a devenit mai ales prin aceasta fondatorul criticii moderne a culturii.

3.12.1.2. Cultura ca înstrăinare (Rousseau)

Filosofia luministă critică cultura în numele naturii însă de dragul culturii ; natura reprezintă totodată criteriul criticii culturii, a cărei acţiune culturală poate să se manifeste însă numai printr-o îndepărtare crescătoare faţă de starea naturală. În mod vădit în această concepţie ceea ce este criticat în cultură are un corespondent pozitiv în natură, iar ceea ce este apărat în cultură are un corespondent negativ în natural. Cum se împacă această distribuire a valorilor cu critica naturalistă a culturii ?

Rousseau reuşeşte acest lucru reunind cultura şi critica culturii într-o perspectivă naturalistă astfel încât aparenţa paradoxului dispare — pe temeiul modelului *înstrăinării.* Potrivit acestuia, când a părăsit starea naturală, omul nu şi-a pierdut natura proprie şi relaţia cu natura din afara lui, ci numai s-a înstrăinat de ea ; prin aceasta ceea ce reprezintă în realitate o însuşire a sa îi devine ceva străin şi i se opune acum ca fiind ceva străin. În acelaşi timp însă, pentru Rousseau, ieşirea omului din naturalitate reprezintă presupoziţia de neînlăturat a dezvoltării umanităţii omului ; cultura „nenaturală" reprezintă în unitate procesul de înstrăinare şi totdată de cultivare a omului în stare pur naturală (*l'homme sauvage* — omul sălbatic), dar, cu toate acestea, natura omului trebuie să ofere temelia şi îndreptarul procesului cultural. Modelul înstrăinării, care permite să se gândească laolaltă diferenţa şi unitatea dintre natură şi cultură, reprezintă în realitate o formă secularizată a istoriei păcatului strămoşesc, prezentată în Biblie ca ieşire din paradis şi totodată ca început al cunoaşterii umane. De fapt, păcatul strămoşesc este începutul devenirii reale a omului, încă Hegel spunând : „Paradisul este o grădină unde nu pot rămâne decât animalele şi nu oamenii" (*Werke*, vol. 12, p. 389)*. *L'homme sauvage* este numai în mod virtual om, omul „în sine" ; realizarea acestei virtualităţi nu are loc atâta timp cât omul rămâne în paradis, adică se menţine în starea de armonie cu natura. Înstrăinarea ca făptuire a sa proprie, atribuită în Biblie ca păcat, ca *autoînstrăinare* constituie, şi după Rousseau, prima performanţă culturală a omului, care însă îl aruncă imediat în conflictul dintre natură şi cultură,

* Hegel, G.F.W., *Prelegeri de filosofia istoriei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 303. (*n.tr.*)

conflict pe care omul poate să-l rezolve numai printr-un „Mai departe către perfecționarea culturii !" și nu printr-un „Înapoi la natură !" (Această din urmă deviză a fost atribuită întotdeauna lui Rousseau, dar nu se găsește la el nicăieri.) Astfel, modelul înstrăinării oferă nu doar o propunere structurală pentru învingerea paradoxurilor criticii naturaliste a culturii ; el mută relația dintre natură și cultură într-o perspectivă istorico-filosofică în care „păcatul strămoșesc" al înstrăinării stă dintru început, iar utopia împăcării naturii și culturii strălucește la sfârșit. Potrivit acestui model, istoria însăși începe abia odată cu înstrăinarea, de vreme ce omul sălbatic (*l'homme sauvage*) trăiește anistoric în armonie cu natura.

Prin formularea și elaborarea modelului înstrăinării, Rousseau a dat criticii naturaliste a culturii configurația ei modernă — modernă și pentru că a știut s-o pună de acord cu cerințele gândirii istorice care în forma pe care o cunoaștem apare abia în secolul al XVIII-lea. Din contră, filosofia modernă a istoriei, care atinge la Hegel primul ei punct culminant, nu poate fi concepută fără Rousseau, și încă tradiția marxistă construiește istoria ca proces al pierderii de sine și de reapropriere a omului într-o societate lipsită de clase, adică după modelul înstrăinării și împăcării. Astfel, tânărul Marx exaltă umanizarea naturii și naturalizarea omului în comunism ca „dezlegare a enigmei istoriei"* (Marx, 1968, p. 576).

Contextul criticii culturii caracteristică lui Rousseau care explică prezența rousseauismului în critica contemporană a culturii și a societății este acela al unei confruntări în planul criticii culturii cu filosofia luministă a timpului, ce se considera ea însăși ca parte a unei mișcări de critică a culturii ; astfel, în opera lui Rousseau critica culturii devine ea însăși reflexivă. De aceea Rousseau n-a fost nici pur și simplu un antiluminist, nici un avocat al forțelor religioase și politice tradiționale, împotriva culturii cărora s-a ridicat mișcarea luminilor, ci este primul luminist important care se apleacă asupra luminismului. Critica culturii ca autocritică emancipatoare a luminismului — aceasta este cealaltă figură de bază a discursului critico-cultural modern pe care trebuie s-o atribuim lui Rousseau; el aplică mijloacele criticii culturale a luminismului asupra luminismului însuși prin faptul că prezintă filosofiei luminilor și optimismului ei bazat pe ideea de progres un bilanț de verificare. În 1750, Jean-Jacques Rousseau, care fusese până atunci complet necunoscut, devine fulgerător celebru în întreaga lume. Întrebării concursului Academiei din Dijon „dacă progresul științelor și artelor a contribuit la purificarea moravurilor", el îi răspunde cu „Nu !" în lucrarea lui premiată. Teza de bază este că progresul științific și tehnic („artă" înseamnă aici ca în grecește *techné/ars* în latină, în sensul de deprinderi tehnico-practice) n-a adus cu sine — așa cum mai vechea filosofie luministă crezuse — civilizarea și umanizarea progresivă, ci, dimpotrivă : Rousseau stabilește chiar o „lege a istoriei" potrivit căreia reflecția științifică și ușurarea vieții cu ajutorul mijloacelor tehnice conduc la trândăveală, lux și risipă și prin aceasta în mod necesar la decădere morală. (Cele mai însemnate dovezi în acest sens sunt, dintotdeauna, Sparta și Republica romană.)

A doua lucrare premiată, *Despre originea inegalității între oameni* (1775)[9], introduce o variantă la această figură de bază a luminismului critic și descrie ieșirea omului din starea naturală și socializarea sa culturală ca pierdere a libertății și egalității sale originare. Toate

* Marx, K., Engels, F., *Scrieri din tinerețe*, Ed. Politică, București, 1968, p. 576. (*n.tr.*)

operele mari ale lui Rousseau au la origine experienţele înstrăinării şi contradicţiile culturii moderne impregnată de raţionalitatea emancipatoare. Cartea sa *Contractul social*" începe cu formula : „Omul s-a născut liber, dar pretutindeni e în lanţuri"*, iar prima propoziţie a romanului de formare *Émile* sună astfel : „Totul este bun când iese din mâinile Creatorului; totul degenerează în mâinile omului"**. În explicarea tezei sale de bază, Rousseau insistă de fiecare dată că progresul cultural a fost plătit cu preţul înstrăinării omului, presupus a fi bun şi sănătos în mod originar, de propria sa natură. Deoarece cultura este propria lui operă, omul nu poate să facă răspunzător pe nimeni altcineva decât pe el însuşi pentru acest preţ ; numai el însuşi poate să biruie înstrăinarea de sine. Prin aceasta se explică şi caracterul apelativ al scrierilor lui Rousseau : „Omule, din orice loc ai fi, oricare ţi-ar fi părerile, ascultă !"*** (*Schriften*, 1971, p. 81). Rousseau împărtăşeşte cu filosofii luminilor, pe care îi atacă cu mijloacele criticii culturii, patosul unei „educaţii a neamului omenesc" (Lessing).

Pentru Rousseau, teorema înstrăinării trebuie să facă inteligibil cum este posibil faptul că omul, chiar şi după părăsirea stării naturale şi pierderea propriei sale naturalităţi, are încă acces în cadrul culturii la natura „adevărată" ; căci fără acest acces, critica culturii în câmpul de tensiune „natură-cultură" ar fi cu neputinţă. Ceea ce este înstrăinat nu este pur şi simplu ceea ce este străin, ci ceea ce-i aparţine devenit străin, şi de aceea poate fi în principiu recunoscut ca atare. Cum ne apropiem însă pe plan teoretic de natura omului natural ? Rousseau o apucă aici pe două căi : una a „istoriei ipotetice" şi cealaltă a intuiţiei. Pentru a recupera acel *homme sauvage*, omul cultural trebuie să se debaraseze printr-un experiment mintal de toate calităţile care trimit în mod clar la cultură şi socializare ; astfel, el trebuie gândit ca fiinţă presocială, fără avere, fără diviziunea muncii, fără abilităţi tehnice, fără forme de viaţă stabile şi chiar fără limbaj. (Rousseau critică teoriile de până la el ale stării naturale, pe temeiul că acestea proiectau în era preculturală toate relaţiile sociale contemporane.) „Istoria ipotetică" rezultă apoi din reconstrucţia în gândire a tot ceea ce a trebuit să intervină pentru a ajunge de la starea naturală la cultura prezentului (*v. op.cit.*, p. 81).

Însă problema cum se determină în mod pozitiv omul sălbatic (*l'homme sauvage*), determinat în acest fel numai negativ, adică ce însuşiri îi pot fi atribuite realmente, Rousseau o rezolvă cu mijloacele intuiţiei : „Lăsând deci deoparte toate cărţile ştiinţifice care nu ne învaţă decât să vedem oamenii aşa cum s-au făcut ei înşişi şi cugetând asupra primelor şi celor mai simple activităţi ale sufletului omenesc." (p. 71)****. Prin simplă reflecţie noi putem să găsim din noi înşine un acces către naturalul neschilodit, ceea ce presupune de bună seamă că noi înşine nu suntem în întregime mutilaţi prin cultură. Aici Rousseau stilizează din nou imaginea omului simplu, neinstruit, acela care găseşte în „inima" sa ceea ce este mai însemnat şi ceea ce dă măsura : „necioplit, dar natural", spune el într-un loc (p. 11). Începând de atunci, tuturor adepţilor lui Rousseau le este caracteristic elogiul a ceea ce este provincial şi o retragere mic-burgheză în lumea antiurbană, căci

---

* Rousseau, J.-J., *Emil sau despre educaţie*, Ed. Didactică şi pedagogică, Bucureşti, 1973, p. 7. (*n.tr.*)

** Rousseau, J.-J., *Contractul social*, Editura Moldova, 1996, p. 17. (*n.tr.*)

*** Rousseau, J.-J., *Discurs asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1158, p. 78. (*n.tr.*)

**** *Ibidem*, p. 72. (*n.tr.*)

oraşele sunt centre ale culturii criticate ca antinatură. La aceasta se adaugă faptul că, după Rousseau, ceea ce este neşlefuit din punct de vedere cultural şi deci pretins natural trebuie să fie dătător de măsură, ba chiar măsura însăşi a virtuţii. Aşadar, cei simpli, neinstruiţi, sunt şi cei mai buni, cei mai virtuoşi. S-a spus astfel cu oarecare îndreptăţire că, la Rousseau, resentimentul mic-burghez ar fi devenit creator.[10]

Pe de altă parte, ideea că sufletul simplu poate recunoaşte binele în mod direct, că, aşadar, nu trebuie să fi studiat filosofia morală pentru a şti ce este moral şi imoral, are şi un aspect care nu se reduce la resentimentul celui lipsit de educaţie faţă de cel educat : „O, virtute, ştiinţă sublimă a sufletelor simple — trebuie aşa de mari osteneli şi pregătiri pentru a te cunoaşte ? Nu sunt, oare, principiile tale săpate în toate inimile ? Nu e, oare, îndeajuns pentru a recunoaşte legile tale, să ne coborâm în noi înşine şi să ascultăm vocea conştiinţei, atunci când patimile tac ? Aceasta e adevărata filosofie ! Să fim destul de pătrunzători pentru a ne mulţumi cu aceasta" (p. 57 şi urm.). „Vocea conştiinţei" — aceasta nu mai este la Rousseau vocea divinităţii în om, ci a propriei sale naturi nealterate. Astfel, în gândirea sa, natura şi virtutea sunt legate laolaltă într-un fel care îl declară pe orice individ drept autonom în context etic ; căci pentru a ne asigura de virtute, nu avem nevoie nici de autoritate divină, nici de vreo autoritate omenească. Aici se află rădăcinile eticii lui Kant care spunea despre Rousseau că „l-a adus pe calea cea bună" (*v.* Schultz 1965, p. 81).

Dar determinările pe care, după Rousseau, le găsim pe calea unei retrageri intuitive în naturalitatea noastră originară sunt cuprinse în două principii ce trebuie să existe „înaintea exerciţiului intelectului : dragostea naturală de sine (*amour de soi*) şi compasiunea (*pitié*) (*v.* p. 72 şi urm.). Amândouă pornirile îl definesc în mod originar pe omul natural, despre care nu se poate spune altfel nimic altceva decât că în principiu era liber şi apt de perfecţionare nesfârşită (*perfectibilité*) (p. 105 şi urm.). Aceasta îl conduce pe Rousseau la o critică a intelectualismului filosofiei luminilor, care identifică omul cu intelectul său : gândirea, meditaţia, reflecţia sunt, după Rousseau, „potrivnice naturii" ; el îl desemnează pe „omul ce meditează" drept „animal degenerat"* ; în omul natural raţiunea doarme, şi ea se trezeşte la viaţă abia în condiţiile convieţuirii sociale într-o cultură. Astfel, intelectul apare aici nu ca realizare, ci ca denaturare a umanului în om ; intelectul îl înstrăinează pe om de înclinaţiile sale naturale.

Prin această centrare a ceea ce este omenesc în sensibilitate, Rousseau devine părintele *romantismului*. A-i reproşa din această cauză iraţionalismul ar fi desigur pripit, deoarece prin critica intelectualismului raţionalitatea nu trebuie să fie atacată global, ci numai să fie adusă în limitele ei rezonabile ; şi în această privinţă el a fost urmat de mulţi romantici. Vocea „inimii" evidentă în pornirile emoţionale originare reprezintă, prin urmare, şi principiul eticii sentimentelor susţinută şi în filosofia luminilor, veştejită până astăzi ca raţionalistă, bunăoară de Hume, iar mai târziu, în primul rând, de Schopenhauer. — Trecerea de la natură la cultură este descrisă de Rousseau în a doua lucrare premiată şi ca un proces de naştere a proprietăţii, inegalităţii sociale şi a dominaţiei politice, legată în mod necesar de cea din urmă, proces în care principiul determinant al întregii socializări este

* Rousseau, J.-J., *Discurs asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni*, p. 84. (*n.tr.*)

acela al diviziunii muncii ; cu acest accent de critică a culturii, Rousseau devine şi unul dintre inventatorii *socialismului* modern. Privit în ansamblul gândirii sale, în ciuda criticii sale necruţătoare a culturii, Rousseau nu este ostil culturii ; căci şi potrivit lui cultura nu poate fi pur şi simplu desfiinţată. Aşadar, nu există un „Înapoi la natură !" Problema lui Rousseau este cum îşi poate regăsi omul în cultură drumul către viaţa în armonie cu propria sa natură: *Émile* şi *Contractul social* conturează în acest scop un model pedagogic şi un model politic. Tocmai prin acest model al statului are Rousseau în vedere depăşirea înstrăinării prin desăvârşirea acesteia : o figură ce poate fi regăsită în multe variante la Lessing, Kant, Fichte, Hegel şi la tânărul Marx.

3.12.1.3. Înstrăinarea ca fenomen cultural (Kant)

În istoria filosofiei culturii, realizarea lui Kant constă în *reinterpretarea culturalistă* a teoremei înstrăinării, ceea ce înseamnă că în interpretarea lui înstrăinarea este văzută ca un simplu fenomen în interiorul culturii ; pentru relaţia dintre cultură şi critica culturii rezultă de aici neutralizarea naturii prin critica culturii. Aceasta are loc printr-o trecere aproape imperceptibilă, în contextul căreia Kant se foloseşte de o neconcordanţă internă în concepţia lui Rousseau. Iubirea naturală de sine şi compasiunea contează aici ca temeiuri ale virtuţii văzută ca moralitate individuală, dar încă în condiţiile libertăţii şi perfectibilităţii omului. De aceea, aceste emoţii pot să nu acţioneze ca porniri animalice pur naturale. Rousseau însuşi spune : „Natura porunceşte oricărui animal, şi el i se supune. Cu omul se întâmplă la fel, dar el este conştient că e liber să consimtă sau să reziste: mai ales această conştiinţă a libertăţii sale este o dovadă a spiritualităţii sufletului său"*. Omul are liber arbitru — în această privinţă Rousseau şi Kant sunt de acord ; însă Kant deduce de aici că nu orice fel de pornire emoţională originară poate determina calitatea morală a acţiunilor omeneşti, ci numai faptul deciziei voluntare luate de om : „Nu există nimic în lume, ba chiar în afara acesteia, posibil de gândit, care să poată fi judecat fără restricţie ca bun, cum este, singură, voinţa bună" (*Bazele metafizicii moravurilor*, A 7). Cu aceasta, Kant ridică libertatea la rangul de bază al moralei ; toate pornirile naturale sunt doar impulsuri motivaţionale cărora omul le poate da curs sau nu în conformitate cu libertatea sa de voinţă. Etica sentimentelor se vede lipsită astfel, dintr-o dată, de suportul ei. În locul „vocii naturii" care se manifestă în emoţii şi care e neutralizată cu ajutorul conceptului de libertate, la Kant trece raţiunea însăşi, în măsura în care ea are capacitatea de a determina voinţa : este vorba de raţiunea „practică".

Pentru critica culturii această schimbare înseamnă că, luând ca premisă libertatea omului, nici fundamentele normative ale culturii nu mai pot fi pur şi simplu naturale. Prin eliberarea din starea naturală, oamenii s-au sustras atât de mult poruncitoarei „voci a naturii", încât ei înşişi trebuie să decidă de acum înainte ce trebuie să fie necesar şi interzis în cultură. Prin aceasta însă şi critica culturii devine o chestiune pur internă a culturii. (În

---

* Rousseau, J.-J., *Discurs asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni*, p. 88. (*n.tr.*)

legătură cu ceea ce tocmai s-a spus mai sus se poate afirma : pentru prima oară cultura devine cu totul reflexivă abia în opera lui Kant.) Kant trage această concluzie în „micile" sale scrieri exoterice. „Începutul probabil al istoriei omenirii" este povestit de către Kant în întregime în stilul lui Rousseau ; după care urmează însă propoziţiile : „Din această prezentare a celei mai dintâi istorii a omenirii rezultă că ieşirea omului din paradis, reprezentat de raţiunea sa ca prima stare a genului său, nu a fost altceva decât trecerea făpturii pur animalice la umanitate, din leagănul instinctelor la conducerea raţiunii, într-un cuvânt ; de sub tutela naturii la starea de libertate" (*Werke*, vol. 12, p. 92). Pentru Kant, ieşirea omului din starea naturală reprezintă emanciparea sa faţă de natură ; raţiunea reprezintă acest fapt în forma mitică din istoria păcatului strămoşesc. Important este că potrivit sensului literal al cuvântului emancipare, libertatea reprezintă ceva ce natura a dat omului : „Natura a vrut ca omul să abstragă din sine tot ceea ce trece dincolo de ordinea mecanică a fiinţei sale animalice şi să nu aibă parte de nici o altă fericire şi împlinire în afară de acelea pe care şi le-a creat el însuşi, liber faţă de instinct, prin propria sa raţiune" (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, în *Werke*, vol. VI, p. 36).

Kant enumeră explicit printre aceste împliniri „calitatea voinţei de a fi bună", care trebuie să fie ca orice alt bun „în întregime propria sa operă" (*ibidem*); aceasta constituie diferenţa hotărâtoare a concepţiei sale faţă de Rousseau şi faţă de orice concepţie despre o moralitate naturală a omului. Cu aceasta, cultura în întregul ei devine autonomă faţă de natură. Din acest moment nimeni nu mai poate căi natura atunci când critică cultura : dacă oamenii socotesc binele din cultură ca merit, ei trebuie să accepte şi responsabilitatea pentru ceea ce este negativ. Înstrăinarea priveşte atunci — întrucât ea reprezintă un motiv al criticii culturii — numai relaţiile dintre oameni în cadrul culturii: „Mijlocul de care se serveşte natura pentru potenţarea tuturor virtualităţilor sale este antagonismul, acelaşi în societate, întrucât aceasta apare ca urmare a unei ordini determinate legic" (p. 37). După Kant, nu se mai poate argumenta în critica culturii cu înstrăinarea faţă de natură. Fenomenele de înstrăinare au, ce-i drept, o bază naturală în „antagonismul" pretins natural al oamenilor, propriu stării de socializare ; însă cum se configurează ele ulterior este opera omului. Deoarece oamenii nu s-au creat pe ei înşişi, ei sunt supuşi, cum şi cultura este supusă o dată cu ei, condiţiilor naturale care, întrucât omul este liber, nu trebuie confundate cu directive naturale sau imperative ; întotdeauna natura lasă nehotărât ceea ce pot întreprinde oamenii pe baza pe care ea le-a pus-o.

Hegel a urmat întru totul această reinterpretare culturalistă kantiană a teoremei înstrăinării. Ceea ce noi numim cultură poartă la el numele de „Spirit" iar perenitatea care constituie la el obiectul criticii culturii este desemnată drept „lume a Spiritului înstrăinat de sine". În general, la Hegel, înstrăinarea este o caracteristică a Spiritului (în sensul pe care el îl dă cuvântului „Spirit") ; în natură nu există aşa ceva. În plus, înstrăinarea reprezintă o caracteristică necesară a Spiritului şi în aceasta el îl urmează pe Kant — ceea ce înseamnă că domeniul libertăţii nu există fără această caracteristică. — În scrierile sale de tinereţe, sub influenţa filosofiei omului natural şi senzorial a lui Feuerbach, Marx renaturalizează teorema înstrăinării ; autoînstrăinarea omului de natura sa în cultură, pe care o dovedeşte în primul rând existenţa religiei, este explicată din nou în întregime în sensul lui Rousseau prin natura omului, chiar dacă aceasta se dezvoltă istoric. Marx a părăsit în opera sa mai

târzie utopia rousseauiană a unei umanizări a naturii şi naturalizări a omului : în locul unei împăcări a omului şi naturii, în comunism intervine imaginea unui imperiu al libertăţii care se ridică deasupra imperiului ce continuă să dăinuie al necesităţii.[11]

3.12.2. Cultură şi civilizaţie

După reinterpretarea culturalistă kantiană a teoremei înstrăinării, care revine la o neutralizare normativă a naturii şi la o autonomizare a culturii, criteriile *externe* culturii nu mai stau la îndemâna criticii culturii ; ea devine o chestiune *internă* a culturii, ceea ce înseamnă că în critica culturii pot fi aduse în discuţie doar elemente culturale. Este ciudat că diferitele aspecte şi segmente ale culturii vor fi distinse şi opuse unele altora, proces în care unuia din aceste domenii îi va reveni în mod necesar rolul de măsură pentru celelalte domenii. Cu toate că aici un pluralism ar fi fost cu totul posibil, în critica modernă a culturii s-a impus în mare măsură dualismul ; acesta este pur şi simplu „mai uşor de mânuit" decât modelele mai complexe şi, astfel, se poate spune că toţi marii critici ai culturii din secolele al XIX-lea şi al XX-lea au fost maeştri ai alternativelor simple. În spaţiul de limbă germană, faţă de toate celelalte opoziţii, opoziţia dintre cultură şi civilizaţie este determinantă. Ea se găseşte deja la Kant, însă abia după 1850 devine un loc comun al discuţiilor pe teme de critică a culturii şi rămâne aşa până în anii 50 ai secolului nostru ; celor mai tineri dintre contemporanii noştri ea le-a devenit în mare măsură străină, din cauza ştiinţificizării conceptului de cultură, cum aminteam mai la început. Cultură şi civilizaţie, aceasta înseamnă : Goethe şi cale ferată, flaut şi fotbal, Academia Evanghelică şi Cursa de şase zile, a scrie cu stiloul şi a scrie cu pixul. Întotdeauna cultura a însemnat „ceea ce este mai înalt", „valorile eterne", educaţia adevărată, profunzimea sufletească, în timp ce civilizaţia a fost asociată cu aspectele tehnice, doar funcţionale, numai utile şi cu domeniul succesului comercial. În acest model de gândire, cultura îşi are valoarea în sine, în timp ce civilizaţia reprezintă un lucru bun întotdeauna numai în funcţie de altceva — domeniul mijloacelor opus domeniului scopurilor.

Opoziţia conceptuală „cultură şi civilizaţie" este o specialitate germană, ceea ce se poate vedea şi din faptul că expresia propriu-zisă nu poate fi tradusă în engleză sau franceză. Ea reprezintă o componentă a ideologiei „căii germane" de rezistenţă faţă de Vestul european, de americanizare şi urbanizare, pe scurt : faţă de consecinţele culturale ale industrializării care, în Germania, a avut loc mai târziu.[12] Astfel, „germanicul" a fost asociat de cele mai multe ori cu „adevărata" cultură, în timp ce naţiunile vestice au fost catalogate ca fiind „doar civilizate" — acompaniamentul intelectual al propagandei din primul război mondial abundă în asemenea tonuri[13], care se regăsesc în totalitate în naţional-socialism. Asocierea culturii cu identitatea naţională coboară în timp până la Herder şi la teoria sa despre sufletul poporului ; în Germania ea şi-a pierdut inocenţa. Într-o formă nepervertită naţionalist ea supravieţuieşte în ţările turistice, unde folclorul este prezentat turiştilor în „seri culturale". O altă particularitate germană a fost opoziţia dintre burghezia instruită

burghezia proprietății, în care burghezia instruită și a socotit cultura drept o compensație pentru situația materială modestă : suntem într-adevăr săraci, dar cu instrucție umanistă ; alții n-au decât să aibă un automobil, noi avem „clasicii" în bibliotecă. Multă vreme opoziția „cultură și civilizație" a fost și temeiul pentru puțina prețuire acordată școlilor reale și politehnicilor față de liceul umanist și Universitate.

Opoziția dintre cultură și civilizație n-a fost întotdeauna pură ideologie, ceea ce indică deja etimologiile istorice ale celor două cuvinte. Civilizație vine din lat. *civilis* (orășenesc, statal, cetățenesc) ; în filosofia politică a epocii moderne este uzual să se distingă cu ajutorul acestui cuvânt starea naturală (*status naturalis*) de starea socială (*status civilis*), *civilis* fiind tradus de cele mai multe ori în germană cu *cetățenesc* sau *civil* (*bürgherlich*). Când vorbește de „societatea civilă universală" (*Weltbürgherliche Gesellschaft*), Kant nu are în vedere extinderea la scara întregii lumi a ceea ce astăzi numim „burghez" (*bürgherlich*), adică forma de viață a unei categorii sociale, ci se referă la contrariul relațiilor naturale bazate pe forță, adică la starea de civilizație în general în raport cu întreaga umanitate. Acolo unde *civilizație* nu este un cuvânt folosit ca sinonim pentru *cultură*, începând cu secolul al XVIII-lea predomină semnificația „îmblânzire, domesticire, pacificare, sfârșit al barbariei", desemnându-se prin aceasta condițiile elementare preliminare pentru tot ceea ce este „mai înalt" din punct de vedere cultural. Norbert Elias, în opera sa fundamentală *Procesul civilizației* (1939), ce a devenit cunoscută în Germania abia după 1969, a reluat această semnificație. Spre sfârșitul secolului al XIX-lea, și numai în Germania, civilizația va fi legată în genere de urbanizarea tehnico-industrială, astfel încât expresia „civilizație tehnică" ajunge aproape un pleonasm ; critica civilizației este, de atunci, critică a tehnicii.

3.12.2.1. Kant și moralizarea culturii

„Suntem în bună măsură cultivați prin artă și știință. Civilizați suntem însă până la suprasaturație prin tot felul de amabilități sociale și bune-purtări. Însă pentru a ne considera deja morali lipsește încă foarte mult. Căci ideea de moralitate aparține totuși culturii ; dar acea folosire a acestei idei care se reduce doar la ceea ce ține de moravuri în privința simțului onoarei și a bunei-purtări exterioare constituie doar civilizația." (Kant, *Werke*, vol. VI, p. 44).

Pentru Kant, *moralitatea* reprezintă diferența specifică dintre cultură și civilizație ; atâta timp cât ne comportăm doar potrivit regulilor de civilizație în vigoare, noi încă nu suntem cultivați, susține Kant, ci abia atunci când dincolo de „simțul onoarei" și căutarea de avantaje prin „bună-purtare exterioară" ne-am format ceea ce astăzi numim identitate morală. Potrivit principiilor sale, calitatea de a fi cultivat a omului implică disponibilitatea de a face ceea ce este bun și drept, pentru că este bun și drept și nu pentru că este folositor cuiva. Kant urmează aici prima lucrare premiată a lui Rousseau care a arătat, în opoziție cu conștiința de sine a luminismului mai vechi, că progresele „artei și științei" nu îi fac în mod automat mai buni pe oameni, ci produc, poate, efectul contrar. Un alt cadru istoric de idei, de altfel cu o influență hotărâtoare încă asupra lui Rousseau, îl constituie gândirea moraliștilor francezi (La Rochefoucault, Vauvernague ș.a.), care desăvârșise demascarea

virtuţilor publice ca mijloc de realizare a unor interese mai puţin virtuoase, de ordin privat; şi modelul cinic al lui Mandeville „viciu intim = virtuţi publice" îi era cunoscut lui Kant. Astfel, pentru Kant, însuşirea culturii şi câştigarea calităţilor morale sunt acelaşi lucru; doar civilizarea nu poate realiza singură aceasta. Drept urmare, în filosofia sa a istoriei, Kant va concepe cultura ca „relaţie între natură şi moralitate" şi o va determina ca marea sarcină pe care omenirea o are de rezolvat în istorie.[14] Deoarece, după Kant, omul îşi poate realiza autonomia sa ca fiinţă raţională numai în cadrul moralităţii, simplele relaţii civilizate nu oferă nici o şansă reală în acest sens ; lumea socială trebuie în aşa fel întocmită încât în ea să fie posibilă acţiunea morală şi abia atunci merită ea şi numele de „cultură". Moralizarea reprezintă pentru Kant ceea ce trebuie să se adauge civilizaţiei pentru a se putea vorbi de cultură. Kant n-a susţinut teza mai radicală din prima lucrare premiată a lui Rousseau cu privire la conflictul necesar dintre moralizare şi civilizare, adică dintre cultură şi civilizaţie (în sens kantian). Afirmaţia că progresul tehnico-ştiinţific îi face pe oameni în mod necesar mai răi reprezintă una dintre tezele principale ale rousseauismului critic, care poate fi întâlnită, de exemplu, şi în rândurile mişcării ecologiste şi alternativiste : Nu întruchipează, oare, bicicliştii, nefumătorii, vegetarienii, prezenţi adesea în rândurile acestei mişcări, „oamenii mai buni" ? Asemenea figuri de gândire aparţin de multă vreme repertoriului rousseauist — mic-burghez al provincianismului german, pe care Wilhelm Busch l-a persiflat într-un mod strălucit în *Cuvioasa Helene* ; aici invidia reprimată faţă de viaţa orăşenească rafinată nu mai apare, spre satisfacţia noastră mai bună din punct de vedere moral.

Wilhelm von Humboldt nu concepe cultura şi civilizaţia ca termeni opuşi :

„Civilizaţia reprezintă umanizarea popoarelor în rânduielile şi obiceiurile lor externe precum şi a caracterului intern aflat în legătură cu acestea. Cultura adaugă acestei înnobilări a stării sociale ştiinţa şi arta. Când spunem în limba noastră formare (*Bildung*), atunci ne referim la ceva mai înalt şi în acelaşi timp mai adânc, adică la felul de a gândi care se revarsă în mod armonios din cunoaşterea şi trăirea tuturor năzuinţelor morale şi spirituale asupra sensibilităţii şi caracterului". (*Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihrer Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, 1830–1835, în *Werke*, vol. III, p. 401).

Cultura adaugă civilizaţiei arta şi ştiinţa ; aceste reprezintă însă, la Humboldt, mediile „formării" în sens propriu. (În acest sens a conceput reformatorul de universitate Humboldt ţelul „didactic" „formarea prin ştiinţă" pe care l-a urmărit prin fundarea Universităţii din Berlin, ţel ce a marcat până în secolul nostru clasica „Humboldt-Universität"[15].) „Formarea" cuprinde aici educaţia morală a individului, căci ea priveşte şi „felul de a gândi" prin raportare „la aspiraţia morală". În măsura în care, pentru Humboldt, „cultura" se apropie mai mult de formare decât de „civilizaţie", aceasta din urmă văzută subiectiv ca raportându-se numai la internalizarea normelor, „obiceiurilor şi rânduielilor externe", el rămâne la Kant, cel care a socotit moralitatea drept ceea ce este propriu culturii.

Cu toate astea, în acest concept al formării, inspirat în mod hotărâtor din gândirea lui Goethe şi din care va deriva ideea neoumanistă de formare a secolelor al XIX-lea şi al XX-lea idealul transformării morale trece curând în planul al doilea, astfel încât opoziţia cultură şi civilizaţie în genere va fi caracterizată şi prin opoziţia dintre formarea lăuntrică şi

formarea ce ţine „doar" de aspectele exterioare ale comportării. În general, civilizaţia va fi pusă în relaţie cu dobândirea „bunei-purtări şi a onorabilităţii în societate", cu istoricitatea şi rafinamentul, adică în legătură cu însuşirile şi deprinderile care nu ating şi nu modifică nucleul personalităţii. În critica pe care o face formulării (*v.* 3.12.3.2) Nietzsche încă operează cu tropul „formare interioară — barbarie exterioară". —„... în felul acesta este cultura modernă şi în întregime şi în mod esenţial interioară : legătorul de carte a tipărit, pe dinafară, pe coperta un titlu cam ca „Manual de cultură interioară pentru barbari exteriori" (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Werke*, vol. I, p. 233)* — fără ca prin aceasta să se mai refere la punctul de vedere moral. Cultura adevărată nu este posibilă, după el, ca o cultură a purei interiorităţi, deoarece ea lasă atunci manifestările exterioare non-culturii. Astfel, Nietzsche este primul critic al înţelegerii burgheze a educaţiei, revendicată în mod fals de la Kant şi Humboldt.

3.12.2.2. Nietzsche şi estetizarea culturii

Tânărul Nietzsche eliberează conceptul de cultură de conotaţiile lui morale, dar reţine opoziţia „cultură-civilizaţie" ca model al criticii culturii, ceea ce înseamnă că la el, altfel decât la Kant, „cultura" reprezintă ceea ce trebuie să fie definit. „Cultura unui popor... a fost cândva definită, pe bună dreptate cred, ca unitate a stilului artistic în toate formele de viaţă ale unui popor" (*Werke*, vol. I, p. 233)**. În polemica sa cu David Friedrich Strauss, pe care îl ridiculizează ca reprezentant al unei pseudo-culturi anchilozate, Nietzsche afirmă că „adevărata cultură" presupune „unitatea stilului" (*v. Werke*, vol. I, p. 142). Ceea ce face adevărata cultură — unitatea stilistică — poate fi perceput numai *estetic* ; astfel, după Nietzsche, cultura reprezintă în întregime un fenomen estetic şi nicidecum moral şi trebuie judecată în mod corespunzător. Critica pe care el o face opoziţiei lăuntric-exterior în domeniul educaţiei este critică estetică, prin analogie cu constatarea critică a dezacordului dintre conţinut şi formă, substanţă şi configuraţie, în operele de artă.

Mai târziu, Nietzsche atacă în mod direct moralizarea kantiană a culturii, atunci când constată : „marile momente ale culturii au fost întotdeauna, vorbind din punct de vedere moral, epoci de corupţie" (*Nachlaß*, în *Werke*, vol. III, p. 837). Totodată, cu formula „cultură contra civilizaţie" (*ibidem*), el se referă retrospectiv la Rousseau, nu fără a răstălmăci ce susţine acesta. „...dintotdeauna epocile care au vrut şi au reuşit domesticirea animalului din om („civilizaţia") au reprezentat vremuri de intoleranţă pentru naturile cele mai spirituale şi mai îndrăzneţe. Civilizaţia vrea altceva decât vrea cultura : poate ceva opus" (*ibidem*). Mai târziu, la Nietzsche, critica culturii ajunge să fie oarecum absorbită de critica moralei, ca mai apoi să stea sub semnul „vieţii" ca principiu normativ (*v.* 3.12.3.2) Totuşi, şi aici se rămâne la o caracterizare a culturalului potrivit criteriului estetic. Astfel, Nietzsche

---

* Nietzsche, F., *A doua consideraţie inoportună. Despre folosul şi neajunsurile istoriei pentru viaţă*, trad. de Amalia Pavel, Editura Ararat, 1994, p. 39. (*n.tr.*)

** *Ibidem*. (*n.tr.*)

devine fondatorul *estetismului* în critica culturii, despre a cărui răspândire în primele decenii ale secolului nostru noi ne facem şi astăzi doar cu greu o idee. Potrivit acestuia, împlinirea din punct de vedere cultural este totuna cu împlinirea din punct de vedere estetic ; cu această unitate de măsură determinăm noi ce este cultură autentică sau decădere culturală — *„décadence"*. Important este că Neitzsche nu echivalează această *décadence* cu civilizaţia ; ca „domesticire a animalului din om" aceasta face parte dintre presupoziţiile, ba chiar dintre sursele de energie ale culturalului ; cu toate acestea : „Lucrul asupra căruia avertizez... este să nu se confunde cultura cu mijloacele dizolvante ale civilizaţiei care împing cu necesitate spre decadenţă" (*Nachlaß*, *op. cit.*, p. 810). (Ca nietzscheean critic, Thomas Mann va înfăţişa apoi în romanele şi nuvelele sale această *décadence* ca izvor al culturii, precum şi cultura specifică a decadenţei.)

3.12.2.3. Biologizarea spengleriană a culturii

Oswald Spengler este în mare măsură îndatorat lui Nietzsche, de care se deosebeşte însă prin aceea că a contopit tema „cultură şi civilizaţie" în mod nemijlocit cu motivul a ceea ce Nietzsche denumea décadence şi a stabilit relaţia lor reciprocă după cum urmează :

„Privit în acest fel, declinul Occidentului nu înseamnă nimic mai puţin decât problema civilizaţiei. Ce înseamnă civilizaţia privită drept consecinţă logico-organică, drept desăvârşire şi deznodământ ale unei culturi ? Căci orice cultură îşi are propria ei civilizaţie. Pentru prima oară, aici, aceste două cuvinte care până acum au avut să exprime o distincţie nedeterminată de tip etic sunt concepute într-un sens periodic, ca expresie pentru o succesiune strictă şi necesară. Civilizaţia reprezintă destinul inexorabil al unei culturi ... Civilizaţiile sunt cele mai artistice şi exterioare stadii de care sunt capabili oamenii de o specie superioară. Ele sunt încheierea unui ciclu ; ele urmează precum ceea ce este devenit devenirii, ca moartea vieţii, ca stagnarea dezvoltării, ca bătrâneţea spirituală şi momentul de piatră încremenită, aşa cum o înfăţişează doricul şi goticul, satului şi copilăriei sufleteşti. Civilizaţiile reprezintă un sfârşit irevocabil, însă ele nu s-au produs întotdeauna cu necesitatea cea mai adâncă." (*Der Untergang des Abendlandes*, p. 43)

În cazul lui Spengler suntem îndreptăţiţi să vorbim de „biologizarea culturii", deoarece el poate să descrie civilizaţiile ca stadiu al îmbătrânirii şi decăderii culturilor numai în analogie cu procesul biologic de îmbătrânire. Astfel, el aduce metafora romantică a organismului, pe atunci omniprezentă în interpretarea culturalului — fie că era vorba de culturi, limbi, state, opere de artă etc. — şi totodată condiţionată de conceptul de cultură al lui Nietzsche, la un apogeu dramatic. Spengler utilizează această metaforă în mod textual, apropiind astfel teoria culturii de biologie care, începând cu Darwin, devenise în perspectivă culturală generală ştiinţa conducătoare a naturii. Fascinaţia teoriei evoluţiei era pe atunci irezistibilă, ceea ce a condus în primul rând în teoria politică şi teoria socială la social-darwinism ; acest mod de a vedea în tot ceea ce este cultural, în ultimă instanţă, „lupta pentru existenţă" şi supravieţuire a reprezentat în versiunea rasistă un sprijin ideal pentru naţional-socialism. Biologismul lui Spengler este „mai paşnic", Spengler însuşi făcând parte dintre criticii „de la dreapta" ai naziştilor care, cu toate acestea, au găsit la el hrană din abundenţă pentru spiritul lor malefic. — Ca şi la Nietzsche, şi la Spengler nu

poate fi trecut cu vederea un normativism implicit, în ciuda atitudinii ştiinţifice neutre axiologic, afirmată în mod ostentativ ; şi aici, ceea ce este cel mai sănătos reprezintă ceea ce este mai bun, şi anume criteriul este întruchipat de „viaţă". Şi iarăşi Thomas Mann este cel care se situează pe o poziţie potrivnică.

3.12.2.4. Despre destinul viitor al temei „cultură şi civilizaţie"

Din acest cuplu conceptual rezultă cu limpezime că critica culturii este posibilă pe baza unor criterii cultural-interne numai atunci când un sector al culturii e privilegiat în mod normativ şi ridicat la rangul de normă a unui alt sector (sau a altor sectoare). În modelele prezentate e vorba de cultura* interpretată moral, estetic sau biologic, faţă de care ar trebui să se legitimeze, pasămite, „simpla" civilizaţie ; teoretic ar fi fost posibil ca şi acest demers să se fi inversat la un moment dat. Dualitatea „cultură şi civilizaţie" nu se mai dovedeşte adecvată momentan ca instrument al criticii culturii, ambii termeni fiind folosiţi într-adevăr îneutru din punct de vedere axiologic, în sensul unor ştiinţe ale culturii pur descriptive şi analitice. Drept urmare, Sigmund Freud poate să afirme că „îi repugnă să despartă cultura de civilizaţie" (*Die Zukunft einer Illusion*, în : *Das Unbewußte Schriften zur Psychoanalyse*, p. 290), ceea ce nu înseamnă că el n-ar mai fi un critic al culturii, ci doar că nu se mai foloseşte de acest cuplu conceptual.

Dacă aşa-numita cultură* îşi pierde poziţia sa de monopol, în interiorul culturii, atunci trebuie căutate alte instanţe în critica culturii întreprinsă după criterii interne acesteia ; alte cupluri conceptuale trebuie să ia locul cuplului „cultură şi civilizaţie".

Există, în acest sens, diferite propuneri de dată mai recentă. Într-o mult considerată şi discutată conferinţă pe care a ţinut-o în 1959 la Cambridge, C.P. Snow a dezvoltat teza celor „două culturi"[16], pe care a argumentat-o cu referire la deosebirile dintre inteligenţia literar-artistică şi inteligenţia ştiinţifică şi rolul lor în cultură. Aici e vorba mai mult de o fenomenologie a unei schizofrenii a culturii globale decât de o evaluare a celor două sfere în care se împarte întregul domeniu al culturii ; teza este una de critică a culturii în măsura în care atrage atenţia asupra integrităţii culturii şi cheamă la comunicarea între cele două culturi. O teorie într-un sens mai riguros al cuvântului nu se găseşte la Snow ; pentru ruptura dintre cele două culturi el face răspunzător înainte de toate sistemul de educaţie, iar explicaţiile lui nu ajung prea departe.

Joachim Ritter şi unii dintre discipolii lui consideră dihotomia „cultură şi civilizaţie" în mod funcţionalist, în contextul unei teorii a modernităţii ; ei disting (inspiraţi de Arnold Gehlen) între două forme ale modernizării — cea tehnico-ştiinţifică şi cea culturală — atribuind modernizării culturale funcţia de „a compensa" dezechilibrele, deformările şi alte consecinţe distructive pe care modernizarea tehnico-ştiinţifică le produce inevitabil în viaţa oamenilor ; ei stabilesc în acest fel şi rolul cultural al ştiinţelor spiritului.[17] Pe baza acestei diviziuni a rolurilor între cele două forme ale modernizării, ei pledează pentru o îndoială de principiu faţă de modernizarea culturală deoarece aceasta n-ar putea decât să amplifice problemele epocii moderne tehnico-ştiinţifice, astfel încât se poate vorbi de o naştere a conservatorismului modern în teoria culturii din spiritul funcţionalismului.

La Hannah Arendt[18] şi, pe linia ei, la Reinhart Maurer, opoziţia „cultură şi civilizaţie" se transformă în distincţia dintre o „cultură a acţiunii" şi o „cultură a fabricării"[19], pe fondul distincţiei aristotelice dintre *prâxis* (gr. acţiune) şi *poiēsis* (gr. a produce), pe care Hannah Arendt a reluat-o, completând-o cu un concept al producţiei net distinct de conceptul de muncă. La Arendt şi Maurer nu este vorba de a opune o formă de activitate alteia, ci ei deplâng, într-o intenţie de critică a culturii, extinderea progresivă a fabricării şi a producţiei în domeniul acţiunii, ceea ce are înainte de toate consecinţe fatale din punct de vedere politic : Cine încearcă în politică să înlocuiască acţiunea socială şi interacţiunea printr-o „transpunere" în realitate a unor concepte ideale, trebuie să-i transforme într-adevăr pe toţi ceilalţi oameni în simplu material — „material uman" cum spuneau naziştii — şi pregăteşte calea totalitarismului. Aici critica culturii e fundată din punctul de vedere al *teoriei acţiunii*. — O trimitere la critica implicită a culturii prezentă în teoria critică a societăţii a lui Jürgen Habermas nu poate lipsi din acest loc ; distincţia sa centrală dintre sistem şi lumea vieţii, precum şi teza cu privire la „colonializarea" lumii vieţii de către domeniile sociale integrate în sistem[20], reprezintă şi o reformulare a unor intuiţii care făceau parte altădată din dihotomia „cultură şi civilizaţie".

3.12.3. Cultură şi viaţă

De ce acest al treilea cuplu conceptual ? Nu se constituie oare critica externă a culturii („cultură şi natură") şi critica internă a culturii („cultură şi civilizaţie") într-o polaritate deplină ? Când invocarea „naturii" nu mai este posibilă, iar cultura poate fi criticată numai cu mijloacele culturii, ia naştere problema cum se poate întemeia faptul că un anumit domeniu al culturii este adecvat să preia rolul de criteriu critic. Când, aşadar, cultura este opusă civilizaţiei, potrivit cărui criteriu şi pentru ce este considerată ca lucrul cel mai înalt, mai valoros şi mai sustras criticii ? Cum s-a amintit deja, la Nietzsche şi la Spengler intervenea în acest loc cuvântul-cheie „viaţă" : intensificarea vieţii vs. *décadence*, înflorire şi declin, tinereţe şi bătrâneţe, mobilitate şi rigiditate sunt dimensiuni ale evaluării culturalului raportate la „viaţă". Este important că abia de acum încolo cultura* este considerată drept acel lucru ce poate fi opus simplei civilizaţii : cultura* şi civilizaţia sunt raportate axiologic la viaţă ca unitate ce le cuprinde pe amândouă, viaţa fiind înţeleasă ca totalitate care produce şi menţine această diferenţiere. Exact prin aceasta însă devine posibil să folosim termenii „cultură" şi „civilizaţie" într-un mod *axiologic neutru*; întoarcerea spre „viaţă" oferă nu numai baza de evaluare normativă, dar şi degrevează cele două concepte de rolul lor tradiţional în critica culturii ; astfel Nietzsche şi urmaşii săi nu mai au nevoie, asemenea lui Kant şi Humboldt, să se identifice cu însăşi cultura ; iar asupra acestor concepte poate să cadă acum o privire rece, care obiectivează. Se poate spune, astfel, că abia orientarea spre „viaţă" în critica culturii a făcut posibile ştiinţele culturii neutre axiologic în sensul lui Max Weber. Mai departe este important ca viaţa şi cultura să nu coincidă : de asemenea, cultura ca totalitate a lumii omeneşti ce

cuprinde cultura* şi civilizaţia se subordonează în această perspectivă sub aspect normativ instanţei numită „viaţa". Căci ea este şi o formă a vieţii : viaţa în condiţii specific omeneşti.

3.12.3.1. Despre conceptul „viaţă"

Acolo unde viaţa este categoria normativă şi teoretică a totalităţii căreia trebuie să i se subordoneze şi cultura vorbim de *filosofia vieţii*[21]. Această expresie nu desemnează o îndrumare filosofică pentru viaţă — o filosofie a practicii vieţii — ci o situare de gândire ce ridică viaţa la rangul de principiu, inclusiv în critica culturii. Astăzi înţelegem prin viaţă domeniul de studiu al biologiei şi pricepem cu greu cum s-ar putea clădi pe această bază o întreagă metafizică. În filosofia vieţii, la început, „viaţa" nu a fost gândită biologic ; altfel ar fi greu de explicat cum a putut Spengler să „biologizeze" filosofia vieţii. Originea filosofiei vieţii se află la Schopenhauer şi în metafizica sa a „voinţei" înţeleasă ca voinţă de viaţă. Omul şi cultura sunt considerate aici ca „obiectivări" ale acestei voinţe. Nietzsche vorbeşte în locul acesteia de „voinţa de putere", pe care o vede totuşi în primul rând ca pe un fenomen al vieţii în acţiune. Viaţa în sensul acesta, de pornire întunecată, puternică, din care trebuie să provină tot ceea ce este, reprezintă, potrivit încă lui Schopenhauer, ceva ce nu face parte din domeniul obiectelor ştiinţelor naturii, ci din lumea lăuntrică a omului : viaţa mai întâi se trăieşte şi abia în al doilea rând se regăseşte în lumea externă. Introducerea conceptului vieţii prin cel de trăire este caracteristică pentru întreaga filosofie a vieţii (Wilhelm Dilthey, Henri Bergson, Georg Simmel ş.a.) ; în sâmburele său, ea este o filosofie a conştiinţei şi abia pe această bază se raportează la fenomenele vieţii în sens mai restrâns. Pentru imaginea omului, din primatul vieţii decurge că în om spiritualul sau intelectualul nu poate fi elementul primordial şi că acesta e dependent şi cârmuit de o trăire profundă prelogică. Aici se află rădăcinile filosofice ale psihanalizei ca psihologie a inconştientului, dar şi ale licenţierii acelui *animal rationale* în antropologie[22]. O consecinţă epistemologică ce rezultă de aici o reprezintă predilecţia filosofiei vieţii pentru intuiţie faţă de reflecţie şi convingerea că numai trăirea sensibilă ne pune în contact cu lumea şi cu noi înşine ; înainte de toate, aceasta a adus filosofiei vieţii reproşul de iraţionalism.

Critica culturii proprie filosofiei vieţii se bazează în cele din urmă pe extrapolarea modelului filosofiei conştiinţei cu privire la relaţia dintre viaţă şi spirit asupra culturii ; prin această extrapolare, cultura* şi civilizaţia apar ca obiectivări culturale ale vieţii. Această figură de gândire poate fi utilizată critic doar dacă „viaţa" e concepută ca principiu normativ. După reinterpretarea în sens pozitiv de către Nietzsche a „voinţei de viaţă" de la Schopenhauer, care întemeiase o concepţie despre lume cu totul pesimistă, viaţa este considerată pur şi simplu ceea ce este pozitiv şi prin urmare tot ceea ce promovează şi intensifică viaţa trebuie apreciat pozitiv, în timp ce toate celelalte reprezintă negativul — ceea ce Nietzsche numise *décadence*. Astfel, în critica culturii aparţinând filosofilor vieţii, diviziunile de valoare sunt, de cele mai multe ori, foarte clare şi simple : viu şi mort, mobilitate şi rigiditate, dinamic şi static, organic şi mecanic, sănătos şi bolnav. Înainte de toate, opoziţia „sănătate-boală" a avut o posteritate istorică nefastă ce nu poate fi trecută cu

vederea: de la „simţirea sănătoasă a poporului" până la arta „degenerantă", mulţi contemporani spunând şi astăzi „maladiv" atunci când vor să spună ceva depreciator (Thomas Mann, dimpotrivă, a crezut în productivitatea culturală a bolii ; el a fost un filosof al vieţii „pe dos".) Motive ale filosofiei vieţii acţionează cu putere în diferite forme ale criticii tehnicii (*v.* ceea ce este mort, mecanicul), în mişcarea alternativă şi a verzilor, însă şi în etica modernă a sentimentelor, pentru care vitalitatea şi intensitatea trăirilor private sunt cele mai înalte valori. Un alt exemplu mai important de etică a filosofiei vieţii a dezvoltat Albert Schweitzer cu principiul „respectului faţă de viaţă"[23], care continuă să acţioneze subteran prin strădaniile de tip moral-filosofic pentru o bio-etică (Hans Jonas, Reinhard Löw ş.a.).

Prin integrarea motivului rousseauian al înstrăinării (*v.* 3.12.1.2) în repertoriul ei fundamental, asupra filosofiei vieţii se lasă o atmosferă tragic-eroică. Conştiinţa, spiritul, cultura, ştiinţa etc., ca obiectivări ale vieţii, devin străine vieţii înseşi şi i se opun ca forţe ostile. Astfel conştiinţa apare ca un spin în carnea vieţii, „spiritul ca duşman al sufletului" (Ludwig Klages) şi omul însuşi ca o „boală" a pământului (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Werke*, vol. II, p. 386). Motivele ce conduc critica culturii aparţinând filosofiei vieţii sunt variante ale modelului înstrăinării travestit „biologic" sau patologic. Tragic-eroicul rezultă din înţelegerea faptului că însuşi acest raţionament aparţine spiritului ca scindare maladivă de sine a viului şi nu duce dincolo de el ; are aşadar sens să te împotriveşti şi într-o situaţie lipsită de ieşire.

3.12.3.2. Nietzsche şi critica instrucţiei istorice

Acesta este primul exemplu de critică a culturii de pe poziţiile filosofiei vieţii. Ea începe ca o critică a instrucţiei, deoarece se referă la o lume ce îşi derivă identitatea culturală din instrucţie. Cultura adevărată este socotită adevărata instrucţie (*v.* Humboldt), fireşte în forma instrucţiei istorice. Criteriul acestei critici a culturii apare încă din titlul scrierii lui Nietzsche : *Consideraţii inoportune. Despre folosul şi neajunsurile istoriei pentru viaţă* (ed. rom., 1974). Această consideraţie este „inoportună" , pentru Nietzsche, întrucât ceea ce apare contemporanilor săi care se dedică culturii drept lucrul cel mai înalt şi mai valoros implică valoric un principiu superior — istoria „vieţii", aşa cum se spune în „Cuvântul înainte" : „Numai în măsura în care istoria slujeşte vieţii, dorim s-o slujim"*. Nietzsche dezvoltă aici ideea că „factorul istoric şi despărţirea de el sunt la fel de necesare pentru sănătatea fiecărui om, a fiecărui popor, a fiecărei culturi" (*op. cit.*, p. 15) ; uitarea şi amintirea sunt amândouă condiţii ale vieţii ; însă „există un grad al insomniei, al rumegării, al simţului istoriei care păgubesc viaţa şi până la urmă o distrug, fie că este vorba de un om, de un popor sau de o cultură" (*op. cit.*, p. 14). Unitatea de măsură a utilităţii istoriei pentru viaţă o reprezintă „forţa modelatoare a unui om, a unui popor, a unei culturi ; mă refer la forţa de creştere specifică, la forţa de a transforma şi integra trecutul, alteritatea, extremul, de a vindeca răni, de a înlocui bunuri pierdute, de a reface forme sfărâmate" (*ibid.*).

---

* Nietzsche, *op. cit.*, p. 10. (*n.tr.*)

Această „forță modelatoare" reprezintă criteriul adevăratei instrucții, căci ea însăși este forța „formării", a creației, a producerii — o forță a vieții. Instrucția istorică promovată în cultura timpului său reprezintă, după Nietzsche, în schimb, contrariul. Ea este cauza „bolii istorice" de care suferă vremea sa ; căci idealul ei, cel al obiectivității științifice, ucide legătura vie cu trecutul, înăbușă forța creatoare a prezentului și, nu în ultimul rând, reprezintă un mijloc de domesticire a tineretului. „Încărunțirea de la naștere" este urmarea acestei „instrucții". Această legătură dintre „viață" și „tinerețe" este mai târziu lozinca mișcării tineretului care se înțelege pe sine ca forță culturală revoluționară ; ea ar putea fi formulată astfel : „tineretul e de partea vieții, viața e de partea tineretului — împotriva lumii adulților, burgheză, științificizată și încremenită instituțional". În mișcarea protestatară a tineretului din 1968, aceste tonuri nietzscheene s-au putut auzi din nou, în instrumentare neomarxistă.

3.12.3.3. Georg Simmel despre „tragedia culturii"

În critica culturii din secolul nostru, Simmel este omniprezent, fără ca acest lucru să fie întotdeauna evident : „Supuse diagnosticului temporal, teoriile societății care — pornind de la Weber — conduc, pe de o parte, prin Lukács spre Horkheimer și Adorno, iar pe de altă parte, prin Freyer spre Gehlen și Schelsky, se alimentează toate din rezervorul filosofiei simmeliene a culturii" (Jürgen Habermas, Cuvânt înainte la : Georg Simmel, *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Berlin, 1983, p. 13). Această influență istorică ascunsă iese la iveală când îl citim pe Simmel însuși și ne dăm seama că toate temele de care se folosesc criticii culturii aparținând tuturor fracțiunilor, începând din anii '20, sunt deja prefigurate de el. Simmel înțelege cultura pornind de la dualismul dintre spiritul obiectiv și spiritul subiectiv, concepând „spiritul", asemenea lui Dilthey, ca viață apță de conștiință. Spiritul obiectiv este spiritul obiectivat, obiectivare a vieții, deoarece viața însăși reprezintă ceva „mai-mult-decât-viața", adică o pornire de a se transcende și a se obiectiva pe sine însăși. Astfel, în cultură, în care spiritul se comprimă în mod necesar ca obiect, „formele" intră în mod necesar ca fiind ceea ce este static, rigid, în opoziție cu „sufletul", înțeles ca vitalitate pură. (*v. Der Begriff und die Tragögie der Kultur*, în : *Philosophische Kultur*, *op. cit.*, p. 195). „Tragedia culturii" constă, după Simmel, în aceea că ea reprezintă de fapt „drumul de la unitatea închisă prin multiplicitatea în desfășurare către unitatea desfășurată" (p. 197), drum pe care, în același timp, se poate păși, însă numai în condițiile unui paradox în care se exprimă nemijlocit tragica scindare de sine a vieții în cultură :

> „E paradoxul culturii că viața subiectivă, aceea pe care o simțim în curgerea sa continuă și care tinde prin ea însăși spre desăvârșire interioară, privită dinspre ideea de cultură nu poate atinge deloc această desăvârșire prin propriile ei puteri, ci numai potrivit acelei configurații care i-a devenit ei înseși în întregime străină cristalizată ca închidere sieși suficientă... Cultura ia naștere prin împreunarea a două elemente care nu se cuprind unul pe celălalt : sufletul subiectiv și produsul spiritual obiectiv." (p. 198)

Mai târziu, el spune despre „conținuturile culturii" : „Aceste conținuturi stau — într-o măsură tot mai mare odată cu ascensiunea «culturii» — sub paradoxul că sunt create de fapt

de subiecţi şi sunt determinate pentru subiect, însă în forma intermediară a obiectivităţii, pe care o primesc dincolo şi dincoace de aceste instanţe, urmând o dezvoltare logică imanentă şi înstrăinându-se astfel de origine şi de scopul lor" (p. 213). Acest paradox constituie baza pentru diagnosticul pus de Simmel patologiilor culturale, pe care le interpretează pe urmele lui Rousseau şi Nietzsche ca simptome ale înstrăinării şi ca boli ale sufletului. În numeroase eseuri, Simmel a descris cu subtilitate asemenea fenomene ; întotdeauna e vorba de fenomene în care vitalitatea „sufletului" este ameninţată cu înăbuşirea de moartea „formelor".

Simmel a fost însă şi sociolog — unul dintre fondatorii acestei tinere discipline în spaţiul de limbă germană —; în chiar eseul citat el nu se mulţumeşte să exemplifice „tragedia culturii" cu exemple culturale în sens restrâns, cum sunt operele de artă. Astfel, „înstrăinarea" dintre subiect şi obiect în cultură trebuie diagnosticată deopotrivă ca o consecinţă a diviziunii muncii, a anonimatului producţiei de fabrică sau a vieţii în metropolă, dar şi ca tehnicizare a tuturor domeniilor vieţii (p. 209). În acest punct, Simmel ia poziţie faţă de Marx : „«caracterul fetişist» pe care Marx îl atribuie obiectului economic în epoca producţiei de mărfuri reprezintă doar un caz parţial modificat al acestui destin general al conţinuturilor culturii noastre" (p. 213).

Legătura dintre critica culturii şi „critica economiei politice" (Marx) devine determinantă pentru opera lui Georg Lukács. Începuturile acestuia se leagă de filosofia vieţii, cu *Die Seele und die Formen* şi *Theorie des Romans*, 1916 — însă în 1923 publică *Geschichte und Klassenbewußtsein*, lucrare prin care devine întemeietorul neomarxismului occidental. Chiar dacă mai târziu în *Die Zerstörung der Vernuft*, 1962 anexează prefascismului întreaga filosofie a vieţii şi o dată cu ea pe maeştrii şi prietenii lui de odinioară, Georg Simmel şi Max Weber, apartenenţa lucrării sale *Geschichte und Klassenbewußtsein* la filosofia vieţii nu poate fi trecută cu vederea ; căci nu întâmplător după apariţia ei cenzura de partid a respins-o ca „idealistă", iar Lukács s-a supus făcându-şi autocritica. Diferenţa decisivă faţă de Simmel constă în aceea că în vreme ce Simmel înţelegea „fetişismul mărfii" doar ca un „caz" al „destinului comun al conţinuturilor culturii noastre", Lukács, dimpotrivă, răstoarnă direcţia interpretării şi interpretează paradoxul culturii în genere ca simptom al fetişismului omniprezent al mărfii în lumea producţiei capitaliste de mărfuri ; cu aceasta Simmel şi toţi criticii culturii aparţinând filosofiei vieţii apar în mod necesar ca ideologi burghezi. În această formă „marxizantă" doar la suprafaţă, critica culturii proprie filosofiei vieţii trece în teoria critică a aşa-numitei Şcoli de la Frankfurt, care în figurile sale de bază rămâne legată statornic de *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Începând cu *Dialecktik der Aufklärung*, 1947, a lui Horkheimer şi Adorno, în teoria critică motivele marxiste trec tot mai mult în plan secund, deşi sunt pe mai departe exaltate terminologic. *Dialecktik der Aufklärung* este concepută, în contextul autoconservării omului prin dominarea naturii, ca o dialectică a culturii în genere, ceea ce o apropie din nou de Nietzsche şi Simmel, care în eseul *Der Konflikt der modernen Kultur*, 1918, înfăţişase dezvoltarea economică drept exemplu pentru logica generală a evoluţiei culturale. Horkheimer şi Adorno nu sunt „economişti" ; în opera lor principală ei se reîntorc de la teoria socială la filosofia istoriei, aflată mai curând sub semnul tezei weberiene a raţionalizării, şi ea cu unele caracteristici ale filosofiei vieţii, decât sub constrângerea „logicii" marxiste a forţelor şi relaţiilor de producţie.

Căile întortocheate ale influenţei lui Simmel asupra taberei conservatoare a criticii culturii din anii '20 şi '30, ba chiar asupra lui Heidegger şi a filosofiei sale a tehnicii, nu sunt încă îndeajuns cercetate. Dacă vom considera lucrurile în ansamblu, este uimitor să constatăm, din perspectiva zilei de azi, acordul criticilor culturii din toate taberele ; cu siguranţă, el nu poate fi atribuit numai influenţei lui Nietzsche, care cu greu poate fi apreciată mai mult, ci şi configuraţiei particulare pe care modelul „cultură şi viaţă" a primit-o în opera lui Simmel.

3.12.4. Critica culturii, astăzi ?

Aşa cum susţinea Adorno încă din 1949, expresia critică a culturii s-ar putea să aparţină vremurilor trecute. Totuşi, cum stau lucrurile cu ceea ce a fost desemnat prin ea ? Mai permite, oare, schimbarea semnificaţiei termenului „cultură" de care a fost vorba la început, schimbare ce pare să lege pentru totdeauna conceptul acesteia de ştiinţificitate şi de neutralitatea axiologică, o abordare critică a culturii în genere ? La prima vedere, s-ar părea că discursul critic-cultural a trecut definitiv în foiletoanele găzduite de marile ziare şi că toate punţile către discursul academic al filosofiei pe care îl practicau cu diverse prilejuri cei mai însemnaţi filosofi ai trecutului s-ar fi rupt. Dacă e adevărat că fără un discurs critic însoţitor cultura modernă nu poate exista — cum stăm atunci cu participarea filosofilor la acesta?

Această participare poate să consiste cu adevărat numai într-o filosofie critică a culturii, care mai cu seamă datorită ştiinţificizării filosofiei nu mai e nevoie să fie identificată în fapt cu discursul general al culturii, cum s-a întâmplat încă din timpurile dinaintea celui de-al doilea război mondial, dar pe care trebuie să-l însoţească tocmai de aceea deopotrivă din punct de vedere critic, la fel cum trebuie să însoţească şi evoluţia întregii noastre culturi. Critica culturii are de-a face astăzi cu doi adversari : naturalismul şi relativismul cultural. — *Naturalismul*[24] contestă posibilitatea existenţei unor deosebiri materiale sau formale ce pot fi probate între natură şi cultură. De aici decurge, pentru el, monopolul metodelor ştiinţelor naturii şi competenţa lor şi pentru domeniul pe care noi îl considerăm cultural ; potrivit naturalismului, ştiinţa culturii sau filosofia culturii nu pot exista ca discipline separate. Ne-am împăca şi cu această pierdere, ceea ce nu este valabil însă şi pentru distincţia dintre natură şi cultură. Căci dacă stăruim în mod critic asupra naturalismului, n-o facem dintr-o prejudecată sentimentală în favoarea culturii şi ştiinţei culturii pentru a le scuti de infirmare, ci numai pentru a găsi mijloacele conceptuale potrivite care să ne îngăduie să delimităm lumea omului ca atare de simpla natură, delimitare ce stă în puterea noastră şi pentru care suntem şi rămânem noi înşine răspunzători. De aceea, filosofia critică a culturii nu are a se interesa doar de bazele ştiinţelor culturii, ci în primul rând de asigurarea în principiu a posibilităţii practicii raţionale într-o lume despre care poate fi admis cu temei că nu e simplă natură. Naturalistul încearcă în cele din urmă să desfiinţeze o dată cu opoziţia „cultură — natură" nu numai ideea unei asemenea practici, ci şi tematica criticii

culturii înseşi. Acest lucru este cu atât mai surprinzător, cu cât naturalismul a apărut ca poziţie în critica culturii ; el aşteaptă plin de speranţe salvarea pentru umanitate printr-o autointerpretare naturalistă a culturii, deoarece, potrivit lui, toate problemele din domeniul psihic şi social se pot rezolva pe termen lung cu metodele ştiinţelor naturii, asemenea problemelor fizicii şi problemelor medicale, dacă oamenii nu se vor mai lăsa prea mult timp abătuţi de pe această cale de superstiţia culturalistă a „libertăţii şi demnităţii" (Skinner).

Relativismul cultural reprezintă, dimpotrivă, răspunsul sceptic la întrebarea cu privire la unitatea culturii ; el susţine teza că tot ceea ce oamenii pot înţelege, cunoaşte şi judeca este dinainte impregnat de cultura căreia îi aparţin. Astfel, pluralismul modern al culturalului este postulat aici în mod absolut şi legat de teza că noi toţi — oameni trăind în acelaşi timp, cercetători sau filosofi — suntem închişi între graniţele propriei noastre culturi. Drept urmare, pentru relativismul cultural nu există nici cunoaştere, nici evaluare a altor forme de viaţă culturală în lumina unor puncte de vedere universale ; el contestă astfel din perspectivă ştiinţifică şi practică posibilitatea unei abordări raţionale a culturii în genere, fie că este propria noastră cultură, fie că este o cultură străină. Într-o epocă istorică în care civilizaţia lumii creşte global, în care graniţele dintre culturile tradiţionale devin tot mai permeabile iar interculturalitatea se dezvoltă, adeptul relativismului cultural pune sub semnul întrebării unitatea cognitivă şi normativă de principiu a speciei umane — o poziţie puţin convingătoare, ce cade sub bănuiala că răspândeşte o ideologie împăciuitoristă a complementarităţii, dacă ţinem seamă de nivelarea planetară a specificităţilor culturale. Pentru cei care rămân ataşaţi punctului de vedere al inseparabilităţii culturii de critica culturii şi în perspectivă cultural-generală, relativistul cultural nu poate avea ultimul cuvânt.

Aşadar, filosofiei culturii îi revine astăzi o sarcină dublă căreia trebuie să-i iasă în întâmpinare dacă se înţelege pe sine ca parte filosofică a discursului critic-cultural general : *delimitarea de dogmatismul naturalist* şi *limitarea scepticismului relativist*. În ansamblu, e vorba de asigurarea teoretică a unei raportări raţionale a omului la originea sa culturală distinctă într-o lume despre care se poate accepta cu temei că nu este simplă natură, deoarece noi înşine participăm la configurarea ei, fiind în acest sens răspunzători pentru ea, şi care evoluează tot mai accelerat către unitate, ceea ce înseamnă că deciziile şi interpretările culturale „relativiste" particulare pot avea foarte repede urmări globale. În afară de aceasta, naturalismul şi relativismul cultural reprezintă poziţii care la rândul lor trebuie analizate din perspectiva criticii culturii, căci în ceea ce le priveşte e vorba neîndoielnic de manifestări culturale, chiar dacă naturalistul este înclinat să conteste aceasta. A interpreta naturalist, şi anume ca pe un lucru pur natural însăşi perspectiva naturalistă asupra culturii este un nonsens, cum nici imaginea pe care naturalistul şi-o face despre cultură nu este rezultatul ştiinţelor riguroase ale naturii ; de regulă, naturalistul este un diletant ca investigator şi filosof al culturii — atunci când interpretează cultura numai cu mijloacele ştiinţelor naturii. Dacă admite aceasta, atunci mai departe el trebuie întrebat ce reprezintă natura „în sine" independentă de orice interpretare a ei condiţionată cultural, natură „în sine" pe care el o opune culturalismului într-o intenţie de critică a culturii. De asemenea, el ar trebui să poată întemeia şi monopolul metodei şi al modelului explicaţiei proprii ştiinţelor naturii, ceea ce nu este posibil doar cu ajutorul ştiinţelor naturii, deoarece acestea presupun o înţelegere

prealabilă de natură normativă, care este adecvată sau nu situației noastre în lume. Astfel, tăgăduind posibilitatea și necesitatea interogațiilor filosofice și cultural-științifice, naturalistul susține o filosofie implicită a culturii.

Relativismul cultural este pus îndeosebi în fața problemei de a articula ca poziție în genere dacă este valabil ceea ce susține textual : Cum poate el să susțină relativitatea tuturor interpretărilor culturale raportate la cadrul lor cultural, dacă ceea ce susține este valabil doar în perspectiva propriei sale culturi ? Cum poate, mai ales, să vorbească de cultură la singular și prin aceasta să socotească alte culturi decât a sa ca fiind *altele* ? Despre caracterul inacceptabil al consecințelor morale și politice ale relativismului cultural s-a vorbit deja. Ceea ce vroia să apară la prima vedere ca o poziție liberală și umană și se prezenta de obicei în primul rând ca o critică a imperialismului amenință astăzi să se transforme într-o ideologie a dominației. Dacă undeva în lume sau în vecinătatea noastră imediată survine nedreptatea sau domină violența, relativistul cultural consecvent poate să treacă mai departe liniștit cu privirea, căci amestecându-se și intervenind ar da dovadă, nu-i așa, de „imperialism cultural". Aceeași atitudine, în lumina posibilității de generalizare a normelor, scutește astăzi de justificare orice formă de egoism personal și politic. Așadar, totul rămâne o chestiune de putere și cine are puterea în lume, iar relativistul cultural o are, are și dreptate. Dacă e adevărat că în ziua de astăzi sarcina filosofiei culturii este de a pune la îndemână un concept de cultură productiv din punct de vedere științific și susceptibil să se coreleze cu reflecții etice și politice, naturalismul și relativismul cultural nu o pot îndeplini și în cele din urmă trebuie să o respingă ca fiind irealizabilă. Totuși, un asemenea concept de cultură nu poate fi obținut fără nici o presupoziție. După neutralizarea științifică a „culturii", filosofia culturii nu-și atinge țelul decât dacă se concepe pe sine ca element al conștiinței critice a culturii de care ea aparține ; de aceea, ea trebuie să facă din relația dintre cultură și critica culturii propria ei problemă. Aceasta nu trebuie să conducă la relativism cultural, deoarece cultura noastră însăși conține elemente care duc dincolo de granițele ei. Avem în vedere pretențiile universaliste pe care tradiția noastră le-a legat mereu — chiar dacă adesea pe nedrept — de cuvintele cheie „rațiune" și „umanitate" ; tocmai aceste pretenții îngăduie să fie criticat cu temei ceea ce le contrazice în realitate. Atunci, obiectul criticii îl constituie, de asemenea, exact excesele cultural-imperialiste pe care adesea cultura noastră le-a practicat cu aceste principii ; este însă de netăgăduit că atitudinea critică față de un asemenea exces a fost luată pentru prima oară în cultura noastră. Dacă aceasta nu a avut consecințele politice dorite, acest lucru nu constituie un temei pentru a califica drept imperialism cultural lupta împotriva imperialismului culturii noastre, luptă care a devenit un loc comun.

În ceea ce privește introducerea întemeiată a conceptului de bază de care avem nevoie, conceptul de „cultură", faptul că astăzi critica culturii este realizată ca o critică a raționalității oferă o șansă. Criticul culturii de orientare raționalist-critică nu impută nimic altceva rațiunii corupte prin dominație decât făgăduințele libertății și umanității, odinioară strâns legate de conceptul de rațiune. Avem nevoie, așadar, de o teorie *critică* a raționalității care să poată oferi fundamentul pentru o critică nerelativistă a culturii. „Raționalitatea" este cuvântul pentru ceea ce face cu putință înțelegerea dintre oameni și culturi, pentru ceea ce ne înfățișează pe altul drept altul și nu ca simplă repetare a ceea ce ne este propriu, constrângându-ne apoi la o luare de poziție susceptibilă de întemeiere față de altul și față de ceea ce ne este propriu. Împotriva prejudecății răspândite că raționalitatea e forța egalizării

generale şi a nivelării represive şi în pofida faptului că acestea sunt practicate de cele mai multe ori sub semnul „raţionalizării", noi trebuie să stăruim asupra realităţii că raţiunea reprezintă în primul rând o facultate a diferenţierii şi conservării diferenţelor. Simţirea noastră este în această privinţă simplă şi nechibzuită. A suporta emoţional diferenţa şi a o domina din punct de vedere politico-practic — pentru aceasta este nevoie de multă raţionalitate. Critica raţionalităţii ţine în mod firesc de aceasta ; căci nici raţiunea nu este ferită de primejdia de a reacţiona în faţa diferenţei în mod prostesc şi mărginit. De altfel, critica raţionalităţii rămâne întotdeauna cea mai convingătoare dovadă a raţionalităţii înseşi.

După Kant, la răscrucea ultimelor două secole, mulţi filosofi au pornit pe calea ce duce de la raţiune la critica culturii ; astăzi trebuie să parcurgem acest drum în direcţia contrară, adică să fundăm filosofia critică a culturii pe o teorie critică a raţionalităţii. Pornind de aici va deveni atunci evidentă şi solidaritatea de principiu între cultură şi critica culturii. Ceea ce ştia deja Kant, astăzi abia este apreciat îndeajuns : cultura şi raţiunea critică îşi aparţin una alteia.

Note

[1] *V.* Wilhelm Perpeet, „Zur Wortbedeutung von «Kultur»", în : Brackert/Wefelmeyer (ed.) ***Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur***, Frankfurt/M., 1984, p. 21 şi urm., îndeosebi p. 26.

[2] Nu cu mult timp în urmă, Margaret Thatcher refuza să recunoască în mod public existenţa „societăţii" ca un domeniu cuprins între stat şi individ ; lucru ce face evident ţelul direcţiei antisocialiste.

[3] *V.* Brackert/Wefelmeyer (ed.), ***Kultur: Bestimmungen im 20. Jahrhundert***. Frankfurt/M., 1990, Introd., îndeosebi p. 10 şi urm.

[4] Experienţele incontestabile ale pluralităţii văzute ca temeiuri ale „epocii postmoderne" sunt prezentate în : Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne* (*Epoca modernă postmodernistă*), Weinheim, 1987.

[5] *V.* Theodor W. Adorno, ***Kulturkritik und Gesellschaft***, în: *idem*, ***Prismen***, Frankfurt/M., 1955, p. 7 şi urm.

[6] *V.* Platon, ***Protagoras***, 320 *c* şi urm.

[7] *V.* în legătură cu aceasta : Odo Marquard, ***Homo compensator. Zur anthropologische Karriere eines metaphysischen Begriff***, în Frey/Zegler, ***Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen***, Innsbruck, 1983, vol. 1, p. 55 şi urm.

[8] *V.* Heinz Heimsoeth, ***Die sechs großen Themen der Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters***, Darmstadt, 1958, ed. a IV-a, îndeosebi secţ., IV.

[9] *V.* ediţia celor două lucrări premiate : Jean-Jacques Rousseau, ***Schriften zur Kulturkritik*** (ed. K. Weigand), ed. a II-a, Hamburg, 1971.

[10] *V.* Robert Spaemann, ***Rousseau : Bürger ohne Vaterland***, München, 1980, p. 9.

[11] Karl Marx, ***Das Kapital***, vol. III, Berlin, 1957, p. 873.

[12] Helmuth Plessner, ***Die verspätete Nation*** (1933/34), Frankfurt/M., 1974.

[13] *V.* Herman Lübbe, ***Politische Philosophie in Deutschland***, Basel 1963/München 1974, îndeosebi : „Die philosophischen Ideen von 1914".

[14] *V.* Wolfgang Bartuschat, ***Kultur als Verbindung von Natur und Sittlichkeit***, în Brackert/Wefelmeyer, *Naturplan...* (nota 1), p. 69 şi urm.

[15] *V.* Helmuth Schlesky, ***Einsamkeit und Freiheit***, ed. a II-a Düsseldorf, 1971 (***Eine Studie über die Entstehung der „Humboldt-Universität"*** ; vezi şi : Herbert Schnädelbach, ***Philosophie in Deutschland 1831–1933***, Frankfurt/M., 1983, p. 36 şi urm.

[16] Helmuth Kreutzer (ed.), *Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. C.P. Snows Thesen in der Diskussion*, Stuttgart, 1967/München, 1987.

[17] *V.* Joachim Ritter, „Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft", 1961, în : idem, *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt/M., 1974 ; Odo Marquard, „Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften", în : *idem*, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart, 1986, p. 98 şi urm. *V.* în legătură cu aceasta critica mea : „Kritik der Kompesation", în : *Kursbuch 91. (Wozu Geisteswissenschaften ?)*, Berlin, 1988, p. 35 şi urm.

[18] *V.* Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart, 1960.

[19] *V.* Reinhart Maurer, art. „Kultur", în : Krings/Baumgartner/Wild *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (ed.), München, 1973, p. 823.

[20] *V.* Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol., Frankfurt/M., 1981.

[21] *V.* Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, cap. 5 „Leben", p. 174 şi urm.

[22] *V.* Schnädelbach, 1983, p. 274.

[23] *V.* Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik (1914–1917)*, München, 1960, îndeosebi p. 308.

[24] *V.* Geert Keil, *Ist menschliches Selbstverständnis naturalisierbar ?* Hamburg, 1991.

Bibliografie citată

ADORNO, Th. W., 1955: *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt/M.

— 1966: *Negative Dialektik*, Frankfurt/M.

ARENDT, H., 1960: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart.

Brackert/Wefelmeyer, (ed.) 1984: *Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur*, Frankfurt/M.

— (ed.) 1990: *Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M.

ELIAS, N., 1974: *Über den Prozeß der Zivilisation* (1939), 2 vol., Frankfurt/M.

FREUD, S., 1960: *Das Unbewußte. Schriften zur Psychoanalyse* (ed. A. Mitscherlich), Frankfurt/M.

HABERMAS, J., 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol., Frankfurt/M.

— 1984: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.

HEGEL, G.W.F., 1979: *Werke in 20 Bdn.* Frankfurt/M.

HORKHEIMER/ADORNO, 1969: *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1946/Frankfurt/M.

HUMBOLDT, W.v. ,1963: *Werke in fünf Bdn.* Darmstadt, îndeosebi vol. I şi II.

KANT, I., 1964: *Werke in sechs Bänden* (ed. W. Weischedel) , îndeosebi vol. VI, Darmstadt.

LUKÁCS, G., 1923: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin.

MARQUARD, O., 1986: *Die Unvermeindlichkeit der Geisteswissenschaften*, în : idem, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart, p. 98 şi urm.

MARX, K., 1953: *Pariser Manuskripte*, în: *idem*, *Die Frühschriften* (ed. S. Landshut), Stuttgart.

MAURER, R., 1973: Art. „Kultur", în Krings/Baumgartner/Wild (ed.) : *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München, p. 823 şi urm.

NIETZSCHE, F., 1960: *Werke in drei Bdn.* (ed. K. Schlechta) ed. a 2-a, München.

PLATON, *Protagoras*, în: *idem*, *Sämtliche Werke* (trad. F. Schleiermacher), vol. I, Reinbek bei Hamburg, 1953.

PLESSNER, H., 1974: *Die verspätete Nation* (1933/34), Frankfurt/M.

RITTER, J., 1974: „Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft" (1961), în : *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt/M.

ROUSSEAU, J.-J., 1971: *Schriften zur Kulturkritik* (ed. K. Weigand), ed. a 2-a, Hamburg.

SCHNÄDELBACH, H., 1983: *Philosophie in Deutschland 1831—1933*, Frankfurt/M.

SCHULTZ, U., 1965: *Kant in Selbstzeugnissen und bilddokumenten*, Reinbeck bei Hamburg.

SIMMEL, G., 1983: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays* (cu un cuvânt înainte de J. Habermas), Berlin.

SNOW, C.P., 1959: „Die zwei Kulturen. Rede Lecture", în : Helmuth Kreutzer (ed.), *Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. C.P. Snows Theze in der Diskussion*, Stuttgart, 1967/München, 1987.
SPENGLER, O., 1980: *Der Untergang des Abendlandes*, München.

Bibliografie suplimentară

ASSMANN/HÖLSCHER, (ed.) 1988: *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt/M.
CASSIRER, E., 1971: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Darmstadt.
— 1960: *Was ist der Mensch ? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart.
ELIOT, T.S., 1949: *Beiträge zum Begriff der Kultur*, Frankfurt/M.
FREYER, H., 1958: *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart.
GEHLEN, A., 1986: *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen* (cu un cuvânt înainte de H. Schnädelbach), Reinbek bei Hamburg.
— *Urmensch und Spätkultur*, ed. a II-a, Frankfurt/M., 1964.
PERPEET, W., 1971: Art. „Kultur", „Kulturphilosophie", în : *Historiches Wörterbuch der Philosophie* (ed. J. Ritter ş.a.), vol. IV., p. 1309 şi urm., Darmstadt.
RICKERT, H., 1926: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, ed. 6 şi 7, Tübingen.
RINGER, F.K., *Die Gelehrten* (trad. germană a vol. *The Decline of the German Mandarins*', 1969), München, 1977/87.
WILLIAMS, R., 1967: Art. „Culture and Civilization", în : *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1 New York/Londra, p. 273.

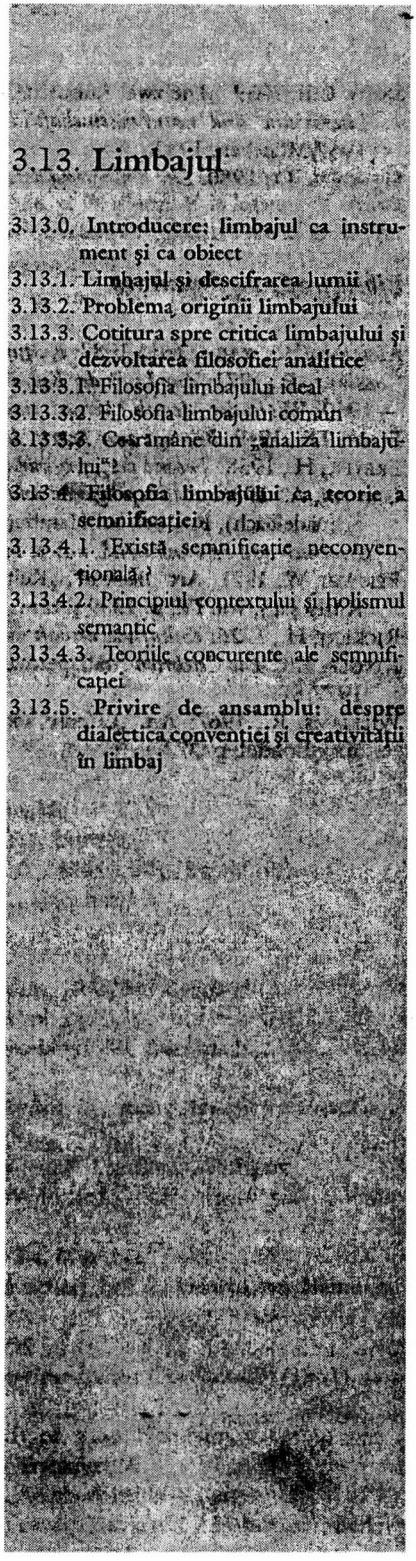
Geert Keil

3.13. Limbajul*

3.13.0. Introducere : limbajul ca instrument şi ca obiect

Limbajul este pentru filosofie o temă între altele, dar, în acelaşi timp, mai mult decât atât. Poziţia deosebită pe care o ocupă preocuparea pentru limbaj în filosofia prezentului nu se regăseşte întotdeauna în istoria filosofiei. În schimb, limbajul a fost dintotdeauna mediul filosofării. Faptul că filosofia se realizează prin intermediul limbajului — fie în dialogul oral, în fixarea scrisă sau în „discuţia interioară a sufletului cu sine însuşi", după cum caracterizează Platon gândirea — ţine tocmai de conceptul filosofiei. Limbajul nu este mediul filosofiei de-abia ca exprimare exterioară a unei activităţi în mod esenţial nediscursive, deoarece este greu să ne imaginăm ce ar putea fi un gând filosofic înaintea oricăror formulări lingvistice. Atunci când filosofăm, ne aflăm deja întotdeauna „în limbaj".

Rolul său dublu — de a fi în acelaşi timp instrument/mediu şi obiect — deosebeşte limbajul de alte teme ale filosofiei. Atunci când se ocupă de limbaj, filosofia devine în mod obligatoriu reflexivă; ea se confruntă cu propria ei formă de existenţă. Doar raţiunea însăşi mai joacă, alături de limbaj, acest rol de mediu şi de obiect al filosofiei. Dar limbajul şi raţiunea nu se concurează în această calitate. Dacă am înţelege astăzi raţiunea însăşi ca fiind în mod esenţial constituită lingvistic (*v.* subcap. 3.2.6), am ajunge la crearea unor paradoxuri artificiale, acceptând o pretenţie reciprocă de întemeiere a limbajului şi a raţiunii.


3.13. Limbajul

3.13.0. Introducere: limbajul ca instrument şi ca obiect
3.13.1. Limbajul şi descifrarea lumii
3.13.2. Problema originii limbajului
3.13.3. Cotitura spre critica limbajului şi dezvoltarea filosofiei analitice
3.13.3.1. Filosofia limbajului ideal
3.13.3.2. Filosofia limbajului comun
3.13.3.3. Cosaramâne din analiza limbajului
3.13.4. Filosofia limbajului ca teorie a semnificaţiei
3.13.4.1. Există semnificaţie neconvenţională?
3.13.4.2. Principiul contextului şi holismul semantic
3.13.4.3. Teoriile concurente ale semnificaţiei
3.13.5. Privire de ansamblu: despre dialectica convenţiei şi creativităţii în limbaj

* Acest capitol înlocuieşte textul iniţial asupra limbajului (autori: Carl Friedrich Gethmann/Geo Siegwart) şi a fost publicat pentru prima dată în ediţia reelaborată şi adăugită a acestui curs, din anul 1994. (*n.tr.*)

Limbajul este deci deja, dintotdeauna, mediul, fie că el devine sau nu o temă. „Deja dintotdeauna" reprezintă în limbajul filosofic contemporan o altă exprimare pentru ceea ce este „transcendental". În sens kantian, statut transcendental deține acel ceva care face posibilă experiența noastră despre obiecte și constituie, în același timp, obiecte ale experienței posibile. „A constitui" înseamnă „a determina un lucru ca fiind ceva" și numim transcendentale acele realizări constitutive, de care nu ne putem distanța, în sensul de a le desprinde din nou de obiectul constituit.

În filosofie, acest „deja dintotdeauna" transcendental este legat de o situație specială. Expresia „deja dintotdeauna" este, într-adevăr, indiciul pentru un paradox. Ceea ce este deja dintotdeauna în joc este tocmai de aceea sustras atenției noastre naturale. Ceea ce este luat în considerație în cazul fiecărei tematizări se află oarecum îndărătul nostru. Este nevoie de un act special al reflecției pentru a capta limbajul din punct de vedere filosofic, ca o structură „dincolo de care nu se poate regresa". Prin „dincolo de care nu se poate regresa" nu poate fi înțeleasă aici o interdicție a tematizării, ci împrejurarea că orice tematizare filosofică a limbajului are loc „din interior". Dacă, așa cum spune Wittgenstein în *Tractatus*, „limitele limbajului meu sunt limitele lumii mele", atunci trebuie să ne opunem oricărei tentații de a determina aceste granițe din afară. Un astfel de procedeu „ar fi pur și simplu absurditate"*, deoarece nu avem la dispoziție o perspectivă dincolo de rațiunea noastră consituită prin limbaj. Acest „deja dintotdeauna" transcendental al limbajului are deci ceva paradoxal. A fi deja dintotdeauna mediu al filosofării nu reprezintă nici o garanție pentru limbaj de a fi perceput ca atare de către cei ce filosofează. Limbajul va fi fost deja dintotdeauna mediul filosofării, dar adesea filosofii au privit spre obiectul activității lor, prin mijlocirea limbajului, „ca prin sticlă" (K.-O. Apel).

Schematizând doar puțin, putem vorbi despre existența în istoria filosofiei a unei paradigme ontologice, mentaliste și lingvistice, paradigme care s-au înlocuit reciproc (*v.* subcap. 3.1.2.4). Există o deosebire între a încerca să cuprindem structurile fundamentale ale orientării noastre filosofice în lume în concepte ale *ființei*, ale *conștiinței* sau ale *limbajului*. — Or, de multe ori, cei ce vestesc „schimbările de paradigmă" în istoria ideilor tind să supraliciteze puterea explozivă a revoluțiilor lor. Nici purtătorii de cuvânt ai „cotiturii spre filosofia limbajului" în filosofie nu au scăpat de acest patos revoluționar, așa cum s-a exprimat el într-o bănuială generală cu privire la lipsa de sens a chestiunilor „metafizice". Din perspectiva unei anumite distanțe istorice, au devenit întotdeauna evidente și elemente de continuitate între paradigme. Conținutul și sensul problemei ontologice „Ce este ?" și ale problemei mentaliste „Ce putem cunoaște ?" nu au devenit pur și simplu vetuste nici în urma așa-numitului *lingvistic turn*; ele sunt păstrate în orice interpretare rațională a noii întrebări „Ce putem înțelege ?"

Mediile ajung în câmpul vizual abia atunci când devin problematice. Așa s-a întâmplat și cu limbajul ca mediu al filosofiei; devenim atenți la funcția lui de mediu de-abia atunci când apar îndoieli cu privire la transparența lui, la neutralitatea lui în calitate de instrument de prezentare. Atâta vreme cât limbajul se sustrage, ca bunăoară la Descartes,

---

* Citat după Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de Alexandru Surdu, București, Editura Humanitas, 1991, p. 35. (*n.tr.*)

chiar şi celei mai radicale îndoieli ce poate fi în genere concepută, atâta vreme deci cât se află la baza oricărei interogaţii sceptice, ca premisă neproblematică, ne mişcăm în interiorul paradigmei mentaliste şi nu în al celei lingvistice. În acest sens, în mod esenţial, „cotitura spre limbaj" a filosofiei este o cotitură spre limbaj, cu orientare *critică*. În mod analog, acelaşi lucru este valabil pentru trecerea de la paradigma ontologică la cea mentalistă, trecere care a însemnat, în cele din urmă, şi o cotitură *epistemologică*. „Dacă toţi oamenii ar avea sticle verzi în loc de ochi, atunci ei ar fi nevoiţi să socotească că obiectele *sunt* verzi...", cugetă Heinrich von Kleist în urma lecturii sale din Kant şi se cutremură în faţa acestui gând. Un mediu care nu mai este transparent, ci opac sau deformant, ne conduce spre confruntări filosofice. Pentru a nu cădea pradă deformărilor în necunoştinţă de cauză, suntem nevoiţi să cercetăm mediul însuşi.

Astăzi, limbajul *a devenit* problematic. Aproape nici unui filosof contemporan nu trebuie să i se demonstreze în mod special rolul său de mediu. O naivitate semiotică, care să ignore aporturile constitutive ale limbajului, nu mai este posibilă. În acest fel, limbajul a devenit în filosofia contemporană „(probabil singura) preocupare comună a aproape tuturor şcolilor şi disciplinelor" (Apel, 1974, p. 1383). Filosofia nu este însă singura care a cunoscut această creştere în salturi a interesului pentru limbaj. Ca de atâtea ori, ea trebuie să-şi împartă aici obiectul cu ştiinţele particulare. În perioada *boom*-ului lingvistic din anii '60 şi '70, interesul crescut pentru limbaj şi-a găsit o exprimare evidentă. Apare întrebarea ce anume deosebeşte propriu-zis preocuparea filosofică pentru limbaj de cea din ştiinţele particulare. Nu poate fi vorba, în acest caz, de a arăta că teoriile din ştiinţele limbajului sunt nerelevante pentru filosofie. În acelaşi timp însă putem vorbi despre un nucleu al chestiunilor specifice de filosofie a limbajului. Ca întrebări specifice ar putea figura:

Este lumea noastră descifrată doar prin limbaj ? În ce măsură promovează diferitele limbaje individuale diferite „moduri de a privi lumea" (Humboldt) ? Există în limbajele particulare elemente universale ? (*v.* 3.13.1) — Cum a apărut limbajul ? De ce anume este atât de centrală pentru om facultatea limbajului ? (*v.* 3.13.2) — De ce anume au *criticat* filosofii tot mereu limbajul ? După *linguistic turn* orice filosofie devine oare o filosofie a limbajului ? Ar trebui oare să elaborăm un limbaj sau ne putem descurca şi cu cel comun ? (*v.* 3.13.3) — Ce anume este semnificaţia lingvistică ? Ce înseamnă să ne raportăm cu ajutorul semnelor la ceva ce este în lume ? Cum trebuie evaluate teoriile concurente despre semnificaţie ? (*v.* 3.13.4) — Cum poate fi competenţa lingvistică în acelaşi timp respectarea regulilor şi dispunerea creatoare de mijloacele de exprimare ? Trebuie oare să ne decidem între creativitate şi convenţionalitate ? (*v.* 3.13.5).

3.13.1. Limbajul şi descifrarea lumii

Vorbirea despre o funcţie „cognitivă" a limbajului, „de constituire a cunoaşterii" sau „de descifrare a lumii", ne este astăzi familiară şi nu mai poate fi atribuită unei anumite şcoli filosofice. În acelaşi timp, ea se lasă purtată spre un anumit punct în care spiritele se

despart. La prima privire, s-ar părea că teza despre funcţia de descifrare a lumii a limbajului este legată strâns de aşa-numitul principiu lingvistic al relativităţii. Această impresie este însă falsă. Mai curând, din aceeaşi viziune lingvistico-filosofică sunt deduse atât concluzii relativiste, cât şi universaliste. Caracteristica cunoaşterii noastre, de a fi mijlocită prin limbaj, poate fi interpretată atât în sensul condiţionărilor sociale şi istorice, cât şi în sensul condiţionărilor transcendentale. Numai din primul sens rezultă în mod firesc consecinţa relativistă, şi anume, că diferite limbaje particulare promovează diferite moduri de a vedea lumea, care nu pot fi comparate între ele. Deja la Wilhelm von Humboldt, la care reprezentanţii principiului relativităţii lingvistice se raportează cu plăcere, interpretarea relativisită a ceea ce el numea „viziuni ale lumii" era acoperită de alte motive. Modul de a vedea mijlocirea lingvistică a accesului nostru cognitiv la lume a devenit radical relativist abia în cadrul aşa-numitei ipoteze Sapir-Whorf, formulată în anii '30 ai acestui secol, de către lingvistul american Benjamin Lee Whorf, prin raportarea la profesorul său Edward Sapir (*v.* Whorf, 1956).

Toate versiunile concepţiei privitoare la forţa limbajului de descifrare a lumii nu se delimitează de o înţelegere *instrumentală* a acestuia, de conceperea limbajului ca *unealtă*, aşa cum apare ea, de pildă, în mod precumpănitor, la Aristotel. Instrumentele nu au o viaţă proprie, ci se află la dispoziţia oricui ştie să se folosească de ele pentru scopurile sale. Chiar şi în cazul celei mai nepotrivite întrebuinţări, uneltele nu au, mai ales, nici o influenţă asupra a ceea ce *sunt* obiectele prelucrate de ele, înainte de prelucrarea pe care o suferă. Pentru conceperea limbajului ca unealtă este valabilă critica lui W. von Humboldt. El subliniază, preluând concepţii ale lui Hamann şi Herder, rolul activ, constitutiv al limbajului în cadrul procesului cunoaşterii. Limbajul nu ar fi „nicidecum un simplu instrument al comunicării, ci amprenta spiritului şi a modului de a vedea lumea al vorbitorului" (*GS*, VI, p. 23). El îl numeşte „organul ce formează gândirea" (*GS*, VII, p. 53). Critica cea mai clară la adresa unei concepţii pur instrumentale a limbajului se găseşte în cunoscuta formulare că limbajul nu ar fi „propriu-zis mijloc..., pentru a prezenta adevărul deja cunoscut, ci, în mai mare măsură, pentru a-l descoperi pe cel înainte necunoscut" (*GS*, IV, p. 27).

Pentru Humboldt, domeniul a ceea ce se poate cunoaşte este delimitat de-abia prin limbaj. Am denatura cu totul intenţiile sale dacă am interpreta această concepţie în termenii noţiunilor de îngrădire şi de limitare. Limbajele particulare nu sunt pentru Humboldt închisori care delimitează domeniul nostru de experienţă şi din care nu putem evada. Deoarece Humboldt rămâne ataşat idealului umanist luminist şi este convins de „capacitatea nelimitată a oamenilor de a se educa" (*GS*, VII, p. 28), el nu deduce din deosebirea dintre limbajele particulare nici un fel de relativism de neînvins. Ceea ce poate fi exprimat de fapt prin limbaj este pentru Humboldt accesibil, în principiu, tuturor oamenilor. Diferitele limbaje ar fi în stare, „fiecare cu forţa lui interioară, de a preschimba domeniul care se află la dispoziţia tuturor în proprietatea spiritului" (*GS*, IV, p. 420). Humboldt susţine ceea ce filosoful american John Searle numeşte mai târziu „principiul exprimabilităţii". Tocmai prin realitatea traductibilităţii limbilor se arată „că orice şir de idei poate fi exprimat în orice «limbaj», chiar în condiţiile unor mari deosebiri în ceea ce priveşte reuşita. Acest lucru este însă doar o consecinţă a înrudirii generale a tuturor limbajelor şi a flexibilităţii noţiunilor şi a semnelor lor" (*GS*, IV, p. 46 şi urm.).

Atunci când Humboldt numeşte limbajul „organul care dă formă gândului", această formulare semnalează că, alături de relativismul lingvistic, nici a doua parte a tezei lui Sapir şi Whorf, respectiv *determinismul*[1] lingvistic, nu poate fi compatibilă cu intenţiile lui Humboldt. Descifrarea lumii prin limbaj este mijlocită pentru Humboldt tot timpul pe baza actelor creatoare ale spiritului uman. Pentru interpretarea deterministă şi relativistă a concepţiei privind rolul constitutiv al limbajului în cunoaştere sunt deci necesare, în mod evident, consideraţii suplimentare.

Înainte de a reveni asupra tezei Sapir-Whorf, trebuie să ne mai întrebăm o dată în mod mai principial ce anume se înţelege propriu-zis prin expresia „descifrarea prin limbaj a lumii". Contribuţiile pe care le aduce limbajul în ceea ce priveşte percepţia, descifrarea cognitivă şi interpretarea lumii pot fi sintetizate prin conceptul de *categorizare*. Ce anume sunt categoriile a fost determinat în filosofie în mod diferit: forme de a fi, „concepte originare" (Kant), clase de obiecte. Învăţătura despre categorii este în mod tradiţional o parte a ontologiei, deci, a teoriei despre existenţă. Drept consecinţă a concepţiei filosofice după care a fi nu este predicat (Kant, Frege), înţelegerea categoriilor ca forme de a fi nu mai joacă astăzi un rol important. Existenţă nu este ceea ce poate fi atribuit sau nu unui obiect, aşa cum îi atribuim anumite predicate. De aceea, se impune ca în teoria filosofică despre categorii să nu includem conceptul de existenţă, să-l folosim deci în mod univoc, iar despre diferenţele ontologice spre care este îndreptată atenţia noastră să se dea socoteală prin luarea în consideraţie a diferitelor clase şi tipuri de obiecte. Clasele de obiecte sunt deosebite între ele prin condiţiile de identitate proprii fiecăreia; *condiţiile de identitate* pentru corpurile fizice sunt altele decât cele pentru obiectele abstracte cum sunt clasele, numerele sau relaţiile.

Întrebarea principală a ontologiei este, ca şi mai înainte, cea privitoare la „ceea ce există" (Quine), adică ce fel de tipuri de obiecte conţine ontologia noastră. Pentru a stabili acest lucru, trebuie să ne întrebăm la acceptarea căror obiecte *ne obligă limbajul nostru*. Ceea ce aici sună ca o banalizare a problemei, conţine într-adevăr o importantă idee a filosofiei (limbajului). Dacă luăm în serios concepţia potrivit căreia lumea noastră este o lume descifrată prin limbaj, atunci trebuie să spunem împreună cu Carnap şi Quine că probleme ontologice apar în mod principial în *interiorul* cadrului conceptual al unui limbaj dat. Acest lucru îl exprimă expresia „constrângere ontologică" a lui Quine. Ceea ce există sunt tocmai obiectele a căror existenţă trebuie să o presupunem atunci când aserţiunile noastre despre lume — respectiv, aserţiunile unei anumite teorii — ar fi adevărate. Potrivit definiţiei provocatoare a lui Quine, a exista înseamnă a fi valoarea unei variabile dependente.[2]

În legătură cu chestiunile ontologice, se obişnuieşte utilizarea în continuare a terminologiei aparţinând certei medievale a universaliilor. Deşi concepţia schiţată pare să fie neutră în raport cu *nominalismul* sau cu *realismul*, întrucât despre valorile permise ale variabilelor nu s-a spus încă nimic, contribuţia limbajului însuşi în ceea ce priveşte categorizarea este tratată într-un mod care nu poate fi numit altfel decât nominalist. Potrivit nominalismului, obiectele ar putea fi clasificate pe baza categorizării lingvistice în indiferent ce mod, fără ca anumite clase să fie „mai naturale" decât altele. „Natura lucrurilor" nu opune nici un fel de rezistenţă clasificărilor lingvistice posibile. Lumea nu impune să fie clasificată într-un mod oarecare, deoarece generalul nu este *in rebus* (în lucruri), ci doar în

noţiunile noastre, deci, *post res.* Pentru îndemnul lui Platon ca filosoful să disece natura de la încheieturi, ca un bun măcelar, nominalismul nu are decât dispreţ: „Doamna nu este făcută pentru a fi tăiată".[3] Din perspectiva unei detaşări istorice corespunzătoare se poate spune — într-o manieră uşor îngroşată, deoarece poziţii de mijloc, ca cea a conceptualismului, sunt ignorate — că nominalismul, care nu crede într-o *ordo naturae* obiectivă prelingvistică, a câştigat cearta universaliilor.

Şi totuşi, ontologia încorporată categorizărilor limbajului natural nu este câtuşi de puţin întâmplătoare sau haotică. Chiar dacă refuzăm realismul platonic al universaliilor, există ceva care opune rezistenţă fanteziei clasificatorii a unei comunităţi lingvistice şi acest ceva este succesul necesar al inducţiilor. Modurile noastre de a decupa lumea trebuie să fie capabile să sprijine inducţiile noastre, adică ele trebuie să permită tragerea unor concluzii demne de încredere, de la cazuri cunoscute spre cazuri necunoscute. Acest lucru poate fi înţeles deja pe baza unor consideraţii ale teoriei evoluţioniste: fiinţele vii au nevoie ca schema lor „agresor" sau schema „obiect comestibil" să se dovedească a avea succes din punct de vedere inductiv. Cel care va ignora cu încăpăţânare asemănările şi deosebirile din natură, aflate la baza acestor scheme, va avea doar puţine posibilităţi de a-şi impune clasificările private în rândul populaţiei sau chiar de a le transmite urmaşilor. Deoarece însă, dincolo de autoconservarea strict biologică, scopurile şi interesele umane sunt extrem de diverse, restricţiile reale pentru categorizările posibile sunt foarte slabe. Cele mai slabe sunt cele în ştiinţă. În acest fel, unui istoric al filosofiei poate să-i apară ca extrem de raţional de a forma clasa tuturor textelor filosofice care au apărut între 1781 şi 1804, în care survine conceptul sintezei transcendentale a apercepţiei. Această clasă va putea fi doar cu greu caracterizată ca un „tip natural", în sensul unui realism al universaliilor. Categoriile „zidite" în limbajul nostru natural sunt desigur cu mult mai grosolane şi mai generale decât cea exemplificată, deoarece limbajul nostru trebuie să servească unor scopuri diverse. Nu se poate vedea în raport cu ce anume poate fi măsurat caracterul natural al unui „gen natural", în afară de succesul inductiv. De aceea, din perspectiva nominalistă s-a propus să se renunţe în genere la conceptul genului natural şi să se vorbească doar despre genuri „relevante".[4] În plus, relevanţa ar trebui relativizată în raport cu ştiinţele particulare: o clasificare care este explicativ relevantă pentru o ştiinţă nu trebuie să fie, de aceea, tot astfel pentru orice altă ştiinţă.

Dacă vrem să ştim în ce anume constă acest caracter de descifrare al lumii, al limbajului, funcţia de categorizare rămâne datul hotărâtor. Toate dovezile pentru „relativismul lingvistic" se lasă exprimate în conceptele categorizării. Să ne gândim aici, de pildă, la exemplul relevant al numelor de culori. Spectrul lungimilor de undă luminoase, vizibile pentru ochiul omenesc, formează un continuum; dar caracterizările culorilor din limbile naturale redau acest continuum, în raport cu necesităţile, în mod discontinuu. Ele decupează felii, care din punctul de vedere al fizicii sunt întâmplătoare. Dar oamenii nu sunt în primul rând fizicieni. Ei trebuie să se orienteze în mediul lor şi, sub acest aspect, diferitele împărţiri ale spectrului culorilor sunt cu totul altfel decât întâmplătoare. Într-un mediu în care domină anumite părţi ale spectrului culorilor, ca în deşert sau în Arctica, diferenţierile de limbaj mai fine ale acestor zone sunt extrem de folositoare.

Care este însă învăţătura filosofică ce rezultă din acest exemplu ? Primul lucru la care ne gândim este că membrii unor astfel de comunităţi lingvistice îşi aproprie cu timpul capacităţi de discriminare care sunt uimitoare pentru vorbitorii din alte culturi. Dar trebuie într-adevăr să tragem de aici concluzia că ei trăiesc „într-o altă lume"? Şi este limbajul însuşi într-adevăr responsabil pentru capacităţile de discriminare dezvoltate în mod diferit ? — În dispozitive experimentale corespunzătoare este arătat, de altfel, că repertoriul nostru de cuvinte, care exprimă culori în limbajul natural, preformează doar relativ slab capacităţile noastre de *percepţie* (pentru a căror comunicare ne stau la dispoziţie în orice caz expresiile comparative „mai deschis ca" şi „mai închis ca"). De aceea, cele mai puternice atacuri la adresa tezei privind caracterul ireductibil al limbajului au fost realizate prin referire la capacităţile elementare de percepţie: „Cele mai simple diferenţieri lingvistice se fac pe baza discriminărilor prealabile perceptive şi cognitive." (Holenstein, 1980, p. 18)

Aceasta nu schimbă nimic în faptul că în probleme de ontologie nu putem evita capacitatea de categorizare a limbajului. Dar acolo unde se categorizează trebuie să existe ceva de categorizat. Pe de o parte, nu avem voie să dramatizăm hiatusul dintre organizarea noţională şi materialul de organizat (*v.* mai jos), iar pe de altă parte, el nu se lasă cu totul nivelat. Problema subiacentă ar putea fi prezentată în sensul că orice limbaj trebuie să redea cu mijloace *discontinui* o lume *continuă*. Acest lucru devine cu deosebire clar în domeniul vocabularului. Vocabularul limbajului a fost comparat cu un *câmp* în care cuvintele individuale sunt aşezate într-un anumit mod.[5] Fiecare cuvânt acoperă o zonă proprie, care este delimitată de zonele vecine. Ce anume înseamnă un cuvânt depinde, în mod corespunzător, de poziţia pe care acesta o ia în câmpul de cuvinte, adică, de vecinii din câmp care delimitează cuprinsul semnificaţiei sale. Acest lucru devine cu deosebire clar la vorbitori cu competenţe lingvistice nedesăvârşite. Pentru a interpreta exprimările lor, trebuie să ştim din ce fel de repertoriu şi-au ales cuvintele. Pentru cineva care vorbeşte prost limba engleză şi nu poate alege din câmpul lingvistic al „genurilor de deplasare" decât verbele „*to walk*" şi „*to run*", acestea au un alt câmp de semnificaţie, respectiv, mai mare, decât pentru cineva care cunoaşte în mod suplimentar „*creep*", „*wander*", „*march*", „*crawl*" şi „*stroll*". Astfel de fenomene ne sunt bine cunoscute din dobândirea limbajului la copil. Copilul, care numeşte o vreme „câine" tot ceea ce are patru picioare şi o coadă, are o altă ontologie decât adultul. El categorizează lumea prin ocoluri (*abweichend*), deoarece limbajul care îi stă la dispoziţie nu îi permite să procedeze altfel. Noi trebuie să rezistăm tentaţiei de a pune întrebări ontologice *dincolo* de cadrul conceptual al unui limbaj. Dacă există „cu adevărat" clasele fundamentale de obiecte ale ontologiei noastre reprezintă o întrebare fără obiect. Oricine ar vrea să obţină un răspuns la ea în afara oricărei referiri la un limbaj a pierdut din vedere o corelaţie esenţială şi face o gravă greşeală filosofică.

Este important să constatăm că un anumit tip de scepticism lingvistic şi de relativism lingvistic sunt atinse tocmai de această obiecţie. Sunt avute în vedere acele interpretări în care aportul constitutiv al limbajului este prezentat în mod principial ca deformare şi falsificare a realităţii. Astfel de interpretări, care izvorăsc de multe ori dintr-o receptare vulgarizată a tezei Sapir-Whorf, par să deţină tocmai în zonele marginale ale filosofiei academice o permanentă atractivitate. Aceasta o arată, de exemplu, trecerea de care se bucură aşa-numitul *constructivism radical*. Cu zelul demascator al ateistului de serviciu ni se relevă acolo că

percepţia obiectelor de către noi ar fi întotdeauna mijlocită deja de interpretări prealabile, că ceea ce „este în sine" în lume trebuie că ne rămâne pentru totdeauna ascuns, că nu am avea voie niciodată să uităm aporturile noastre constructiviste implicite. „Totul este interpretare" sună sloganul — ca şi cum ar mai exista astăzi în filosofie realişti naivi care trebuie convertiţi. Un astfel de constructivism „radical" are nevoie el însuşi de o clarificare critic-lingvistică. *Nu* totul este interpretare. Numim interpretări rezultatele proceselor de apropriere constructiv-cognitive care pot avea un rezultat sau altul. Acest element al posibilităţii unei alternative nu poate fi desprins de conceptul interpretării. Dacă o percepţie nu ar putea avea un alt rezultat, ea nu va fi numită tocmai de aceea interpretare. O interpretare lipsită de alternative încetează să fie o interpretare. Desigur că lipsa de alternative necesită explicaţii. Dacă restricţiile biologice cad, există întotdeauna alternative. O fiinţă cu o înzestrare senzorială diferită de a noastră, de pildă, cu organe de simţ suplimentare, are bineînţeles alte percepţii decât noi. Întrebarea interesantă este dacă şi în ce măsură percepţiile şi categorizările noastre ale obiectelor mediate lingvistic sunt relative *cultural* şi *istoric*. Această întrebare apare chiar şi atunci când împărtăşim punctul de vedere menţionat mai sus, al unei ontologii încorporate limbajului nostru natural, în care, pe baza forţei de normare socială a limbajului, membrii unei comunităţi lingvistice ar fi în linii mari de acord. Există numeroase limbaje naturale şi tocmai aici, în comparaţia lingvistică şi culturală, se află puterea explozivă a „principiului relativismului lingvistic" şi a altor teze înrudite.

Ca exemple mai impresionante decât cele din domeniul vocabularului (de pildă, numele de culori) pot fi considerate cercetările corespunzătoare asupra deosebirilor *gramaticale* dintre diferite limbaje. Whorf citează, de pildă, împărţirea în trecut, prezent şi viitor, exprimată în timpurile verbelor noastre, care este cu totul diferită de noţiunea de timp a indienilor Hopi. Nu este universală nici structura subiect-predicat a formării propoziţiilor în limbile indo-europene, care ne impune de-a dreptul o percepere dualistă corespunzătoare a proceselor naturale. De ce separăm oare orice fenomen din natură — ca, de pildă, adierea vântului — într-un actor şi într-o activitate care îi este atribuită ? De ce aşezăm la baza tuturor proceselor o schemă care este potrivită propriu-zis doar descrierilor de activităţi ? Pentru că gramatica ne obligă la aceasta, este deja răspunsul lui Nietzsche. O idee despre abisurile metafizice care apar aici este dată de întrebarea filosofică copilărească despre ce anume face oare vântul atunci când nu adie.

În legătură cu indicarea deosebirilor gramaticale fundamentale dintre limbajele particulare putem reacţiona acum în mod diferit. Pe de o parte, putem face trimitere la împrejurarea că tocmai capacitatea de formulare a tezei relativităţii lingvistice depinde de faptul că putem să conştientizăm şi să tematizăm deosebirile în discuţie. Whorf crede că ar fi descoperit deosebiri esenţiale între percepţia lumii la indienii Hopi şi cea a noastră, căci altfel el nu şi-ar fi putut scrie cartea. Şi determinismul lingvistic este afectat de cunoscuta dialectică a determinării epistemice a graniţelor. Cu cuvintele lui Wittgenstein: „căci pentru a trasa o limită gândirii ar trebui să putem gândi ambele părţi ale acestei limite (ar trebui, deci, să putem gândi ceea ce nu se poate gândi)."* Wittgenstein a tras concluzia că graniţa ar putea fi trasată numai în limbaj şi că ea nu ar fi alta decât cea dintre sens şi non-

* Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, p. 35. (*n.tr.*)

sens. Poate că Humboldt a gândit mai departe decât urmaşii săi moderni, atunci când nu şi-a formulat concepţia despre „modurile de a vedea lumea", specifice limbajelor particulare, în noţiunile de a fi limitat şi de a fi prizonier (făcând abstracţie de câteva excepţii regretabile). Ar putea să fie de-a dreptul fals că o categorizare consolidată gramatical să fie una dincolo de care nu se poate trece din punct de vedere epistemic pentru vorbitorii unei limbi. Nu ţine oare tocmai aceasta de sarcinile filosofiei: a ne clarifica la nevoie că gramatica ne poate înşela ? Astfel, de exemplu, două propoziţii identice din punctul de vedere al gramaticii de suprafaţă pot avea o „formă logică" cu totul diferită; filosofii limbajului ideal, ca şi cei ai celui comun, au consumat multă muncă pentru astfel de dovezi. Aceste sugestii gramaticale sunt cu totul altfel decât inofensive, ele indică de multe ori probleme filosofice adânci. Ceva „dincolo de care nu se poate trece" este limbajul natural numai ca întreg, dar nu fiecare dintre jocurile sale de limbaj. Altceva nu a susţinut niciodată nici „filosofia limbajului comun" (*v.* mai jos 13.3.2). O modalitate prea tare de citire a tezei ireductibilităţii intră în conflict şi cu o cerinţă pe care a trebuit să o ridicăm din motive independente în raport cu limbile naturale, respectiv, cu cerinţa ca sensul lingvistic să *poată fi explicat* în mod principial. Noi aşteptăm de la un vorbitor ca el să poată explica sau parafraza la nevoie sensul exprimării sale şi limbajele naturale se disting prin faptul că pun la dispoziţie resursele pentru astfel de explicaţii. Capacitatea principială de explicaţie a sensului exprimărilor este încorporată limbajului natural, nefiind nevoie pentru aceasta de un metalimbaj. Noi putem folosi părţi ale limbajului pentru a vorbi despre alte părţi.

Dar nu pot exista oare şi caracteristici structurale de adâncime ale unui limbaj, care să fie situate atât de adânc, încât îi sunt accesibile doar vorbitorului nativ — „native speaker" — (care, la rândul său, nu le poate reflecta ca atare) ? Chiar şi etnolingvistul luminat este socializat mai întâi în limba lui maternă şi nu se poate desprinde pur şi simplu din cadrul ei conceptual. În acest loc apare un paradox care este cercetat doar rareori în adâncimea sa de către adepţii relativismului lingvistic: cu cât gândim propriu-zis mai radical diversitatea limbajelor particulare, cu atât mai abstractă şi mai goală devine problema de filosofie a limbajului legată de această diversitate — până când, la urmă, devine de-a dreptul lipsită de obiect.

Cum comparăm două limbaje despre care considerăm *ex hypothesi* că ele sunt, cel puţin în unele privinţe, incomensurabile ? Nu înseamnă oare „incomensurabil" tocmai „incomparabil", astfel încât întrebarea este deja formulată antinomic ? Potrivit învăţăturii retorice clasice, pentru compararea a două obiecte este necesar un criteriu de comparaţie, un al treilea, un aşa-numit *tertium comparationis*. În cazul a două limbi pentru care nu există încă un dicţionar, acest al treilea ar trebui să fie o altă limbă sau un metalimbaj în care am putea traduce ambele noastre limbi. Acum, însă, nu ar trebui să ne aşteptăm că o astfel de a treia limbă ne-ar sta la dispoziţie în calitate de criteriu neutru. Avem de-a face prin urmare cu problema „traducerii radicale" (Quine). În orice caz, ceea ce trebuie să ne refuzăm aici, este considerarea unei perspective *externe*. Problema traducerii radicale se pune dinlăuntru, deoarece nu există un „exil cosmic" (Quine) din care să putem privi, de la o distanţă potrivită, la obiectul nostru. Este aşadar important să ne dăm seama că în problema traducerii radicale este vorba doar parţial de o chestiune empirică. În mod empiric poate fi tratată într-o oarecare măsură doar partea nefilosofică a întrebării. Un lingvist de teren se va apuca imediat de lucru, va încerca să descrie cât mai exact structura limbajului necunoscut

şi să producă un dicţionar, ca şi o gramatică. La urmă, va trimite la cazuri factic reuşite de traducere, criteriul lor putând fi considerat, de pildă, o practică eficientă de durată a coordonării acţiunilor. Ne putem deci declara mulţumiţi cu această realitate a posibilităţii de traducere sau putem merge mai departe şi pune întrebări insidioase ? Cel care împărtăşeşte relativismul lingvistic va face ultimul lucru. El va întreba de unde ştim oare că i-am înţeles pe străini *într-adevăr* ? Poate că ne-au scăpat deosebiri subtile care nici măcar nu pot fi exprimate în limba noastră ?

De la un anumit punct, astfel de îndoieli riscă totuşi să-şi piardă sensul. Ar trebui să ne întrebăm ce fel de tip de răspuns ar putea mulţumi într-adevăr o persoană ce se îndoieşte în acest fel. Dacă răspunsul la această întrebare sună „nici unul", dacă deci bănuiala privind incomensurabilitatea este în mod principial neverificabilă, atunci ne putem întreba ce conţinut mai are de fapt teza relativistă. Este posibil ca relativismul lingvistic să se sprijine pe o imagine cu totul falsă asupra relaţiei dintre limbaj şi experienţă. În acest sens, Donald Davidson a susţinut punctul de vedere că ideea a două limbi reciproc intraductibile una în cealaltă este incoerentă. Teza incomensurabilităţii ar fi dependentă de un model lingvistic fals, respectiv de imaginea despre o utilizare instrumentală a unei scheme conceptuale (*conceptual scheme*) asupra realităţii şi experienţei. Davidson numeşte această reprezentare „dualismul schemei şi conţinutului" (1984, p. 270) şi o consideră — referindu-se la Quine — ca o ultimă, până astăzi nedepăşită, dogmă a empirismului. Dualismul „unui sistem care ordonează şi a ceva care aşteaptă să fie ordonat" nu poate fi „nici înţeles, nici justificat" (*idem*), deoarece la baza acestui dualism se află presupunerea că „există ceva neutru şi comun, aflat în afara schemei" (p. 271). Această presupunere contrazice însă tocmai teza incomensurabilităţii. Relativismul trăieşte din metafora diferitelor *perspective* sau *puncte de vedere*. Acest fel de abordare este paradoxal, deoarece putem vorbi în mod rezonabil despre diferite puncte de vedere „doar dacă există un sistem comun de coordonare, faţă de care le putem plasa; dar existenţa unui sistem comun amendează ca mincinoasă teza privind atotputernicia incomparabilităţii" (p. 262). Davidson trage concluzia că imaginea unui limbaj intraductibil sau neinterpretabil este înainte de toate incoerentă. Ideea că este interpretabil ar fi încorporată deja în conceptul limbajului. În cel mai rău caz, „exprimări" ininteligibile, ale unor vorbitori cărora nu le pot fi atribuite pe această bază convingeri ce pot fi controlate, nu pot fi considerate în nici un caz ca părţi componente ale unui limbaj; producătorii acestor onomatopei nu ar fi pentru noi nici cel puţin fiinţe raţionale (*v.* Davidson, 1984, p. 199). O astfel de constatare poate fi formulată totuşi mai bine invers, căci, după Davidson, acest caz nici nu poate să apară atâta vreme cât nu este vorba despre un vorbitor uman. Davidson nu contestă raţionalitatea vorbitorului străin, pe care nu-l înţelegem, ci el vrea să arate că nu am putea descoperi niciodată lipsa radicală de raţionalitate. Chiar convingerile iraţionale trebuie să dovedească în *calitate de convingeri* o măsură minimă de coerenţă, căci convingerile nu apar în mod izolat, ci ca mulţimi ordonate, ale căror părţi componente se află reciproc în relaţii semantice şi logice. Traducătorului radical nu îi rămâne nimic altceva de făcut, decât să ţină seama de „principiul interpretării binevoitoare" (*principle of charity*) şi să interpreteze, în orice caz, cea mai mare parte a exprimărilor străine, astfel încât să le poată considera expresii ale acelor convingeri pe care ar fi raţional să le fi avut într-o anumită situaţie şi pe care le şi are. „Ceea ce justifică acest demers este faptul că diferenţele de vederi, ca şi identitatea de păreri, sunt inteligibile numai pe fundalul unui acord masiv"

(*idem*). Prin această asumare a „unui fundal al acordului masiv" nu se spune totuşi despre nici o convingere anume că este adevărată şi că vorbitorul sau interpretul ar trebui să o împărtăşească. Dacă nu ar fi posibil, în mod principial, de a constata dezacorduri, teoria interpretării ar fi în mod empiric lipsită de conţinut şi, de aceea, nefolositoare. După Davidson, ceea ce nu poate fi arătat este doar faptul că interpretul şi vorbitorul se deosebesc unul de celălalt în *toate* sau în *majoritatea* convingerilor. Cu cât pare interpretarea să dezvăluie deosebiri mai dramatice privind convingerile legate de o anumită temă, cu atât mai probabil este faptul că nici nu este vorba despre convingeri în legătură cu una şi aceeaşi temă, că traducerea este deci falsă şi trebuie revizuită.

Traducătorul radical nu-şi va începe bineînţeles activitatea prin traducerea unor convingeri de un nivel teoretic înalt, ci el va alege situaţii controlabile în care, în condiţii sub alte aspecte neschimbate, se produce o schimbare bruscă care aproape că sare în ochi. Quine, care a elaborat cu multă migală experimentul mintal al traducerii radicale (*v.* Quine, 1960), se gândeşte la un scenariu, în care indigenul şi lingvistul de teren se trezesc în faţa unui animal care apare brusc. Este adevărat că şi în astfel de împrejurări pot surveni diverse complicaţii şi neînţelegeri, dar aceste neînţelegeri se vor putea clarifica treptat în cursul repetării şi variaţiei unor astfel de situaţii observaţionale. Posibilitatea traducerii radicale trăieşte din împrejurarea că vorbitorul şi interpretul se află într-o situaţie comună. Ceea ce intervine în acest loc este *raportarea la lume* a limbajului. Până acum problema părea pusă în aşa fel, de parcă exprimările de tradus şi cunoaşterea propriei limbi reprezentau tot ceea ce interpretul avea la dispoziţie. Această punere a problemei, care dă satisfacţie tezei incomparabilităţii, suferă însă de o scădere plină de consecinţe. Ea face abstracţie de acel ceva *despre care* limba este. Semnificaţia lingvistică şi adevărul nu se constituie nici doar numai în actul comunicativ dintre vorbitor şi ascultător, şi nici doar potrivit vechii idei a reprezentării, în relaţia de reflectare dintre limbaj şi lume. Semnificaţia şi adevărul iau naştere într-un triunghi reprezentat de către vorbitor, interpret şi lume. Nici una dintre aceste instanţe nu are voie să fie ignorată şi doar dimensiunea intersubiectivă şi realistă împreună ne dau o imagine comună despre ce anume este limbajul şi despre cum anume funcţionează descifrarea lumii prin limbaj. Intersubiectivitatea şi raportarea la lume sunt aici împletite una cu cealaltă: doi vorbitori se asigură asupra raportării la acelaşi obiect prin faptul că amândoi pun în relaţie reacţiile verbale percepute la celălalt, cu stimulii din exterior, cu propriile lor reacţii şi stabilesc un punct comun într-un fel de „triunghiulaţie" (*v.* Davidson, 1993, p. 79 şi urm.). Pentru procesul interpretării este deci esenţial ca interpretul să recunoască în limba lui proprie acele obiecte despre care vorbitorul vorbeşte în limba lui. Relativistul şi scepticul afirmă, dimpotrivă, că, în ciuda comunicării care funcţionează, raportarea la lume a limbajului ar fi încă o întrebare deschisă. Potrivit punctului de vedere schiţat aici, prin raportare la Davidson (care indică anumite paralele cu tradiţia hermeneutică, ca, de exemplu, cu Gadamer), acest lucru reprezintă însă o greşeală cardinală. În lipsa funcţiei lui de descifrare a lumii, limbajul nu ar fi ceea ce este. Pe scurt: „Limbajul nu este un sistem instrumental de semne, a cărui raportare la obiecte ar fi de-abia pusă în discuţie... Limbajul nu are prin natura lui altă funcţie decât aceea de a face lumea accesibilă" (R. Bubner).[6] Limbajul permite accesul la lume, nu la lumi, deoarece lumea cuprinsă în limbaj este, după cum spune Davidson, deja dintotdeauna o „shared world". Discursul seducător

al lui Kuhn şi Feyerabend despre „lumile diferite" în care trăim este fie o metaforă, fie o exagerare. Teza incomparabilităţii se găseşte într-o dilemă fără ieşire: acele alternative, care ar fi suficient de radicale pentru a sprijini teza, nu pot fi explicate, iar alternativele care pot fi explicitate, nu sunt suficient de radicale.

În loc de raportarea la lume a limbajului, alţi autori ignoră dimensiunea intersubiectivă. Dacă obiectivăm funcţia limbajului de descifrare a lumii ajungem la discursul lui Heidegger despre „deschiderea" (*Erschlossenheit*) prealabilă a lumii. A vorbi despre deschidere (*Erschlossenheit*), în loc de descifrare (*Erschließung*), sugerează că procesul epistemic în discuţie se află deja dintotdeauna îndărătul nostru şi, în acelaşi timp, că s-a desfăşurat fără ştirea noastră. Limbajul nu vorbeşte însă singur. Filosofia pragmatic-lingvistică de la Peirce la Apel a argumentat în acest sens, în mod convingător, că trebuie să ne imaginăm procesul descifrării lingvistice a lumii ca o performanţă activă, realizată de către vorbitori — poate nu de către vorbitorul individual, poate nici de către comunitatea lingvistică actuală, dar totuşi de către o suită de comunităţi lingvistice istorice, care nu va avea niciodată un sfârşit. Nu avem voie să înţelegem în mod greşit transcendentalismul lingvistic în sensul determinismului lingvistic. „Ceva dincolo de care nu se poate trece" poate să fie limbajul ca întreg, dar categorizările lui rămân, în mod parţial, tot timpul susceptibile de revizuire. Graniţele limbajului nostru pot fi graniţele lumii noastre, dar ele nu sunt graniţe de neclintit.

Despre relaţia dintre limbaj şi *gândire* nu a fost încă vorba în mod expres. Chestiunea privind această relaţie a fost postulată adeseori ca una a priorităţii. În acest context, sare în ochi faptul că la mulţi teoreticieni ai descifrării lingvistice a lumii, ca, de pildă, la Humboldt sau la Herder, putem afla enunţuri contradictorii asupra chestiunii priorităţii. Toate relaţiile de determinare imaginabile pot fi acoperite cu citate, atât prioritatea (în ambele direcţii), cât şi apariţia simultană sau interacţiunea dintre limbaj şi gândire.[7] Acest lucru ar trebui să fie privit ca un indiciu al faptului că întrebarea este aproape lipsită de conţinut din punct de vedere empiric. Este neîndoielnic că putem defini conceptul de gândire în aşa fel, încât orice activitate de gândire să presupună limbajul. Invers, putem să-l introducem într-un mod nepretenţios, acceptând că anumite activităţi de cunoaştere, ca percepţia sau capacităţile de discriminare, sunt posibile şi în lipsa unui limbaj conceptual uman pe deplin format. În mod corespunzător pot să stea lucrurile cu conceptul de limbaj: putem să îl introducem într-un mod extrem de pretenţios sau, dimpotrivă, cum procedează de preferinţă biologii, să caracterizăm deja drept limbaj trepte evolutive anterioare ale limbajului conceptual uman; pe această cale obţinem orice teză dorită privind relaţia dintre limbaj şi gândire. Aceste delimitări conceptuale nu ar trebui să fie întreprinse însă ad hoc, ci prin raportare la constatări empirice şi cu un ţel cognitiv clar formulat. În lipsa acestor delimitări, insistenţa asupra chestiunii priorităţii pare să nu aibă prea mult sens, în timp ce, atunci când este bine definită, ea nu mai este, probabil, o întrebare filosofică, ci una a ştiinţei cogniţiei. — În lumina celor spuse despre descifrarea lingvistică a lumii, ne este însă la îndemână să ne manifestăm neîncrederea faţă de orice teză a priorităţii şi să ne declarăm mulţumiţi cu concluzia: „Activitatea intelectuală ... şi limbajul sunt de aceea un singur lucru şi inseparabile între ele" (Humboldt, *GS*, VII, p. 53).

3.13.2. Problema originii limbajului

Filosofia limbajului nu se ocupă doar cu chestiuni sistematice, ci şi cu probleme istorice privind apariţia, dezvoltarea şi transformarea limbajului (limbajelor) uman(e). Filosofia limbajului poate fi împărţită, în acelaşi fel ca lingvistica, într-o ramură sincronică şi într-una diacronică. Pe axa diacronică avem de-a face cu o problemă, care a jucat pentru filosofia limbajului un rol deosebit, şi anume, problema originii limbajului. Pentru a face clar caracterul specific filosofic al acestei întrebări, va trebui să arătăm că aici o problemă de teoria limbajului se transformă în una de antropologie filosofică.

Limbajul nu a existat dintotdeauna. El trebuie că a apărut din ceva care nu era limbaj şi este supus unor schimbări istorice. În vreme ce istoricitatea limbajului de-abia dacă poate fi în mod serios contestată, aşa numita controversă privind originea limbajului apare acolo unde trecem de la o perspectivă natural-istorică, la una uman-istorică. A existat limbajul de când există omul ? A fost omul om, deja înainte de a începe să vorbească ? Cum a putut el „să inventeze" limbajul ? Aceste întrebări indică un paradox, care se dovedeşte de neocolit, atunci când definim omul, cum au procedat filosofii, prin intermediul raţiunii şi a facultăţii limbajului. Dacă omul este *zóon lógon échon*, *animal rationale* sau *animal simbolicum*, atunci întrebarea despre cum a ajuns omul la limbaj este în sens strict fals pusă. Înainte de a poseda limbajul, omul nici nu a fost om. Cine sau ce a ajuns la limbaj nu a fost încă om şi ceea ce era deja om nu a mai trebuit să inventeze limbajul. Este însă cu totul enigmatic în ce fel un încă-ne-om lipsit de raţiune ar fi putut să inventeze limbajul. Din acest motiv, controversa privind originea limbajului, aşa cum a fost ea desfăşurată în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, este în mod esenţial una antropologică: întrebarea cum a ajuns omul la limbaj nu este alta decât cum a ajuns omul să devină om.

Au căzut deci omul şi limbajul, în acelaşi timp, din cer ? Într-adevăr, singurul răspuns posibil, deşi departe de a face lumină, este cel că limbajul nu a apărut nici înaintea, nici în urma omului, ci *odată* cu omul. Dacă omul este definit prin *lógos*-ul său, atunci nu se poate ca el să fi aflat gata făcute limbajul şi gândirea, nici ca el să le fi dezvoltat în întregime, ci trebuie că omul, raţiunea şi limbajul şi-au făcut apariţia pe scenă împreună şi foarte brusc. Tocmai acest lucru îl susţine Wilhelm von Humboldt, în ciuda oricărei plauzibilităţi.[8]

Controversa privind originea limbajului a produs deja la mijlocul secolului al XVIII-lea nenumărate scrieri, până în momentul în care a fost abordată încă o dată prin intermediul unui concurs lansat de către Academia berlineză de Ştiinţe. În controversa asupra originii limbajului stăteau faţă în faţă trei concepţii. Potrivit tezei *supranaturaliste* (Süßmilch, Hamann), limbajul i-a fost dat omului de către Dumnezeu, ceea ce face ca toate speculaţiile istorico-naturale să devină gratuite. O soluţie *convenţionalistă*, după modelul contractului social, a fost propusă de către de Maupertius şi Locke; limbajul ar fi rezultatul consensului social privind denumirile obiectelor. Potrivit tezei *naturaliste* (sau *senzualiste*), pe care au susţinut-o între alţii Condillac şi Rousseau, limbajul uman a provenit dintr-o evoluţie a sunetelor naturale animale. Condillac consideră că este posibil

ca limbajul să fie inventat de copii părăsiţi în deşert, aceştia învăţând „să unească gândurile prin strigătul simţurilor, care sunt semnele lor naturale".[9] Unii autori, precum Vico sau A.W. Schlegel, vedeau interpretarea naturalistă sprijinită de către principiul onomatopoiesei*, potrivit căruia limbajul a apărut în mod esenţial prin imitarea unor zgomote naturale şi a sunetelor emise de animale. Această teză se găseşte deja în dialogul lui Platon, *Cratylos*, unde ea urmează să legitimeze interpretarea anticonvenţionalistă privind „adecvarea naturală a cuvintelor".

Propunerile existente sunt criticate de către Herder în al său renumit *Tratat despre originea limbajului* (*Abhandlung über die Ursprung der Sparche*, 1772). Herder dezvoltă propria sa concepţie, pornind de la consideraţii antropologice despre deosebirea dintre om şi animal (*v.* subcap. 3.10.2.4). Rolul hotărâtor pentru Herder îl joacă capacitatea omenească de a separa din torentul impresiilor senzoriale ceva anume, de a-l aşeza la distanţă şi de a face din el o „caracteristică" care poate fi recunoscută. Înclinaţia omului spre „cugetare" sau spre „reflecţie", care îl deosebeşte de animale, se arată în faptul că omul „poate să zăbovească de bună voie asupra unei imagini, poate să o ia într-o mai liniştită şi luminoasă cercetare şi poate să separe trăsături caracteristice" (1772, p. 32). În acest context, este important de menţionat că Herder doreşte în mod expres ca discursul despre origine să fie înţeles nu istoric-genetic, ci „filosofic" (*SW*, p. 61 şi urm.). El consideră tratarea istorică ca fiind lipsită de perspectivă, deoarece nu dispunem de datele corespunzătoare şi nici nu vom dispune vreodată. Dispunem tot timpul doar de materialul empiric dintr-o perioadă în care omul deja exista (p. 63 şi urm.) Herder nu întreabă direct cum a *apărut* limbajul, ci „cum *ar fi putut* să apară" (p. 64).

În acest loc putem pune întrebarea dacă tratarea „filosofică" a controversei privind originea limbajului de către autorii citaţi este într-adevăr adecvată temei. Nu este astăzi mai potrivit să vedem ce se întâmplă în acele discipline care cercetează într-un mod ştiinţific, emancipat şi fără prejudecăţi filosofice, modul în care s-a produs trecerea revoluţionară de la fiinţa lipsită de vorbire la cea vorbitoare ? Oricât de constrângătoare ni s-ar părea înfăţişarea relaţiei circulare dintre devenirea umană şi apariţia limbajului, ea are totuşi ceva artificial. Pe un nefilosof îl vom putea convinge foarte greu să accepte concepţia că omul şi limbajul ar fi apărut pe scena istoriei lumii împreună şi de la moment la altul. Va intra în joc răspunsul că limbajul şi raţiunea, indiferent dacă caracterizează sau nu omul, au apărut totuşi, în orice caz, pe o cale natural-istorică, că ele indică existenţa unor trepte istoric-evolutive premergătoare şi intermediare, pe scurt, că acest proces ar trebui să ni-l închipuim tocmai în felul în care, după Humboldt, el *nu* a avut loc, respectiv, încetul cu încetul şi în trepte", astfel încât „omul" a putut mai mult inventată „ca printr-o parte a limbajului să devină mai mult om, şi prin această ascensiune să inventeze din nou mai mult limbaj" (*v.* mai sus, nota 8). Având în vedere dezinteresul evident pentru perspectiva natural-istorică, care se exprimă prin respingerea soluţiei *peu à peu*, este îndreptăţită pretenţia de a ne elibera de corsetul metodic al speculaţiilor idealiste privind originea, care şi-au dovedit oricum nu o dată incapacitatea de a trata în mod adecvat

---

* În germană, în original: *das Prinzip der Onomatopoiese* (*Lautmalerei*). (*n.tr.*)

problemele puse din perspectivă istoric-genetică. Alternativa naturalistă constă într-o cercetare ştiinţifică a dobândirii limbajului de către mamiferele umane, care să utilizeze metodele biologiei evoluţioniste, ale etologiei şi ale ştiinţelor limbajului. Ar putea fi amintiţi aici, de exemplu, Chomsky şi teoria evoluţionistă a cunoaşterii. Chomsky presupune existenţa unei structuri gramaticale internalizate, aflate la baza învăţării limbajului, ale cărei reguli generative ar fi universale şi înnăscute. Orice fiinţă umană poate să înveţe orice limbaj natural, orice vorbitor competent poate să formeze şi să înţeleagă infinit de multe propoziţii corect constituite, pe baza unui inventar redus de cuvinte şi reguli. Ambele aspecte ar putea fi explicate numai prin considerarea unui aparat de reguli generativ, încorporat în noi în mod biologic. Teoria evoluţionistă a cunoaşterii aplică întrebărilor filosofice forme ale explicaţiei din biologia evoluţionistă şi ar dori să explice, în concurenţă explicită cu filosofia transcendentală kantiană, dezvoltarea activităţilor cognitive mai înalte ale omului. Quine urmăreşte un proiect învecinat. Teoria lui privind dobândirea limbajului este parte a răspunsului său naturalist la întrebarea pe care el o consideră întrebarea fundamentală a teoriei cunoaşterii: cum am ajuns de la un *input* comparativ sărac al stimulării organelor noastre de simţ, la impozantele dezvoltări ale teoriilor noastre ştiinţifice despre lume ? Toate aceste proiecte lucrează prin realizarea unei paralele între filogeneză şi ontogeneză. Ele se interesează, ce-i drept, în primul rând de *dobândirea* ontogenetică a limbajului, dar de acolo provin tot mereu puncte de sprijin pentru reconstrucţia *apariţiei* limbajului din perspectivă istoric-evoluţionistă. Acesta este un avantaj metodologic mare în raport cu teoriile speculative privind originea limbajului din secolul al XVIII-lea, întrucât materialul empiric care ne stă la dispoziţie în cazul ontogenezei este incomparabil mai bun.

Tratarea naturalistă a apariţiei, dobândirii şi dezvoltării limbajului se află într-un anumit conflict cu teza filosofică a limbajului ca realitate dincolo de care nu se poate trece. Pe de altă parte, teoriile naturaliste tind spre concepţii universaliste despre descifrarea lingvistică a lumii (*v.* pentru aceasta Holenstein, 1985). În opoziţie cu relativismul lingvistic şi cultural, teoriile naturaliste atrag atenţia asupra restricţiilor biologice care stau la baza activităţilor noastre lingvistice de categorizare. Nu toate categorizările logic posibile ţin seama şi de înzestrarea biologică a fiinţei naturale om şi de condiţiile sale naturale de viaţă. Împotriva tezei privind caracterul ireductibil al limbajului, din perspectivă naturalistă este enunţată ideea că limbajul nu aparţine în nici un caz, din punct de vedere istoric-evoluţionist, celor mai vechi şi de bază elemente ale înzestrării noastre cognitive. Ceva analog ar trebui să fie valabil pentru dezvoltarea ontogenetică.

Teoriile naturaliste au provocat o mulţime de noi întrebări filosofice care au radiat până la teoria semnificaţiei. Aceste dezbateri s-au îndepărtat tot mai mult de controversa privind originea limbajului din secolul al XVIII-lea. Dacă filosofia doreşte să menţină caracterizarea omului ca fiinţa raţională înzestrată cu limbaj — pentru care există bune temeiuri — ea procedează bine atunci când admite întrebări istorico-genetice şi formulează ceea ce o interesează, de la început, ca teză sistematică a antropologiei filosofice.

3.13.3. Cotitura spre critica limbajului şi dezvoltarea filosofiei analitice

„Orice filosofie este «critică a limbajului»" se spune în mod convingător în *Tractatus*-ul lui Wittgenstein (4.0031)*, acel text cu care este asociată cu precădere cotitura spre critica limbajului a filosofiei contemporane. Ce este critica filosofică a limbajului ? Atât „limbaj", cât şi „critică" pot să însemne aici lucruri diferite. Dacă înţelegem „critica" mai întâi în contextul limbajului cotidian şi nu în sens kantian, atunci cel ce critică are ceva de reproşat limbajului. Mai departe, trebuie să distingem dacă cel ce critică limbajul are ceva de reproşat *limbajului* sau unor forme particulare de vorbire sau de exprimare. Cel care critică limbajul şi pune sub semnul întrebării, de pildă, capacitatea lui de reprezentare, realizează o critică a limbajului într-un alt sens decât, bunăoară, Karl Kraus. Critica limbajului este adeseori mediul de care se folosesc critica culturii, critica politică şi critica ideologiei; acest fel de critică a limbajului, cu intenţii demascatoare, despre care nu va fi vorba aici, citează anumite forme de vorbire ca indicii pentru forme de gândire sau pentru atitudini la care se referă propriu-zis critica. În acest caz, critica este la adresa vorbitorilor individuali şi nu a limbajului însuşi. Cu totul altfel se petrec lucrurile când este vorba de critica radical-filosofică a limbajului, al cărei exponent ar putea fi considerat Nietzsche, atunci când pune întrebarea: „Se acoperă oare desemnările şi lucrurile ? este limbajul expresia adecvată a realităţii ?" (1837, p. 272). Acest tip de critică a limbajului, pe care o putem numi mai bine atitudinea *sceptică* faţă de limbaj, se îndoieşte în mod principial de faptul că limbajul îndeplineşte funcţiile care îi sunt atribuite. Scepticismul în raport cu limbajul este în mod primar o poziţie epistemologică. Cel ce este sceptic faţă de limbaj pune sub semnul întrebării capacitatea limbajului de a descifra lumea din punct de vedere epistemic şi de a o reprezenta în mod adecvat. Dacă nu este în plus sceptic într-un mod mai general, scepticul în raport cu limbajul ne îndeamnă „să ridicăm perdeaua cuvintelor, pentru a privi în mod clar şi pur pomul cunoaşterii, al cărui fruct este minunat şi la îndemâna noastră."[10] Nici această formă de critică a limbajului nu este avută în vedere atunci când este vorba despre cotitura spre critica limbajului a filosofiei contemporane. Scepticismul lingvistic aparţine încă paradigmei mentaliste sau ontologice şi producerea lui este tocmai un indiciu al faptului că *lingvistic turn* nu s-a produs încă. Acest lucru devine clar atunci când ne întrebăm în numele cui sunt criticate activităţile limbajului. Trebuie că un anumit lucru le-a furnizat scepticilor standardul în raport cu care limbajul este corupt, nesigur sau deformant. În cadrul paradigmei mentaliste, actele conştiinţei sunt cele care furnizează acest standard. Neîncrederea în limbaj are sens numai dacă vorbitorul poate fi mai sigur de faptul că se află într-o anumită stare mentală, decât de caracterul adecvat al cuvintelor sale. La urma urmei, el se *îndoieşte* de limbaj şi îndoiala este ea însăşi o stare mentală, de realitatea căreia nu ne mai îndoim (cel puţin în timp ce ne îndoim) — după cum sună cunoscuta reflecţie a lui Descartes. Mentalismul recurge, aşadar, pentru unele dintre stările lui mentale, la o certitudine

---

* Wittgenstein, *op.cit.*, p. 55. (*n.tr.*)

introspectivă, care poate servi, apoi, ca *fundamentum inconcussum* pentru toate demersurile sceptice viitoare. De-abia atunci când acest fundament de nezdruncinat nu mai face faţă, de-abia atunci când, într-un alt pas al eliberării de iluzii, este părăsită imaginea care se află la baza paradigmei mentaliste, cea a unei evidenţe a conştiinţei, în principiu independentă de limbaj — ce înseamnă, de fapt, „a ne îndoi"; nu este şi acesta doar un cuvânt ? —, de-abia atunci devine posibil programul „filosofiei drept critică a limbajului" în acea formă modernă specifică, pe care o legăm de numele lui Wittgenstein.

Modalitatea critic-lingvistică de filosofare (mai bine: de critică a sensului) reprezintă de la Wittgenstein încoace o radicalizare şi faţă de tradiţia *hermeneutică*. Ceea ce se află în joc nu mai sunt doar posibilităţile şi metodele *înţelegerii*, ci sensul lingvistic însuşi. Cât priveşte bănuiala lipsei de sens, vorbitorul nu este însă într-o poziţie privilegiată; el nu poate fi cu nimic mai sigur de sensul exprimării sale decât interpretul său. Acest stadiu nu este atins încă la Humboldt, care, prin trimiterea pe care o face la graniţele înţelegerii, lasă neatinse tocmai conţinuturile private de gândire ale vorbitorului şi nu pune sub semnul întrebării sensul celor avute în vedere de către vorbitor: „Nimeni nu gândeşte în cazul unui cuvânt tocmai şi exact ceea ce gândeşte celălalt şi o deosebire cât de mică tremură în întreg cuprinsul limbajului, precum cercul în apă. Orice înţelegere este, de aceea, în acelaşi timp o lipsă de înţelegere" (*GS*, VII, p. 64). Tradiţia hermeneutică nu a luat niciodată în consideraţie în mod serios faptul că în situaţia în care nu există înţelegere, însuşi sensul celor spuse ar putea deveni problematic. În cursul acestui *lingvistic turn*, ideea unui standard mentalist, care protejează de bănuiala lipsei de sens ceea ce are în vedere în mod privat vorbitorul, devine de neînţeles. Filosoful care îşi propune critica sensului nu poate face nimic, apelând la cultul unei „imposibilităţi de exprimare a ceea ce este individual". El va trimite impasibil la „principiul exprimabilităţii" al lui Searle, conform căruia „tot ceea ce vrem să spunem, putem spune" (Searle, 1969, p. 34). Şi aşa-numitul argument al limbajului privat al lui Wittgenstein, prin intermediul căruia ceea ce poate fi spus cu sens este legat de respectarea unor reguli în principiu publice, se potriveşte aici. Aceste replici sunt totuşi expresia unei ortodoxii care nu mai este între timp controversată în cadrul filosofiei analitice. Care dintre proprietăţile idiolectale ale unui vorbitor cad într-adevăr sub verdictul pronunţat de o critică a sensului, prin argumentul limbajului privat, este un subiect asupra căruia se discută din nou în prezent (*v.* mai jos, 3.13.5).

Atitudinea general sceptică în raport cu limbajul este în orice caz o poziţie în teoria cunoaşterii care îşi are rădăcinile încă înainte de *linguistic turn*. Limbajul este însă o adresă nepotrivită pentru critică. El nici nu se poate apăra, nici nu poate apela la ajutoare. Acest lucru este atât de evident încât putem bănui pe drept că critica scepticilor, îndreptată tocmai împotriva limbajului, nu trebuie luată în sens literal. Această bănuială este întărită dacă ne gândim la exemplul lui Nietzsche. Atunci când Nietzsche face referinţă la dependenţa de limbaj a cunoaşterii noastre şi vorbeşte despre „obligaţia" noastră de „a minţi într-una într-o tăcere obligatorie pentru toţi", şi vede „adevărul" ca „o armată mişcătoare de metafore, metonimii, antropomorfisme" (1873, p. 373), această critică nu este în cele din urmă adresată limbajului însuşi. În ochii lui Nietzsche, greşeala propriu-zisă constă în faptul că „datorită unor obişnuinţe de sute de ani" omul a *uitat* „că lucrurile stau astfel în ceea ce îl priveşte" (*idem*, p. 375), că el pierde din vedere originea metaforelor şi le consideră „ca fiind lucrurile înseşi" (p. 377). Dacă, în calitate de fiinţe care caută adevărul, ne aflăm deja

în această situaţie de plâns, atunci ar trebui cel puţin să nu ne dedăm iluziilor. În acest fel, acea parte a scepticismului lui Nietzsche, care este critică şi nu doar melancolie filosofică, se adresează, în final, totuşi vorbitorilor şi nu limbajului însuşi. Lucruri asemănătoare ar trebui să poată fi arătate în raport cu cele mai multe poziţii sceptice faţă de limbaj din istoria filosofiei.

Pe de o parte, trecerea la critica filosofică a sensului reprezintă acum un pas spre radicalizare, în măsura în care sensul propoziţiilor devine el însuşi problematic; în această situaţie, întrebarea dacă o propoziţie are sens sau nu se mai supune standardului extern (mentalist sau ontologic). Pe de altă parte, critica filosofică a sensului este mai puţin radicală decât atitudinea general sceptică în raport cu limbajul, deoarece ea nu se referă la limbaj ca întreg, ci, întotdeauna, la modalităţi singulare de exprimare. Critica sensului, oricât ar apărea ea de radicală, este întotdeauna parţială. Izvorul lipsei de sens este în mod tipic *combinarea* eronată a semnelor, în raport cu care limbajul ca întreg nu poate fi interogat în nici un caz din punct de vedere al sensului (o astfel de întrebare ar fi ea însăşi lipsită de sens). Unitatea care poate fi cercetată din punct de vedere al sensului ei este propoziţia, iar sensul lingvistic este astfel o proprietate structurală a unui lanţ de simboluri. Propoziţiile fără sens apar ca urmare a unor încălcări concrete a regulilor şi nu datorită unui oarecare „păcat originar" al limbajului.

Conceptul de critică al limbajului comun nu este totuşi suficient pentru a caracteriza proiectul „filosofia în calitate de critică a sensului". Suntem nevoiţi să facem apel la cel de-al doilea concept de critică, cel kantian. Este adevărat, ce-i drept, că filosoful care se ocupă de critica sensului exercită critica în sensul că el atacă propoziţii, având deci ceva de obiectat faţă de acestea. Această critică însă, cu toate că are în vedere întotdeauna expresii izolate, nu se produce ad-hoc, ci în mod sistematic. La Wittgenstein, ea apare ca urmare a tentativei de a determina limitele generale a ceea ce poate fi spus propriu-zis cu sens. El ar fi dorit în Tractatus „să traseze gândirii o limită, sau, mai degrabă, nu gândirii, cât expresiei gândurilor", căci aceste limite „vor putea fi trasate, aşadar, numai în cadrul limbajului, iar ceea ce se află de cealaltă parte a limitei va fi pur şi simplu absurditate"*. Evocarea criticismului kantian, conţinută în metafora trasării graniţelor, nu este doar una verbală. De când Erik Stenius a propus pentru prima dată în 1960 o lectură a *Tractatus*-ului în acest sens, înrudirea dintre proiectele lui Kant şi Wittgenstein a fost adeseori observată. Critica sensului din *Tractatus* este văzută ca o continuare cu alte mijloace a criticii kantiene a raţiunii şi a cunoaşterii. În acelaşi timp, această transformare reprezintă o radicalizare, în măsura în care întrebarea despre „graniţele sensului" precedă întrebarea despre graniţele cunoaşterii. Acest lucru pare uşor de înţeles: înainte ca o propoziţie să fie verificată într-un fel oarecare, în ceea ce priveşte valabilitatea sau adevărul, ea trebuie să fie înţeleasă şi dacă nu este inteligibilă, pentru că depăşeşte graniţele sensului, toate celelalte investigaţii se dovedesc de prisos. Dacă înţelegem deci critica într-un sens transcendental-filosofic, ca o cercetare a condiţiilor de posibilitate a ceva, ce se varsă într-o determinare sistematică a limitelor, atunci critica filosofică a sensului este un proiect cu mult mai pretenţios decât

---

* Wittgenstein, *op.cit.*, p. 35. (*n.tr.*)

citarea ocazională a unor modalităţi nefericite de exprimare, în scopul clarificării acestora, lucru ce a ţinut dintotdeauna de domeniul preocupărilor filosofiei. Ceea ce se intenţionează este nu mai puţin decât o măsurare sistematică a graniţelor a ceea ce poate fi spus şi gândit cu sens — şi acest lucru din interior, respectiv, fără a se depăşi aceste graniţe înseşi. Urmând *credo*-ul kantian, conform căruia doar drumul critic mai este încă deschis, reprezentanţii cotiturii analitic-lingvistice în filosofia contemporană, care este în mod esenţial o cotitură spre critica limbajului, văd în această evaluare a graniţelor sensului calea regală pentru o filosofare postmetafizică.

Acest lucru urmează să ne conducă încă o dată într-un mod explicit înapoi la întrebarea referitoare la ce anume reprezintă propriu-zis această „cotitură", acest legendar *linguistic turn*. Pe cât de unanimă este în prezentarea mai recentă a istoriei filosofiei părerea că această cotitură s-a produs cândva la începutul acestui secol — cel mai târziu la Wittgenstein, dar pregătită în mod hotărâtor de către Frege, Russel şi Moore —, cu atât mai dificilă pare o mai exactă determinare a ceea ce a reprezentat nucleul acestei evoluţii.[11] Acest lucru este indicat deja de faptul că denumirea *linguistic turn*, consacrată prin volumul de studii cu acelaşi nume, editat în 1967 de către Richard Rorty, a fost tradusă în mod diferit: prin „cotitura spre limbaj", „cotitura lingvistică", „cotitura analitic-lingvistică" şi prin „cotitura spre critica limbajului". În cadrul a ceea ce s-a numit *linguistic turn* au convers în mod evident mai multe tendinţe şi suntem nevoiţi să ne decidem dacă suntem interesaţi mai curând într-o reconstrucţie istorică sau într-una sistematică a acestor evoluţii. O greutate constă în faptul că forma istorică pe care a luat-o filosofia analitic-lingvistică timpurie în cadrul empirismului logic al Cercului de la Viena a fost deformată prin anumite trăsături filosofice, care nu aveau nimic comun cu o „cotitură spre limbaj". Critica agresivă a Cercului de la Viena la adresa metafizicii a apărut ce-i drept cu înfăţişarea unei critici a limbajului (ca în programul lui Carnap *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*), dar în această înfăţişare a fost vorba parţial de o deghizare. Altfel, ar putea fi doar greu de explicat faptul că în fazele târzii ale filosofiei analitice au fost din nou tratate înlăuntrul paradigmei lingvistice probleme considerate în cadrul empirismului logic drept definitiv părăsite. Nici puternica fixaţie asupra ştiinţei a Cercului de la Viena, care a irumpt în 1929 prin scrierea programatică *Wissenschaftlichte Weltanschauung* (*Concepţia ştiinţifică despre lume*), nu are nimic de-a face cu ceea ce s-a numit *linguistic turn*. Dacă am dori să-l urmăm pe Wittgenstein, care a delimitat în *Tractatus* în modul cel mai clar filosofia de ştiinţele naturii (*Tractatus* 4.111), atunci unei filosofii încărcate de patos scientist nu-i rămâne, de altfel, decât rolul de avocat al ştiinţelor sau drumul spre teoria ştiinţei (sau drumul spre şomaj, în cazul în care ştiinţele înseşi ar ajunge la ideea de a se îngriji personal de dimensiunea lor metodologică). Odată cu filosofia oxfordiană a limbajului comun a apărut o şcoală analitic-lingvistică care ar putea fi considerată tocmai ca o mişcare opusă faţă de fixarea asupra ştiinţei, caracteristică Cercului de la Viena. În fine, unele din concepţiile empirismului logic, ce ţin de domeniul criticii limbajului, s-au dovedit a nu fi necesar legate de acest *linguistic turn*. Dacă întreprinderea *Philosophie als Sprachkritik* (*Filosofia în calitate de critică a limbajului*) părea să fie dependentă într-o fază timpurie de dezvoltarea unui

---

* *Depăşire a metafizicii prin analiza logică a limbajului.* (*n.tr.*)

criteriu empirist al sensului, susceptibil de a fi operaţionalizat, această căutare a fost părăsită după câţiva ani fără ca prin aceasta filosofia analitică să fie distrusă sau ca această cotitură lingvistic-critică să trebuiască să fie suprimată.

Ce anume rămâne ca nucleu sistematic din ceea ce s-a numit *linguistic turn* ? Dacă un astfel de nucleu există în genere, atunci acesta ar trebui să fie despărţirea definitivă de mentalism, adică privilegierea metodică a cercetărilor de critică a sensului în raport cu orice tematizare „directă" a problemelor formulate din perspectiva filosofiei conştiinţei. Această desprăţire de mentalism nu a fost realizată încă în întregime la Frege. Filosofia acestuia poate fi caracterizată mai curând ca o filosofie a gândului; la el mai găsim în mod clar formulări mentaliste precum cele ce urmează: „În loc de a urma gramatica orbeşte, logicianul ar trebui să considere sarcina lui mai curând ca fiind aceea de a ne elibera de cătuşele limbajului. Căci... multe erori de gândire îşi au temeiul în imperfecţiuni logice ale limbajului" (Frege, 1971, p. 61). Ar fi „sarcina filosofiei... să înlăture dominaţia cuvintelor asupra spiritului omenesc..., eliberând gândul de acel lucru de care îl face răspunzător doar alcătuirea exprimării verbale" (1879, XII şi urm.). Ce-i drept, şi Wittgenstein vorbeşte de „clarificarea logică a gândurilor" ca fiind scopul filosofiei (*Tractatus* 4.112); deoarece însă el *identifică* în acelaşi timp gândul pur şi simplu cu propoziţia cu sens (*v. Tractatus* 4), pentru el nu poate exista nevoia de a se elibera de „cătuşele limbajului". Opunerea limbajului şi gândirii nu mai are sens; pentru ambele este valabil faptul că ceea ce poate fi gândit şi spus poate fi gândit şi spus în mod *clar* (*v. Tractatus* 4.116).[12]

În măsura în care filosofia are acum îndatorirea exclusiv de a realiza „clarificarea gândurilor", rezultă o atitudine caracteristică faţă de problemele tradiţiei filosofice, care poate fi considerată ca aparţinând de asemenea nucleului sistematic a ceea ce s-a numit *lingustic turn*. Wittgenstein are aceeaşi părere cu cea a Cercului de la Viena, în ceea ce priveşte faptul că cea mai mare parte a problemelor filosofice tradiţionale are nevoie nu de soluţionare, ci de dizolvare. El indică în *Tractatus* scepticismul, cauzalitatea, întreaga etică şi estetica ca teme despre care nu poate fi spus nimic cu sens. În cadrul lor nu pot exista răspunsuri şi, în consecinţă, nici întrebări; cel ce pretinde răspunsuri sau doar „vrea să se îndoiască acolo unde nu se poate întreba" întreprinde ceva lipsit de sens*. Practica de a declara probleme tradiţionale ca pseudo-probleme nu este limitată la faza timpurie a filosofiei analitice. Ea continuă şi în abordarea numită a *limbajului comun* (*ordinary language*) şi Wittgenstein spune şi în *Philosophische Untersuchungen* (*Investigaţii filosofice*) că „problemele filosofice trebuie să dispară cu totul" (*Philosophische Untersuchungen* = *PU*, § 133). Dacă am negat cu toate acestea combinaţia între ceea ce s-a numit *linguistic turn* şi critica masivă a metafizicii în cadrul empirismului logic, atunci am făcut-o deoarece nu este evident că *anumite* probleme filosofice cad cu necesitate sub verdictul lipsei de sens. Nu se poate şti dinainte care anume dintre problemele tradiţionale au nevoie nu de soluţionare, ci de dizolvare, şi istoria filosofiei analitice arată că asupra acestui lucru pot apărea foarte uşor controverse. În nici un moment filosofia analitică nu a fost atât de omogenă încât „pseudo-problemele" să fi putut constitui o clasă delimitată în mod clar. Acest lucru nu trebuie să ne mire,

---

* Wittgenstein, *op.cit.*, p. 123. (*n.tr.*)

deoarece capacitatea de a delimita astfel de clase depinde, la rândul ei, de stabilirea unui criteriu general al sensului, lucru de care s-au ocupat stăruitor atât de multă vreme reprezentanţii empirismului logic. Faptul că Wittgenstein întoarce la sfârşitul *Tractatus*-ului critica sensului împotriva lui însuşi şi îşi caracterizează propriile propoziţii ca „absurde" (6.54)* aruncă o lumină pătrunzătoare. O astfel de caracterizare a propriei filosofări, admirată ce-i drept, în general, ca o expresie a consecvenţei, ar fi fost respinsă însă din răsputeri de către ceilalţi reprezentanţi ai filosofiei analitice.

Dar „absurd" este în propoziţiile concluzive ale *Tractatus*-ului tocmai cuvântul folosit de Wittgenstein pentru „transcendental". Întreprinderea lui de critică a sensului se sfârşeşte cu necesitate într-un paradox, deoarece la Wittgenstein nu se întrevede nici un loc pentru o determinare transcendentală a graniţelor sensului *înlăuntrul* graniţelor a ceea ce se poate spune, o determinare care să continue şi să depăşească critica kantiană a cunoaşterii. Cu toate acestea, propoziţiile *Tractatus*-ului — acest lucru este exprimat de cunoscuta analogie a scării — trebuie să aibă o valoare de cunoaştere. Putem arunca scara, dar de-abia după ce ne-am urcat pe ea. Trebuie oare să obiectăm lui Wittgenstein că propoziţia 6.54 trebuie ea însăşi să fie exceptată de la verdictul privind lipsa de sens, pentru a putea exprima faptul că restul *Tractatus*-ului este lipsit de sens ? În orice caz, aici este vorba de un fel de lipsă de sens de nivel „mai înalt". Lipsa de sens conştientă de sine însăşi din *Tractatus* trebuie încă deosebită tot timpul de lipsa de sens „obişnuită", astfel încât rămâne destul loc pentru diferite cercetări de critică a sensului. — *Tractatus*-ul a fost, fără îndoială, o apariţie singulară; cotitura reflexivă, ce taie respiraţia, a criticii limbajului la Wittgenstein nu a fost întreprinsă de către alţi reprezentanţi ai filosofiei analitice. În cele din urmă, ca obiect principal al criticii a fost aleasă, eliminarea metafizicii de proastă calitate a tradiţiei filosofice şi, astfel, filosofia analitică s-a orientat în curând spre critica „normală", ne-transcendentală a limbajului.

Evoluţia ulterioară a filosofiei analitice poate să ne intereseze însă numai în măsura în care este vorba aici de filosofia limbajului. Contrar unei neînţelegeri pe vremuri larg răspândite, o dată cu *linguistic turn* nu orice filosofie devine filosofie a limbajului. Pentru cea mai mare parte a filosofiei analitice, limbajul nu este obiect, ci mediu al criticii. Cercetările ei de critică a limbajului se află în slujba clarificării problemelor filosofice. Acest lucru devine evident atunci când considerăm diferenţierile tematice între timp stabilite în filosofia analitică: există o filosofie analitică a spiritului, una a cunoaşterii, o teorie analitică a acţiunii. S-au dezvoltat, de asemenea, discipline care păreau încă de neconceput pe vremea empirismului logic: etica analitică, estetica analitică, chiar şi o filosofie analitică a religiei. Nu poate fi vorba deci de faptul că în filosofia analitică toate problemele filosofice au fost „reduse" la analiza limbajului sau că reprezentanţii filosofiei analitice doar îşi curăţă întruna ochelarii, fără a privi vreodată prin ei. Filosofia analitică ia doar foarte în serios faptul că sensul interogaţiilor filosofice nu poate fi despărţit de formularea lor lingvistică. Lucrurile se complică deoarece alături de numitele domenii există, desigur, filosofia analitică a limbajului, deci o disciplină pentru care limbajul este, în acelaşi timp, mediu şi obiect. Filosofia analitică şi filosofia limbajului nu sunt, ce-i drept, echivalente, dar ele

* Wittgenstein, *op.cit.*, p. 124. (*n.tr.*)

indică un domeniu de intersecţie în care şi acum, la fel ca înainte, sunt tratate în mod genuin probleme de filosofie a limbajului. Acest lucru este valabil, de pildă, pentru teoria semnificaţiei (*v.* mai jos, 3.13.4.3) şi pentru părţi ale filosofiei limbajului ideal şi ale limbajului comun.

3.13.3.1. Filosofia limbajului ideal

În istoriografia filosofiei analitice s-a încetăţenit deosebirea dintre abordarea „limbajului ideal" şi a „limbajului comun". Între reprezentanţii filosofiei limbajului ideal sunt socotiţi printre alţii Russell, Wittgenstein în prima perioadă, Tarski, Carnap şi Quine. Frege este considerat a fi cel mai important precursor.

Cel care vede în critica limbajului principala sarcină a filosofiei, dar nu critică limbajul în numele unui standard mentalist prelingvistic, acela trebuie să critice limbajul în numele unui alt limbaj. Acest lucru îl realizează filosofii limbajului ideal. Ei critică anumite neajunsuri ale limbajului comun şi-şi încearcă puterile în construcţia unui limbaj îmbunătăţit, artificial, care urmează să înlocuiască limbajul comun în contexte ştiinţifice şi filosofice. Această pretenţie limitată lasă fără obiect temerea că programul limbajelor ideale va duce în mod automat la un fel de „colonizare a vieţii cotidiene". Colonizarea nu face parte din logica programului, căci pretenţia de dezvoltare a unui limbaj ideal este cu deosebire compatibilă şi cu recunoaşterea avantajelor a ceea ce în conformitate cu anumite scopuri este considerat ca o lipsă a limbajului comun. Astfel, Frege precizează în observaţiile sale privind „îndreptăţirea ştiinţifică pentru o scriere ideografică": „Lipsurile evidenţiate îşi au temeiul lor într-o oarecare slăbiciune şi instabilitate a limbajului, lucruri care reprezintă, pe de altă parte, condiţia capacităţii lui de evoluţie şi utilizării sale multiple. Limbajul poate fi comparat în această privinţă cu mâna, care nu este suficientă pentru noi, în ciuda capacităţii ei de a se adapta celor mai diverse sarcini. Noi ne producem mâini artificiale, instrumente pentru diferite scopuri, care pot lucra mult mai precis decât poate să o facă mâna" (1962, p. 92).

Care sunt acum acele „neajunsuri" pe care filosofii limbajului ideal cred să le fi descoperit în cazul limbajului comun ? De regulă, sunt numite două defecte principale, unul sintactic şi unul semantic. Reprezentanţii limbajului ideal atacă la nivelul sintactic (gramatical, logic) lipsa unor reguli neechivoce de formare a expresiilor, iar la nivelul semantic, lipsa definirii semnificaţiei cuvintelor. Astfel, Carnap spune despre „pseudo-propoziţiile" metafizicii: „Ele ori cuprind cuvinte care nu pot fi reduse la cuvinte ale limbajului protocol, ori sunt formate din cuvinte care pot fi reduse, dar care se află în contradicţie cu sintaxa" (1932, p. 452).

Astfel, programul limbajului ideal se caracterizează prin aceea că se furnizează asistenţă într-un fel bine determinat, adică prin *formalizarea* completă a limbajului. Limbajul ideal este un limbaj *formal*, care deţine avantajul imens de a nu trebui să se îngrijească el însuşi de o precizare a semanticii. Construcţia unui limbaj formal are nevoie doar de două lucruri: edificarea unui lexicon al tuturor expresiilor admise şi precizarea regulilor de compunere. Sarcina presupusă a fi cea mai dificilă, respectiv, definiţia semnificaţiei cuvintelor,

nici nu se pune în cadrul programului limbajului formal, deoarece se ia în considerație „Motto-ul formalist": *If you take care of the syntax, the semantics will take care of itself**. Nu mai este nevoie să ne ocupăm de semantică ca atare, dacă vocabularul și regulile de compunere ale unui limbaj formal sunt deja date. Acest lucru înseamnă, practic: restul este calcul. Orice lanț de semne poate fi verificat dacă conține numai semne admise și dacă este bine format, iar „semnificația" sa este garantată prin gramaticalitatea lui. Pentru cei ce se ocupă de limbajele formalizate, faptul că „în limbajul comun este posibil să construim un șir de cuvinte fără sens, fără a leza regulile gramaticii" (Carnap, 1931, p. 228) este resimțit ca un spin în ochi. Propoziția „Caesar este un număr prim" este absolut corectă din punct de vedere gramatical. Acest neajuns ar fi eliminat „într-un limbaj construit corect din punct de vedere logic", deoarece propoziții fără sens „nici nu ar putea fi exprimate" în cadrul său (*idem*). Invers, orice propoziție exprimabilă ar avea automat sens. Astfel, întrebarea privind sensul unui lanț de semne este înlocuită cu întrebarea referitoare la corectitudine ei sintactică.

Acest program a fost formulat în formă pură deja de către Leibniz. Schița lui a unui limbaj de calcul general, a unei *characteristica universalis*, culminează în afirmația că activitatea noastră de gândire și de interpretare, capabilă de erori, ar fi *înlocuită* în mod firesc prin edificarea unui calcul general. Dacă am fi produs mai întâi un „alfabet al gândurilor umane" (*alphabetum cogitationum humanorum*), am putea să-l subordonăm unui calcul format după modelul metematicii și nu ar trebui să ne batem noi înșine capul: „Dacă am putea găsi caractere și semne care ar fi de natură să exprime toate gândurile noastre la fel de pur și de strict precum exprimă aritmetica cifrele sau geometria analitică liniile, am putea în cazul tuturor obiectelor, în măsura în care ele sunt supuse gândirii raționale, să facem ceea ce se face în aritmetică sau în geometrie"; „nu ar mai fi necesar să ne batem capul așa cum suntem astăzi nevoiți să o facem", astfel încât dezvoltarea unui astfel de limbaj de calcul ar fi „ultima strădanie a spiritului uman". Nu ar mai exista „nici un fel de echivocuri și de înțelesuri duble și tot ceea ce vom putea spune cu sens va fi spus în mod potrivit" (Leibniz, 1677, pp. 90–92). *Calculemus !* — aceasta este lozinca programului limbajului formal. Un astfel de limbaj ar fi bazat pe funcții de adevăr stricte, adică valoarea de adevăr a fiecărei propoziții compuse ar depinde exclusiv de valorile de adevăr ale propozițiilor parțiale care o compun, ceea ce nu este cazul în limbajul natural, care admite construcții intensionale, opace din punct de vedere logic.

Leibniz a putut să întâptuiască doar mici părți ale acestui plan. Altfel decât urmașii săi moderni, el a fost cel puțin câtva timp de părere că pentru „alfabetul gândurilor umane" ar trebui realizată mai întâi o enciclopedie completă. De aceea, chiar realizarea lexiconului nu era posibilă în practică. Mai fatale pentru *Calculemus*-ul ! leibnizian s-au dovedit însă descoperirile metamatematice ale lui Gödel și Church. S-a putut demonstra că decidabilitatea tuturor propozițiilor unui limbaj formal, pretinsă de către Leibniz, nu este dată, contrar așteptărilor. Un limbaj complet formalizat va conține întotdeauna cel puțin o propoziție care nu este decidabilă cu instrumentele acestui limbaj.

---

* Dacă ne ocupăm de sintaxă, semnatica va avea grijă de ea însăși. (*n.tr.*)

Alte momente de referinţă ale programului limbajului ideal sunt lucrarea lui Frege *Begriffsschrift* (1879), *Principia Mathematica* a lui Russell şi Whitehead (1910–1913), *Tractatus*-ul lui Wittgenstein (1921) şi cartea lui Carnap *Logischer Aufbau der Welt* (*Construcţia logică a lumii*) (1928), dintre aceştia Frege şi Carnap fiind singurii care nu au propus doar construcţia unui limbaj formal, ci — fără a discuta cu cât succes — au realizat-o într-adevăr. În empirismul logic s-a produs o schimbare în raport cu Leibniz, cu referire la baza empirică a inventarului de semne de realizat. Deoarece s-a impus convingerea că cea mai mică unitate care poate fi investigată cu privire la conţinutul ei de semnificaţie este nu semnul individual, ci propoziţia (*v.* mai jos 3.13.4.2), reprezentanţii empirismului logic şi-au încercat puterile în formularea unui aşa numit criteriu al sensului, care a făcut ca sensul unei propoziţii să fie dependent de verificabilitatea ei empirică. Numai propoziţiile care pot fi reduse într-un anumit mod la o bază empirică urmează să fie considerate cu sens. Carnap a ales în *Logischen Aufbau* aşa-numitele trăiri elementare care urmează să fie exprimate în „propoziţii protocolare" de genul „Aici acum cerc roşu". Aşa cum a semnalat în mod critic Popper, variantelor timpurii ale criteriului sensului le-au căzut totuşi victimă toate legile naturii formulate ca propoziţii generale. Noi considerăm însă ca având sens şi ca fiind adevărată propoziţia că aurul este mai uşor decât plumbul, deşi cea mai mare parte a aurului existent nu a fost niciodată verificată în acest sens. O altă problemă este cea pe care o ridică conceptele dispoziţionale („dizolvabil în apă", „fragil"), care depăşesc, de asemenea, datul empiric datorită cuprinderii de către ele a unor cazuri viitoare şi doar posibile. Au fost propuse diferite liberalizări ale criteriului sensului (printre alţii de către Ayer şi Carnap), fără a se putea ajunge la un rezultat mulţumitor. Motivele insuccesului nu au ţinut propriu-zis de filosofia limbajului, ci de teoria cunoaşterii şi de teoria ştiinţei. S-a ajuns la concluzia că nu este posibilă o distincţie strictă între propoziţiile de observaţie şi propoziţiile teoretice, astfel încât cariera filosofică a „datului nemijlocit" a ajuns destul de abrupt la sfârşit. Datul a supravieţuit doar în formularea „mitului datului" (Sellars).

Dar programul limbajului ideal nu trăieşte doar din speranţa de găsire a unui criteriu empiric al sensului şi nici nu moare odată cu dezamăgirea produsă de dezminţirea acestei speranţe. Un element independent de acesta este deosebirea dintre structura gramaticală de suprafaţă a unei propoziţii a limbajului cotidian şi *forma sa logică*. Wittgenstein consideră ca fiind „meritul lui Russell" faptul că „a arătat că forma logică aparentă a propoziţiei nu trebuie să fie cea adevărată" (*Tractatus* 4.0031). Astfel, două propoziţii isomorfe din punctul de vedere al gramaticii de suprafaţă pot avea o structură logică diferită, aşa cum este demonstrat acest lucru cu ajutorul deducţiilor logice pe care propoziţiile le fac posibile. Din propoziţia „Max şi Moritz se bucură" se deduce propoziţia „Max se bucură" şi „Moritz se bucură", în vreme ce din propoziţia „Romeo şi Julieta se iubesc" nu se poate deduce „Romeo se iubeşte pe sine" şi „Julieta se iubeşte pe sine"[13].

Analiza sistematică a formei logice a propoziţiilor limbajului natural cu ajutorul notaţiei canonice a logicii cuantorilor este un fel de formă contractată, spre care s-a retras programul privind limbajul ideal. Acest lucru ridică problema *relaţiei* dintre limbajul „comun" şi cel „ideal". Este oare structura logică a unui limbaj ideal cumva „ascunsă" în

cadrul limbajului comun, astfel încât ea poate fi făcută vizibilă cu ajutorul analizei logice ? În ce anume mai constă atunci deosebirea dramatică dintre abordarea limbajului ideal şi cea a limbajului comun ?

3.13.3.2. Filosofia limbajului comun

Filosofia limbajului comun a apărut pe scena filosofică de-abia după ce empirismul logic a părăsit-o deja. Perioada ei de înflorire a fost în anii '50, iar centrul ei a fost Oxford, motiv pentru care se vorbeşte şi despre „Şcoala de la Oxford". Cei „trei mari" ai filosofiei limbajului comun sunt Austin, Ryle şi Wittgenstein în perioada târzie; cu anumite rezerve, putem să-i considerăm ca aparţinând acestei orientări şi pe Strawson şi Grice, iar ca un predecesor poate fi socotit G.E. Moore.

Trăsătura principală, creatoare de şcoală, a ceea s-a numit *ordinary language philosophy* este concepţia conform căreia limbajul comun ar fi cu totul „în ordine" (Wittgenstein, *PU*, § 98) şi că el nu are nevoie nici pentru scopuri filosofice de corectura sau normarea pe care o reprezintă limbajul ideal. Limbajul comun ar conţine deja el însuşi toate resursele necesare analizei şi soluţionării problemelor filosofice; în nuanţele şi diferenţierile lor conceptuale s-ar fi păstrat o înţelepciune pe care limbajele logice artificiale, presupuse a fi exacte, trebuie să se străduiască foarte tare să o atingă, fără a putea însă să atingă vreodată complexitatea semantică a limbajului comun.

Şcolii de la Oxford i s-a reproşat o *„prohibition of precision"*[14], ca şi ostilitatea faţă de ştiinţă şi un „conservatorism conceptual"[15]. Se citează cu o frumoasă regularitate observaţiile lui Wittgenstein, după care filosofia „nu ar trebui să afecteze în nici un fel folosirea efectivă a limbajului", ci doar „să-l descrie" (*PU*, § 124) şi deci să lase totul „aşa cum este" (§ 98). Ce este însă „folosirea efectivă a limbajului" ? Este oare folosirea încetăţenită a limbajului într-adevăr atât de omogenă, încât poate servi ca instanţă de arbitraj pentru controverse filosofice ? Nu ar trebui totuşi „să afectăm" anumite forme de vorbire consacrate ? Cine are ultimul cuvânt ?

Aceste întrebări trebuie să primească un răspuns, iar simpla afirmare a faptului că limbajul comun ar fi deja „în ordine" nu contribuie deloc la obţinerea acestuia. Totuşi, formulările liniştitoare citate nu reprezintă singurul lucru pe care filosofii orientaţi spre *ordinary language* l-au spus în legătură cu această temă. Austin face observaţia că limbajul comun are, ce-i drept, primul cuvânt, dar nu şi ultimul (*v.* 1956, p. 43). Potrivit lui Ryle, sarcina principală a filosofiei constă în „înlocuirea obişnuinţelor în utilizarea categoriilor cu disciplina categorială" (1949, p. 5); el vorbeşte chiar despre „expresii în mod sistematic derutante" ale limbajului comun. Wittgenstein recunoaşte faptul că reflecţia asupra folosirii limbajului comun ne este de folos doar în cadrul anumitor limite: „Doar în cazurile normale ne este indicată cu claritate folosirea cuvintelor... Cu cât este un caz mai anormal, cu atât mai îndoielnic va fi ceea ce trebuie să spunem aici" (*PU*, § 142). Toate aceste exprimări ne îndreaptă spre concluzia că în cazul tezei privind imposibilitatea de a trece dincolo de limbajul comun, atribuită abordării numite *ordinary language*, este vorba despre o neînţelegere sau, cel puţin, despre o simplificare grosolană. Faptul că filosofia ar avea voie

„doar să descrie folosirea efectivă a limbajului..." este o autocaracterizare în mod obiectiv falsă a orientării spre limbajul comun. Filosofia limbajului normal conţine mal curând un normativism ascuns.

Acest normativism constă dintr-o punere în gardă faţă de o *solicitare filosofică exagerată* a expresiilor limbajului cotidian. Jocurile de limbaj ale limbajului comun sunt „în ordine" în cadrul contextelor comunicative cotidiene, în care ele îşi au locul natural. Ele sunt în ordine în măsura în care ele îşi îndeplinesc funcţiile lor de comunicare şi de coordonare a acţiunii. Metafizica de proastă calitate ia naştere de-abia când se iveşte un filosof ce tratează jocurile de limbaj ale limbajului cotidian de parcă ar fi fost gândite în mod nemijlocit pentru rezolvarea problemelor filosofice, când el le implanteză aşadar în teorii filosofice. În cuvintele lui Strawson: „*Concepts which do not clash during their working hours may generate imaginary conflicts as they idle through the speculative mind*"* [16]. În aceasta constă *impetus*-ul critic al abordării limbajului comun, aici depăşeşte ea această simplă descriere a folosirii consacrate a limbajului. Suprasolicitarea filosofică a expresiilor limbajului cotidian generează false teorii şi paradoxuri artificiale, ne determină să vedem probleme acolo unde acestea nu există.

Această declaraţie programatică trebuie să fie transpusă acum într-o muncă filosofică concretă. Cel mai bun exemplu în acest sens (prea multe nu există) este tratarea problemei minte-corp de către Gilbert Ryle. Vorbirea noastră cotidiană reificatoare despre procese mentale ne conduce în mod eronat, spune Ryle (1949), la presupunerea că prin intermediul vocabularului nostru mentalist ne raportăm la un domeniu specific, nefizic, de obiecte „interne" (*v.* subcap. 3.15.4). Ne-am lăsat seduşi de o confuzie categorială şi am produs, astfel, o „problemă", ce nu poate fi dezlegată.

Dar de unde ştim dacă Ryle are dreptate ? Ce anume l-ar putea determina pe un cartezian să accepte analiza critic-lingvistică a lui Ryle ? Filosofii limbajului comun au fost cel mai aspru criticaţi pentru felul în care au ajuns la concepţiile lor în ceea ce priveşte critica sensului. Reproşul corespunzător se referă la faptul că aceştia nu au depăşit apelul la „simpla intuiţie". Lor le-ar fi lipsit cadrul unei teorii elaborate a semnificaţiei [17] şi ei ar fi disprefuit mijloacele lingvisticii empirice. [18] Pe scurt, în cadrul filosofiei limbajului comun a domnit „o cârpăceală, ce-i drept, cu succes, dar înspăimântător de nesistematică" (de Savigny, 1969, p. 418).

Dar referirea la „refugiul în simplele intuiţii" este o descriere neprietenoasă a unui demers în raport cu care nu există, probabil, o alternativă autentică. Că ei nu mai credeau într-un criteriu general al sensului poate fi doar cu greu reproşat filosofilor limbajului comun, deoarece pentru aceasta există motive întemeiate. A fost propus ocazional, ce-i drept, şi procedeul interpretării statistice a răspunsurilor vorbitorilor, dar el are ca punct slab faptul, recunoscut şi de către criticii empirişti, că într-o comunitate lingvistică competenţa lingvistică poate fi distribuită într-un mod foarte diferit (pentru această discuţie *v.* Hoche/Strube, 1985, pp. 228–237). Apoi, competenţa vorbitorului nu coincide deja în mod automat cu competenţa lingvistică, iar în cazul reconstrucţiei regulilor de folosire a

---

* „Concepte care nu se ciocnesc atunci când funcţionează în regimul lor de muncă pot genera conflicte imaginare când se odihnesc în mintea celui ce speculează". (*n.tr.*)

limbajului, respectate în mod tacit, este avută în vedere cea din urmă. Filosoful analist al limbajului, spune Searle, este aici „în situaţia celui care a învăţat să joace şah, fără să fi conştientizat vreodată regulile şi care încearcă acum să le formuleze pe acestea" (1969, p. 85). Şi Wittgenstein este de părere că utilizarea de către noi a limbajului este o activitate în mod esenţial condusă de reguli, dar acestea nu se oferă direct privirii noastre. Se impune deci să transformăm *knowing how*-ul nostru într-un *knowing that* (Ryle). Această reconstrucţie este departe de a fi un lucru banal, deoarece noi *„cuprindem cu privirea* întreaga utilizare a cuvintelor noastre", spune Wittgenstein (*PU*, § 121). A putea folosi un cuvânt în mod corect în diferite situaţii nu înseamnă încă cunoaşterea regulilor corespunzătoare. Aceste reguli pot fi mult mai complicate decât se presupune, deoarece nici un cuvânt nu trebuie să urmeze aceleaşi criterii pentru fiecare caz de utilizare.

Demersul lui Austin, refugiul lui aparent în simple intuiţii, constă din descrierea detaliată a situaţiilor în care se adaugă consideraţii de tipul „ce am spune noi, dacă". Cei apropiaţi lui Austin relatează că în cursul unei tot mai exacte caracterizări a situaţiei prezentate între participanţii la discuţie, s-ar fi ajuns cel mai adesea la consens asupra utilizării expresiei problematice[19]. Metoda lui *what we should say when** poate să nu fie operaţionalizabilă — ceea ce ar putea fi valabil în genere pentru argumentarea filosofică —, dar a dus totuşi la rezultate care depăşesc opiniile private ce nu pot fi supuse controlului. Cel care ar dori să numească un astfel de demers cu orice preţ „filosofare din fotoliu", acela ar trebui să fie deja foarte sigur că are de oferit ceva mai bun.

Demnă de critică rămâne totuşi atitudinea terapeutică exgagerată pe care în special Wittgenstein a legat-o de programul limbajului comun. Nu se poate înţelege mai ales de ce ar trebui ca „problemele filosofice să dispară *în întregime*" (*PU*, § 133), dacă am reuşit să ajungem la o înţelegere mai bună a regulilor care se află la baza folosirii limbajului. A privi problemele filosofice fără excepţie ca „boli" care necesită terapie (*PU*, § 255) trădează o continuitate ce dă de gândit în raport cu critica metafizicii întreprinsă de empirismul logic, pentru care filosofia apărea în mod esenţial drept o colecţie de pseudo-probleme. Observaţia evident serioasă a lui Wittgenstein sună aproape sarcastic: „Dacă am dori să formulăm teze în filosofie, nu s-ar putea niciodată ajunge la o discuţie asupra lor, deoarece toţi ar fi de acord cu ele" (*PU*, § 128). Deoarece, de regulă, nu se întâmplă aşa, suntem nevoiţi să ne servim în continuare de modalitatea anacronică de a argumenta în favoarea unor teze filosofice — oricât de banale ar părea ele —, după ce le-am înţeles.

3.13.3.3. Ce rămâne din „analiza limbajului" ?

Opunerea frontală a abordărilor limbajului ideal şi a limbajului comun nu mai joacă un rol deosebit în filosofia analitică contemporană. Se poate argumenta că această opoziţie a fost supralicitată şi mai înainte în ceea ce priveşte semnificaţia ei sistematică. Este posibil ca reprezentanţii cei mai pătrunzători ai ambelor tabere să fi fost întotdeauna mai apropiaţi decât lăsau să se înţeleagă unele prezentări ortodoxe făcute dinafară. După ce programul

---

* „ce am spune noi, dacă". (*n.tr.*)

atotcuprinzător al lui Leibniz nu îşi mai găseşte astăzi susţinători, filosofii ataşaţi tradiţiei limbajului ideal se arată interesaţi cu precădere de analiza „formei logice" a propoziţiilor limbajelor naturale. Se poate pune imediat întrebarea dacă filosofii limbajului comun nu au avut în vedere ceva asemănător. Şi Ryle vorbeşte de structuri „logice", iar Wittgenstein de structuri „gramaticale", care se află la baza formelor noastre de vorbire cotidiene şi care urmează să fie dezvăluite. În care anume dintre tabere ar urma să-l plasăm de pildă pe Davidson, care îşi caracterizează „visul" ca fiind o teorie „ce urmează să realizeze într-un mod pur mecanic trecerea de la limbajul cotidian spre un mod de scriere canonică" ?[20] Ce-i drept, acest vis este pentru filosofii orientaţi spre *ordinary language* mai curând un coşmar, dar Davidson continuă: „În cazul unei notaţii canonice astfel concepute nu se pune problema eliminării echivocurilor şi neajunsurilor limbajului natural, ci de a contribui la punerea în lumină, într-o formă cuprinzătoare şi generală, a acelei înţelegeri a gramaticii logice, pe care o posedăm cu toţii şi care reprezintă (în parte) însuşirea limbii noastre materne" (*idem*). Limbajul natural nu urmează deci să fie îmbunătăţit, ci să fie făcut transparent în structurile sale logice. Această formulare ar fi putut să provină şi de la Ryle, care aprecia totuşi într-un mod pesimist perspectivele realizării *sistematice* a unui astfel de proiect.

Temeiul principal pentru apropierea evidentă dintre poziţia filosofiei limbajului comun şi cea a celui ideal ar putea să fie legat de noţiunea înşelătoare de „analiză", căreia filosofia analitică îi datorează numele. Odată cu trecerea timpului, a devenit tot mai neclar ce mai poate însemna propriu-zis „analiză". Potrivit *communis opinio*, Quine a subminat în lucrarea sa epocală *Două dogme ale empirismului* (1951) bazele distincţiei din care părea să se hrănească până atunci filosofia analitică, anume a distincţiei dintre propoziţii analitice şi sintetice. Drept „analitică" era desemnată — prin raportarea la distincţia operată de către Kant între judecăţile analitice şi sintetice — o astfel de propoziţie care este adevărată doar pe baza semnificaţiilor expresiilor nelogice pe care le conţine. Cineva care cunoaşte această semnificaţie nu trebuie deci să ştie nimic în plus despre lume pentru a putea indica valoarea de adevăr a propoziţiei. Cine ştie ce înseamnă cuvintele „celibatar" şi „necăsătorit" ştie, de asemenea, că propoziţia „Toţi celibatarii sunt necăsătoriţi" este adevărată, şi anume, analitic adevărată. Cel care nu acceptă o propoziţie analitic adevărată nu a înţeles-o. Pentru a afla valoarea de adevăr a propoziţiei „Toţi celibatarii au părul roşu" trebuie să recurgem, dimpotrivă, la o cunoaştere de tip empiric sau să ne-o procurăm; astfel de propoziţii sunt „sintetice". Reprezentanţii timpurii ai filosofiei analitice au considerat atunci că filosofia este despărţită de ştiinţele empirice de o prăpastie considerabil de mare (*v. Tractatus* 4.44 — 4.113). Analiza limbajului ar fi trebuit să se descurce fără nici un fel de recurs la cunoaşterea de tip empiric. — Nu era oare condamnată dinainte la banalitate o activitate care se reducea la dezvăluirea relaţiilor conceptuale ? Nu, deoarece acest demers ar fi banal doar dacă toate propoziţiile limbajului nostru ar fi structurate într-un mod transparent şi dacă toate relaţiile logice şi semantice s-ar reflecta în structuri transparente. Deoarece nu acesta este cazul, chiar şi dezvăluirea relaţiilor analitice poate să ducă la extinderea cunoaşterii noastre, numai că în acest caz nu sunt extinse cunoştinţele noastre despre lume, ci despre limbaj. Atunci când vorbim despre faptul că o noţiune „este conţinută" într-o alta, folosim doar o metaforă; noţiunile nu sunt recipiente despre al căror conţinut putem să ne convingem aruncând pur şi simplu o privire înlăuntrul lor.

Nu toate propoziţiile analitice sunt tautologii. Tautologiile logice sunt într-adevăr banale, căci ele sunt adevărate doar pe temeiul *formei* lor, şi nu a semnificaţiei lor. Pentru a considera o tautologie ca adevărată, nu numai că nu trebuie să ştim nimic despre lume, ci putem să renunţăm şi la o interpretare semantică, deoarece o tautologie veritabilă îşi păstrează valoarea de adevăr în orice interpretare semantică a expresiilor neologice pe care le conţine. Dezvăluirea relaţiilor analitice depinde, dimpotrivă, de semnificaţii. Atacul lui Quine la adresa distincţiei analitic/sintetic are ca scop indicarea faptului că noţiunea analicităţii nu este potrivită pentru a discrimina propoziţiile adevărate doar pe baza semnificaţiei lor, deoarece analicitatea este definită înainte de toate prin identitatea de semnificaţie. Pentru a dispune de un criteriu al analicităţii, noţiunea sinonimiei ar trebui să fie deja presupusă ca dată într-un mod circular şi Quine arată cu multă pătrundere că nu există nici o posibilitate de a scăpa din acest cerc. Conceptul adevărului ca semnificaţie se dovedeşte a nu avea nici o bază, ceea ce face ca noi să trebuiască să tragem o concluzie tristă pentru filosofia analitică, aceea că nu există în genere un astfel de lucru. Concluzia lui Quine este aceea că „evident adevărul ţine în genere atât de limbaj, ca şi de faptele extra-lingvistice" (1951, p. 41) şi nu trebuie să ne aşteptăm să putem opera o separare clară între componentele ce ţin de fapte şi cele ce ţin de semnificaţie. Existenţa relaţiilor conceptuale nu poate fi separată în întregime de empirie; de aceea, chiar adevărurile aparent analitice sunt susceptibile de revizuire. „Cunoaşterea despre limbaj" şi „cunoaşterea despre lume" se întrepătrund, iar convingerea călăuzitoare a filosofiei analitice, că anumite lucruri — ceea ce este interesant din punct de vedere filosofic — pot fi descoperite doar pe baza analizei pure a limbajului, iar altele — ceea ce nu este interesant din punct de vedere filosofic — dimpotrivă, prin cercetarea lumii, trebuie să fie abandonată.

Argumentaţia lui Quine i-a impresionat puternic pe filosofii de orientare analitică, dar ea nu a rămas necontestată. În mod larg este acceptată concluzia lui Quine că distincţia analitic/sintetic nu poate fi realizată *în mod principial*. Unii filosofi au atras însă atenţia asupra faptului că o distincţie care nu poate fi realizată în mod principial nu trebuie să fie de aceea lipsită de valoare. Pentru multe scopuri, ar putea fi suficient un concept al analicităţii mai puţin strict şi nu ar fi înţelept să renunţăm la acesta, deoarece am dori să avem o distincţie strictă acolo unde nu putem avea decât una relativă.

Dacă aprecierea că astăzi cele două ramuri ale filosofiei analitice, cea a limbajului ideal şi cea a limbajului comun, converg în proiectul analizei „formei logice" a propoziţiilor din limbajul natural este corectă, atunci se pune întrebarea ce anume înseamnă propriu-zis această „formă logică". La Leibniz şi încă la Carnap, singură corectitudinea sintactică a unei propoziţii îi garanta acesteia sensul. Dimpotrivă, discuţia despre o „formă logică" oscilează între un mod de citire sintactic şi unul semantic. Nici filosofii orientaţi spre limbajul ideal, nici cei orientaţi spre limbajul comun nu cred că forma logică a unei propoziţii ar putea fi citită în mod nemijlocit pe baza structurii sale gramaticale de suprafaţă. Pe de altă parte, pentru analiză nu putem apela pur şi simplu la înţelegerea noastră preteoretică a semnificaţiei unei propoziţii, deoarece tocmai trecerea de la o asemenea înţelegere la una teoretică urmează să fie explicată. Aşa cum s-a amintit, Davidson ar dori, să treacă într-un mod mecanic de la versiunea unei propoziţii în limbajul comun spre cea notată în mod canonic, ce permite recunoaşterea formei ei logice. În acest context, sare în ochi faptul că şi filosofi ca Wittgenstein şi Ryle, care nu cred într-un demers mecanic al analizei, vorbesc mai curând

de „categorii logice" şi de reguli „gramaticale", decât despre semnificaţii. Dar afirmaţiile lui Wittgenstein, referitoare la „gramaticile" expresiilor, au puţin de-a face cu structurile gramaticale. Folosirea cu încăpăţânare a expresiei „gramatical", care a găsit mulţi imitatori, poate fi explicată doar pentru că idiomul sintactic are un prestigiu mai mare în raport cu cel semantic.

Şi expresia „forma logică" de analizat a unei propoziţii este cel puţin derutantă. După H.J. Schneider (1992, p. 19), este vorba în realitate despre „clasificarea tipurilor de apartenenţe la un anumit conţinut". Relaţiile corespunzătoare între semnificaţii nu există însă undeva *„îndărătul* expresiilor limbajului, ci ... *între* ele". „Calitatea de a fi conţinută" a unei expresii sau unei propoziţii într-o alta nu afirmă altceva decât faptul că anumite reformulări conservă valoarea de adevăr.[21] Motivul pentru care subordonăm anumite expresii aceleiaşi categorii logice ţine însă de cunoaşterea noastră despre „apartenenţe la conţinut" afirmate, deci de o cunoaştere despre modul în care se petrec lucrurile în lume. Observăm că nu am indicat în mod corect forma logică a unei propoziţii atunci când, în cazul unei reformulări problematice, obţinem dintr-o aserţiune adevărată asupra lumii una falsă. „Forma logică" a propoziţiei, pusă în evidenţă, este doar o abstragere din această cunoaştere. O reflecţie mai insistentă asupra a ceea ce se întâmplă cu adevărat în cadrul analizei confirmă părerea că există o întrepătrundere între cunoaşterea despre limbaj şi cunoaşterea despre lume. Prin analiza pură, deci fără a face deloc apel la cunoaşterea noastră despre ceea ce se întâmplă în lume, nu putem extrage absolut nimic despre structurile logice şi semantice ale limbajului nostru. Cunoaşterea noastră despre limbaj este deschisă spre lume. Claritatea deplină a formelor logice, pretinsă de către filosofii orientaţi spre limbajul formal, nu poate fi găsită nici în limbaj, nici în lume. Ea nu este ceva ce există dinainte şi nici ceva ascuns în spatele structurilor pre-existente (cum gândea, în special, Frege), ci un ***ideal***, iar idealurile nu ar trebui să fie proiectate în ceea ce este real.[22] În această privinţă, ar putea să existe totuşi în final o diferenţă statornică între abordarea limbajului ideal şi cea a limbajului comun. Wittgenstein a vorbit şi el, ce-i drept, de „gramatici" ale expresiilor (şi se referea numai la moduri de utilizare), dar era atât de impresionat de diversitatea acestora, încât nu şi-ar fi putut imagina o reducere a acestei complexităţi la un sistem cuprinzător de forme logice.

3.13.4. Filosofia limbajului ca teorie a semnificaţiei

Ce anume este semnificaţia lingvistică ? Cum este propriu-zis posibil ca semnele să „trimită" la ceva situat în afara lor, să se „refere" la ceva, să „reprezinte" ceva sau să „stea pentru ceva" ? Cum ia naştere această relaţie miraculoasă a semnificării ? Care este contribuţia vorbitorului, cea a limbajului însuşi şi care este cea a interpretului ? Există ceva de felul semnificaţiei „naturale", care nu este mijlocită de convenţii ? Şi cine anume sunt purtătorii primari ai semnificaţiei: cuvintele separate, propoziţiile întregi, poate chiar limbajul în întregul său ? Cum se comportă semnificaţia unui semn individual faţă de sistemul semnelor căruia acesta îi aparţine ?

Răspunsuri la aceste întrebări fundamentale ale *teoriei semnificației* sunt cuprinse în numeroase orientări ale filosofiei limbajului din istoria filosofiei, adeseori totuși numai în formă implicită. Nici chiar filosofia analitică timpurie nu a reflectat asupra a numeroase dintre propriile ei considerații ce țin de teoria semnificației. Filosofia analitică a trecut între timp din faza ei revoluționară spre faza de *normal science*. Au apărut o serie de teorii concurente ale semnificației, ce încearcă să găsească răspuns la aceste întrebări fundamentale amintite și care nu se mai află sub semnul constrângerii autoimpuse de a considera că anumite clase de propoziții trebuie să se dovedească ca fiind lipsite de sens. Și într-o altă privință a avut loc o liberalizare. Poziții actuale în teoria semnificației fac apel retroactiv la elemente explicative care provin din filosofia minții. Nu se mai resimte nevoia unei delimitări atât de radicale de paradigma mentalistă, astfel încât subiecții vorbirii să nu mai aibă voie în genere să apară în filosofia limbajului, așa cum era încă cazul în *Tractatus*. La urma urmei, lanțurile de semne ce au semnificație nu cad din cer, ci sunt produse de către vorbitori, care dau o anumită semnificație lucrurilor pe care le spun și urmăresc astfel anumite scopuri. Expresiile verbale sunt fenomene *intenționale*, la fel ca stările mentale, ele sunt „orientate" spre ceva și „raportate" la ceva. Filosofia limbajului și filosofia minții își au tema comună în intenționalitatea obiectului lor. Înțelegerea faptului că intenționalitatea limbajului și intenționalitatea minții sunt reciproc dependente, într-un mod ce este demn de atenție, a dus la o „re-mentalizare" a filosofiei limbajului. Evoluția lui John Searle este în această privință un exemplu potrivit. Progrese viitoare în domeniul teoriei semnificației ar putea fi așteptate mai degrabă prin colaborarea dintre filosofia limbajului și filosofia minții.

3.13.4.1. Există semnificație neconvențională ?

Faptul că semnele lingvistice își îndeplinesc funcțiile lor de semnificare numai prin mijlocirea convențiilor este un loc comun. Nimic din corpul semnului „pom" nu lasă să întrevadă că acest cuvânt stă pentru un pom; așa cum spun lingviștii, semnele lingvistice sunt arbitrare. Noi ne putem raporta cu succes cu ajutorul unui semn la un anumit obiect numai pentru că există o comunitate lingvistică ai cărei membri și-au armonizat reciproc și în mod suficient folosirea limbajului, prin convenție sau obișnuință.

Atât în legătură cu *communis opinio*. Au existat totuși mereu și mișcări opuse convenționalismului semantic. Astfel, în dialogul lui Platon *Cratylos* este discutată întrebarea dacă ar putea să existe „în chip firesc o dreaptă potrivire a numelui"*. În vreme ce Hermogenes „nu se (poate) lăsa convins că dreapta potrivire a numelui ar fi altceva decât convenție și acord"**, *Cratylos* susține punctul de vedere potrivit căruia „în chip firesc, pentru fiecare dintre realități, ar exista o dreaptă potrivire a numelui"***.

---

* Citat după Platon — *Cratylos*, în *Opere* III (383 *b*), trad. de Simina Noica, București, 1978, Editura Științifică și Enciclopedică, p. 251. (*n.tr.*)

** *Ibidem*, p. 252. (*n.tr.*)

*** *Ibidem*, p. 251. (*n.tr.*)

Care ar putea să fie temeiul unei astfel de „potriviri naturale a cuvintelor" ? Dacă lăsăm deoparte teoria privind acordarea numelor de către divinitate, rămân doar două tipuri posibile ale unei legături neconvenţionale dintre semn şi semnificat, şi anume, relaţia de asemănare sau iconicitatea şi cea a dependenţei cauzale.

Ca exemple de semne *iconice*, care îşi îndeplinesc funcţia lor datorită unei asemănări cu semnificatul, sunt amintite în semiotică între altele fotografiile, hărţile şi pictogramele. Dar prin exemplul fotografiilor poate fi uşor arătat faptul că şi în cazul semnelor iconice nu este suficientă asemănarea cu ceea ce este desemnat pentru a întemeia relaţia de reprezentare. Un portret fotografic al lui Hinz poate să-i semene lui Hinz la fel de mult ca fratelui său geamăn Kunz. Acest lucru nu schimbă însă cu nimic faptul că fotografia îl reprezintă pe Hinz şi nu pe Kunz.[23] Fotografia nu poate să-l arate pe Kunz, deoarece el nu se află în faţa obiectivului camerei atunci când a fost făcută fotografia. Pentru a-l reprezenta pe Kunz, fotografia are deci o genează falsă. Exemple ca acestea demonstrează superioritatea celuilalt candidat pentru semnificaţiile neconvenţionale: potrivit teoriei *cauzale*, o reprezentare ia naştere în lume deoarece apare o relaţie de dependenţă cauzate între anumite stări sau evenimente. Punctul de plecare al teoriei cauzale sunt cazurile pe care Grice le numeşte „ale semnificaţiei naturale" (1957, p. 3 şi urm.): petele roşii de un anumit fel pe faţă înseamnă pojar, fumul este un semn pentru foc, inelele ce se formează în fiecare an indică vârsta unui copac. Potrivit teoriei cauzale, semnele reprezentative apar chiar în natură, iar capacitatea de semnificare a expresiilor verbale este doar un caz particular. Exprimările noastre ar fi provocate — eventual prin mulţi paşi intermediari — de către ceva din lume şi această relaţie cauzală ar trebui să fie exploatată din perspectiva teoriei semnificaţiei[24].

În ce sens anume „înseamnă" însă petele roşii de pe faţă pojar ? Faptul că suntem înclinaţi aici să folosim ghilimele ar trebui să ne facă suspicioşi. El îndreptăţeşte presupunerea că „semnele naturale" au mai puţine lucruri în comun cu cele convenţionale, decât cred teoreticienii cauzalităţii. Există o cale simplă pentru a ne descurca fără ghilimele: trebuie doar să înlocuim discuţia despre „semnificaţii" şi „semne" cu cea despre *indicii*. Semnele roşii sunt un indiciu pentru pojar, un simptom, pe care am învăţat să-l interpretăm pe baza unei anumite cunoaşteri de tip cauzal. Distincţia categorială între indiciile cauzale şi semnele convenţionale poate fi clarificată cel mai bine prin raportare la problema reprezentărilor inadecvate. Indiciile cauzale se disting printre altele prin faptul că „referinţa" lor nu poate da greş. Ceea ce poate să fie supus greşelii este *cunoaşterea* noastră despre relaţiile cauzale. Dacă însă este vorba despre un indiciu, dacă deci relaţia cauzală dintre indicator şi starea indicată există cu adevărat, atunci între ele nu poate fi loc pentru o reprezentare inadecvată. Relaţiile cauzale există sau nu, dar ele nu pot fi eronate. Existenţa lor este expresia unei legi naturale. Altfel se petrec lucrurile în cazul felului în care ne raportăm la lume cu ajutorul cuvintelor: reprezentările verbale pot da greş, deoarece putem să ne aflăm în eroare faţă de obiectul la care ne raportăm în vorbirea noastră („Tocmai îl văd pe vecinul meu tăind iarba" — în realitate este însă fratele său). Putem, de asemenea, să vorbim despre ceva care nu există în lumea fizică. Reprezentările lingvistice exprimă relaţii *intenţionale*. Spre deosebire de o relaţie cauzală, o relaţie intenţională nu încetează să existe atunci când în lumea fizică nu există obiectul relaţiei. Intenţionalitatea reprezentării verbale indică faptul că limbajul este un fenomen mental. Reprezentările mentale au în

comun cu stările mentale, precum opiniile, dorinţele şi intenţiile, caracterul lor intenţional. Nu este de aceea de mirare faptul că teoria semnificaţiei nu a reuşit să demonstreze o continuitate între indiciile cauzale şi semnificaţiile lingvistice. O astfel de continuitate nu poate exista, deoarece posibilitatea reprezentărilor inadecvate are la bază intenţionalitatea opiniei şi a semnificării şi pentru că intenţionalitatea — potrivit părerii lui Franz Brentano — nu există în domeniul naturii (ştiinţelor naturii)[25]. Orice teorie a semnificaţiei, care reconstruieşte relaţia de semnificare ca o legătură indestructibilă dintre semn şi semnificat, o relaţie asigurată prin legile naturii, nu şi-a atins ţelul. *Indiciile* sunt deosebite în mod principial de semnele lingvistice, iar semiotica ar face bine să nu şteargă această diferenţă prin folosirea unui concept general şi nespecific al semnului. Discuţia despre „semnele naturale" sau despre „semnificaţia naturală" este o *contradictio in adjecto*.

Convenţionalismul teoriei semnificaţiei nu este atacat numai dintr-o direcţie naturalistă, ci şi dintr-una subiectivistă. Nu are oare vorbitorul individual mereu posibilitatea să se delimiteze de convenţiile comunităţii sale lingvistice, să le modifice şi să găsească noi posibilităţi de exprimare ? Oare acea determinare a competenţei lingvistice, care îl obligă pe vorbitor doar să urmeze convenţiile, nu reprezintă o subdeterminare ? Tocmai recunoaşterea interdependenţei strânse între filosofia limbajului şi filosofia minţii face să apară ca bine-venită dezvoltarea unei teorii a semnificaţiei care ţine seama de performanţele creatoare ale vorbitorului individual. Pe de altă parte, teza convenţionalităţii este îndreptăţită în măsura în care utilizarea creatoare a limbajului se află sub semnul anumitor restricţii: nici un vorbitor nu poate să-şi lase cuvintele proprii interpretate conform aşa-numitului principiu *Humpty-Dumty*, de la caz la caz, aşa cum vrea el într-un anumit moment. Temeiul acestui lucru constă în faptul că putem avea intenţii de exprimare numai în cadrul unui limbaj guvernat în mod minimal de reguli. Indiferent dacă un vorbitor vrea să se facă înţeles: el trebuie să se înţeleagă mai întâi pe sine, pentru a exprima în genere ceva. Nici o teorie a semnificaţiei nu a dezlegat până acum în mod mulţumitor sarcina de a situa în echilibru şi de a mijloci între dimensiunea creatoare şi cea convenţională a folosirii limbajului, astfel încât cel puţin cele mai interpretabile dintre exprimările inovatoare ale vorbitorului individual să poată fi descrise fără a se pierde ceva (*v.* mai jos, 3.13.5).

3.13.4.2. Principiul contextului şi holismul semantic

Atunci când Cratylos susţine, în dialogul lui Platon, punctul de vedere potrivit căruia pentru fiecare dintre realităţi ar exista „o dreaptă potrivire a numelui"*, această teză de teorie a semnificaţiei se referă evident la relaţia dintre semnele individuale şi obiectele numite de acestea. Acestui concept al semnificaţiei, fixat asupra cuvântului individual, îi este opusă teza modernă a *primatului semantic al propoziţiei*. Nu cuvântul individual, ci propoziţia sau enunţul ar reprezenta unitatea primară a semnificaţiei, iar semnificaţiile cuvintelor ar fi deduse din aceasta. De la Frege încoace, cei mai mulţi filosofi ai limbajului

* Platon, *Cratylos*, p. 251. (*n.tr.*)

susţin în acest sens, *principiul contextului* privitor la semnificaţia cuvintelor. La Frege el sună astfel: „Întrebări cu privire la semnificaţia cuvintelor trebuie să fie puse în contextul propoziţiilor şi nu cu privire la cuvinte separate."[26]

Atunci când nu cunoaştem semnificaţia unui cuvânt, deschidem dicţionarul sau cerem o explicaţie de la un vorbitor competent. Aceste informaţii nu sunt însă de nici un folos pentru dezvoltarea unei teorii generale a semnificaţiei. Teoreticianul semnificaţiei nu este interesat să ştie ce semnificaţie au cuvintele, ci ar dori să afle în ce anume constă înţelegerea de către noi a semnificaţiilor şi de ce tip este această relaţie curioasă a înţelegerii. Apelul la cunoaşterea lexicală nu îl ajută să dea un răspuns acestor întrebări. El ar trebui să simuleze mai curând o stare de necunoaştere şi nu are voie să recurgă în teorie la elemente neanalizate ale propriei sale competenţe lingvistice. Datele primare ce trebuie să reprezinte punctul de plecare al unei teorii a semnificaţiei sunt exprimări ale vorbitorilor pe care interpretul trebuie să le desluşească. Aceste exprimări sunt constituite în mod tipic din propoziţii[27]. Propoziţiile sunt ce-i drept la rândul lor alcătuite din cuvinte — în acelaşi fel în care sunt alcătuite din sunete sau atunci când sunt din litere —, dar cuvintele, a căror semnificaţie încă nu o cunoaştem, realizează ceea ce realizează nu în calitate de cuvinte separate, ci doar prin intermediul rolului pe care îl joacă în propoziţii. Prima şi la început singura noastră cheie pentru interpretare este compararea a ceea ce s-a spus de fiecare dată cu situaţia în care se găsesc vorbitorul şi interpretul. Pentru a propune ipoteze referitoare la semnificaţie, interpretul va presupune că ceea ce s-a spus este adevărat (pentru scenariul „interpretării radicale" *v.* mai sus 3.13.1). Interpretul a făcut deja pasul cel mai mare atunci când ştie cum trebuie să fie faptele pentru ca o exprimare problematică să fie adevărată. Între *semnificaţie* şi *adevăr* există o interdependenţă teoretică strânsă şi tocmai această interdependenţă este cea care întemeiază teza primatului semantic al propoziţiei.

Potrivit acestei concepţii, putem să identificăm semnificaţiile cuvintelor numai pe baza rolurilor pe care acestea le joacă în propoziţii. Dar un anumit cuvânt poate să-şi facă apariţia în foarte multe propoziţii ale unui limbaj şi de aceea nu este decât un drum foarte scurt de la primatul semantic al propoziţiei la *holismul semantic*. Teza holistă susţine faptul că semnificaţia unui element al limbajului depinde nu mai puţin decât de toate contextele în care acesta poate să apară. Această teză este susţinută de către Davidson: „În măsura în care ... înţelegem semnificaţia fiecărui element în cadrul structurii numai ca abstragere în raport cu totalitatea propoziţiilor în care acesta apare, putem să indicăm semnificaţia unei propoziţii (sau a unui cuvânt) doar prin indicarea semnificaţiei fiecărei propoziţii (sau cuvânt) ale limbajului respectiv" (1984, p. 47). Trebuie să fim deci în posesia unei teorii a interpretării pentru „fiecare exprimare potenţială" în acest limbaj, înainte de a putea indica semnificaţia doar a unui singur element al acestuia (p. 201 şi urm.). Holismul semantic nu priveşte astfel doar dependenţa sensului cuvintelor de propoziţiile în care acestea apar. Acest lucru este valabil în mod analog pentru relaţia dintre propoziţii (sau exprimări) şi limbajul căruia acestea îi aparţin. În cadrul holismului semantic, principiul contextului al lui Frege este extins asupra întregului limbaj: „Frege a afirmat odată că un cuvânt posedă semnificaţie numai în contextul propoziţiei; el ar fi putut să adauge, din aceeaşi perspectivă, că o propoziţie (şi, prin

urmare, un cuvânt) posedă semnificaţie numai în contextul limbajului" (p. 47). — Această teză holistă se găseşte *in nuce* deja la Wittgenstein: „A înţelege o propoziţie înseamnă a înţelege un limbaj" (*PU*, § 199).

Este clar că holismul semantic are consecinţe fatale pentru dezvoltarea unei teorii a semnificaţiei. Dacă fiecare nouă propoziţie care apare şi dacă orice schimbare în sistemul limbajului sunt filtrate prin constelaţia elementelor deja existente, atunci pare cu totul lipsit de speranţă să putem indica vreodată semnificaţia (sau rolul) unui element oarecare[28]. Holismul a fost caracterizat de aceea ca fiind o *„really crazy theory"* (Fodor/Le Pore, 1992, p. xii). Nu este mult mai plauzibil să restrângem mulţimea propoziţiilor ce sunt relevante pentru atribuirea de semnificaţie unui cuvânt ? Vrea, oare, holistul să susţină în mod serios că fiecare propoziţie germană în care apare cuvântul „pom" se răsfrânge în aceeaşi măsură asupra *semnificaţiei* cuvântului ? Oricât de rezonabile ar suna aceste întrebări, ele nu contribuie în nici un fel la rezolvarea problemei de fond. Nici nu este nevoie să presupunem că toate apariţiile unui cuvânt sunt în aceeaşi măsură factic relevante pentru constituţia sa semantică. Doar că nu ştim din păcate care dintre apariţiile sale sunt relevante şi care nu. (Ne-ar putea salva bineînţeles distincţia dintre propoziţiile analitice şi cele sintetice, dar holismul se caracterizează tocmai prin faptul că nu crede în această distincţie.) Între cazurile relevante şi nerelevante nu poate fi trasată nici un fel de graniţă principială; în plus, nu se poate vedea în ce locuri o schimbare punctuală va avea efect asupra restului sistemului.

Situaţia se complică deoarece teza despre primatul holistic al propoziţiei trebuie completată printr-un pricipiu complementar. Numărul propoziţiilor cu sens şi inteligibile ale unui limbaj este nelimitat. Ar fi de clarificat care anume dintre proprietăţile limbajului ne permite de fapt — în calitate de fiinţe finite — să înţelegem nenumărate propoziţii nemaiauzite înainte. Competenţa noastră lingvistică nu poate fi bazată pe faptul că învăţăm în mod individual toate propoziţiile pe care le exprimăm şi le înţelegem. Teza despre primatul semantic al propoziţiei exprimă numai o jumătate de adevăr. Cealaltă jumătate constă în înţelegerea faptului că semnificaţia unei propoziţii depinde de *structura* acesteia. O teorie a semnificaţiei trebuie deci să explice modul în care elementele din care este alcătuită propoziţia îşi aduc contribuţia la semnificaţia acesteia. Principiul contextului trebuie completat cu principiul *compoziţionalităţii* semnificaţiei — completat, nu înlocuit —, deoarece este în continuare adevărat că orice cuvinte separate îşi pot aduce contribuţia lor semantică numai datorită faptului că sunt elemente ale unui sistem care indică rolul pe care îl au.

Un deziderat este fără îndoială dezvoltarea unui holism *moderat*, adică a unei poziţii care restrânge în mod rezonabil teorema „totul depinde de tot" din teoria semnificaţiei, fără a renunţa astfel din nou la punctele de vedere care motivează principiul contextului pentru semnificaţie. Nu avem voie să regresăm dincolo de principiul contextului, dar în cazul holismului trebuie să existe restricţii — prin aceste afirmaţii este marcată o problemă deschisă.

3.13.4.3. Teoriile concurente ale semnificaţiei

Cea mai simplă şi probabil şi cea mai la îndemână concepţie privind semnificaţia lingvistică constă în presupunerea unei relaţii de reflectare între ceea ce ţine de limbaj şi ceea ce nu ţine de limbaj. Semnul lingvistic este văzut ca un înlocuitor pentru obiectul pe care

acesta îl desemnează. În cadrul paradigmei mentaliste, această relaţie a fost reprezentată drept una cu două trepte: cuvintele, susţine Locke, stau pentru conţinuturile conştiinţei noastre (*ideas*), iar acestea stau la rândul lor pentru lucruri. Această teorie, care se descurcă în urma *cotiturii lingvistice* fără luarea în considerare a unor entităţi mentale interpuse, este numită astăzi *semantică realistă* sau *semantică referenţială*. În măsura în care semantica realistă înţelege referenţa lingvistică conform modelului atribuirii de nume proprii obiectelor individuale, ea a fost caricaturizată ca fiind „teoria tabelelor nominale" (*Namenstäfelchen-Theorie*). Dar semantica realistă nu rămâne în mod necesar limitată la denumirea obiectelor individuale. Şi pentru proprietăţi sau stări de fapt există reprezentanţi lingvistici corespunzători, respectiv, predicate şi propoziţii. Astfel, teoria semnificaţiei din *Tractatus*-ul lui Wittgenstein este o semantică realistă, care introduce relaţia de reflectare abia la nivelul propoziţiilor: „Propoziţia este o imagine a realităţii"*. Ceea ce împărtăşesc însă toate semanticile realiste este o metafizică atomistă, ca şi când elementele atomare ale realităţii ar constitui obiectele sau, ca la Wittgenstein, faptele (*Tatsachen*). Pentru Wittgenstein, lumea este „ceea ce se petrece"**, respectiv, o mulţime de fapte care există independent unele de celelalte. Această metafizică atomistă este continuată în cadrul semanticilor realiste cu o reprezentare la fel de atomistă despre natura referinţei lingvistice.

Este însă problematic în ce măsură se raportează în genere elemente individuale ale limbajului la lucruri individuale în lume. În al doilea rând, putem să ne exprimăm îndoiala asupra faptului că referinţa unei propoziţii este suficientă pentru a-i clarifica semnificaţia. Care este oare acel element al lumii la care „se raportează" o propoziţie ? Faptele sau stările de lucruri sunt obiecte abstracte, care nu se lasă identificate în acelaşi fel ca obiectele fizice concrete. Putem oare spune că o propoziţie se referă exact la acea situaţie în care ea este adevărată ? Dar care este situaţia în care propoziţia „Zăpada este albă" este adevărată ? Pentru Frege intră în discuţie ca extensiune (sfera semnificaţiei) a unei propoziţii doar cele două valori de adevăr. Propoziţia „Zăpada este albă" s-ar raporta deci la „ceea ce este adevărat", ceea ce nu este deosebit de informativ din punctul de vedere al teoriei semnificaţiei. Şi care anume ar fi referinţa extensională a numelui propriu, ca „Pegasus" ? Şi care ar fi referinţa extensională a unei propoziţii ? Noţiunile de referinţă şi de extensiune ridică o întreagă serie de probleme ce nu pot fi clarificate în cadrul unei simple teorii a reflectării. Orice teorie adecvată a semnificaţiei trebuie să distingă cel puţin între referinţa, respectiv extensiunea unei expresii, şi intensitatea acesteia (Frege a numit extensiunea „semnificaţie" [*Bedeutung*], iar intensiunea „sens" [*Sinn*]).

Toate celelalte teorii ale semnificaţiei au luat naştere ca urmare a controversei cu semantica realistă atât de la îndemână şi au preluat elemente ale acesteia. Acolo unde este susţinută teza despre primatul semantic al propoziţiei, semantica realistă se transformă în semantica *condiţiilor de adevăr*. Potrivit acestei teorii, noi înţelegem semnificaţia unei propoziţii doar atunci când cunoaştem condiţiile în care propoziţia este adevărată. La Davidson, cel mai important reprezentant al semanticii condiţiilor de adevăr, aceste condiţii ale adevărului sunt date prin raportare la conceptul de adevăr al lui Tarski şi la „convenţia

---

* Citat după Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 55. (*n.tr.*)

** *Ibidem*, p. 37. (*n.tr.*)

A" a acestuia (*v.* subcap. 3.3.5). Această teorie se deosebeşte de formele simple ale semanticii realiste mai ales prin rolul mai mic pe care îl joacă relaţia de referinţă în cadrul ei. Limbajul se referă, ce-i drept, la lume, dar o face ca întreg şi nu prin fiecare din elementele sale separate. Dacă raportarea la lume a limbajului este una holistă, atunci referinţa unui termen devine — potrivit tezei celebre a lui Quine — de necercetat (*inscrutable*), fără a fi nevoiţi să renunţăm din această cauză la intuiţiile noastre realiste. Este suficient faptul că propoziţia în care intervine expresia problematică este adevărată şi că vorbitorii o consideră în aceleaşi condiţii drept adevărată. Prin acceptarea principiului compoziţionalităţii, raporturile interlingvistice (raporturi de implicaţie şi de incluziune a conceptelor) joacă un rol mai mare pentru constituirea semnificaţiei decât relaţia de referinţă.

Semantica condiţiilor de adevăr trebuie distinsă de o teorie verificaţionistă a semnificaţiei. Şi *verificaţionismul* ia în considerare o relaţie strânsă între semnificaţia unei propoziţii şi cunoaşterea condiţiilor de adevăr ale acesteia, dar el nu pretinde doar cunoaşterea acestora, ci — în versiunea sa cea mai tare — în plus, cunoaşterea faptului dacă ele sunt satisfăcute. Noi nu am înţelege deci o propoziţie deja în momentul în care ştim cum trebuie să fie lucrurile pentru ca ea să fie adevărată, ci ar fi trebuit să fi verificat *dacă* este adevărată. Potrivit versiunilor mai slabe ale verificaţionismului, este suficient să avem la dispoziţie *proceduri* de verificare a adevărului (o astfel de teorie a fost susţinută în cadrul empirismului logic). Un verificaţionism încă şi mai slăbit leagă înţelegerea unei propoziţii de cunoaşterea condiţiilor în care aceasta este acceptabilă (Putnam) sau de cunoaşterea temeiurilor pe baza cărora pot fi susţinute pretenţiile de valabilitate ridicate prin această propoziţie (Habermas). O critică verificaţionistă înverşunată a semanticii condiţiilor de adevăr este realizată astăzi de către Michael Dummett. Demnă de critică i se pare a fi cu deosebire „realismul" acesteia, respectiv presupoziţia că este stabilit deja în raport cu fiecare propoziţie dacă aceasta este adevărată sau falsă — şi aceasta chiar şi în cazul propoziţiilor al căror adevăr nu îl putem verifica niciodată. Într-adevăr, mulţi reprezentanţi ai semanticii condiţiilor de adevăr au o concepţie „externalistă" despre semnificaţie: deoarece semnificaţia este determinată şi de modul în care este alcătuită lumea, o expresie poate să semnifice altceva decât crede vorbitorul. Dacă un obiect al lumii s-a schimbat în mod dramatic fără ştiinţa vorbitorului, atunci s-a modificat şi semnificaţia expresiilor care se raportează la acest obiect — şi, odată cu aceasta, probabil şi valoarea de adevăr a propoziţiilor corespunzătoare (*v.* în acest sens Putnam, 1975).

O cu totul altă cale este urmată de *teoriile pragmatice ale semnificaţiei*. Ele nu pretind mai puţin decât o nouă orientare fundamentală a concepţiei noastre despre limbaj, care poate fi caracterizată astfel: când vorbim, noi nu reflectăm pur şi simplu realitatea, ci realizăm în acelaşi timp acţiuni. Limbajul este un instrument al interacţiunii sociale, iar realizarea unei acţiuni verbale este întotdeauna raportată la receptori şi are un scop comunicativ. Vorbirea este încorporată în celelalte activităţi şi ţine de o practică a coordonării comune a acţiunilor. Înţelegerea caracterului acţional al utilizării limbajului s-a realizat în acest secol pe mai multe planuri. În filosofia limbajului, ca şi în lingvistică, se vorbeşte de aceea de o „cotitură pragmatică", care şi-a exercitat influenţa în moduri diferite. Pot fi numiţi aici Peirce, Morris, Carnap, Wittgenstein în perioada târzie, teoria actelor de vorbire şi pragma-lingvistica. — Care sunt consecinţele cotiturii pragmatice pentru teoria semnificaţiei ? Faptul că semantica nu poate fi tratată independent de pragmatică este mai întâi o aserţiune

care urmează să fie susținută. O propunere timpurie este „maxima pragmatică" a lui Ch.S. Peirce, care susține în cheia de lectură a teoriei semnificației (există și alte chei de lectură) că semnificația unei expresii constă în consecințele sale practice, adică în consecințele acțiunii legate de utilizarea ei. Pentru a determina semnificația a ceva „trebuie prin urmare, să determinăm deprinderile pe care le produce, pentru că un lucru nu este altceva decât deprinderile pe care le comportă"*. Nu ar exista „nici o deosebire de semnificație atât de fină, care să constea din altceva decât o posibilă diferență în practică"**[29]. La Peirce însă nu găsim o elaborare a maximei pragmatice în sensul unei teorii propriu-zise a semnificației.

O teorie *behavioristă* a semnificației a fost propusă de către Ch. Morris. Pentru behaviorism, un semn înlocuiește un anumit stimul, în măsura în care organismele pot fi condiționate astfel încât semnul să producă aceeași reacție ca stimulul originar. Reacția ar putea fi atunci identificată cu „semnificația" semnului. Dar în limbajul uman nu există semne care să producă cu regularitate aceeași reacție verbală. Morris introduce de aceea „stimulii pregătitori", care stabilesc anumite dispoziții și influențează, astfel, reacția la alți stimuli ulteriori. Această modificare nu schimbă însă cu nimic faptul că „probabilitățile pentru o anumită reacție verbală... să fie pentru toate expresiile aproape de 0 din cauza mulțimii posibilităților de formulare verbală" (von Kutschera, 1972, p. 180). În cadrul teoriei behavioriste a semnificației apar discrepanțe mari — ca de atâtea ori în behaviorism — între program și realizarea acestuia. Behaviorismul nu dă socoteală de faptul că expresiile verbale trebuie să fie mai întâi înțelese pentru a produce o reacție. El trece peste nevoia de interpretare a „stimulilor" verbali, care îi deosebește de stimulările fizice. Nu poate fi întrezărită modalitatea cum ar putea fi rezolvată această problemă în cadrul teoretic behaviorist[30].

O altă încercare de fundamentare pragmatică a conceptului de semnificație este reprezentată de așa-numita *teorie a semnificației bazată pe folosire* a lui Wittgenstein. „Teoria" folosirii constă, într-o exprimare neprietenoasă, doar din singura și mult citata propoziție — „Semnificația unui cuvânt este utilizarea lui în limbaj" (*PU*, § 43) —, căreia Wittgenstein îi mai adaugă precizarea enigmatică că acest lucru ar fi valabil doar „pentru o clasă *mare* de cazuri" (*idem*). Datorită faptului că Wittgenstein *identifică* în mod neechivoc semnificația unui cuvânt cu utilizarea sa, este neîndoielnic că el nu mai are nici un fel de utilizare clară pentru conceptul de semnificație. „Semnificația" unei expresii constă tocmai în faptul că ea îndeplinește o anumită funcție într-un joc de limbaj, care este la rândul său încorporat în activități non-verbale și „împletit" cu acestea (*PU*, § 7 și urm.). Wittgenstein contrazice prin această concepție despre semnificație, în forma cea mai netă pe care ne-o putem închipui, ideea de bază a teoriei realiste a reflectării. Relația de semnificare nu mai urmează să constea acum din corelarea între entități extralingvistice și expresii verbale, căci Wittgenstein a abandonat presupozițiile ontologice ale *Tractatus*-ului. Dar semantica realistă nu este singura concurentă a teoriei folosirii expresiilor limbajului; și celelalte teorii ale semnificației conțin idei importante și în raport cu ele formula „Semnificația este folosirea" reprezintă o subdeterminare.

---

* Citat după Charles Peirce — „Cum să facem ca ideile să ne fie clare", în *Semnificație și acțiune*, trad. de Delia Marga, București, Editura Humanitas, 1990, p. 141. (*n.tr.*)

** *Ibidem*, p. 142. (*n.tr.*)

„Cotitura pragmatică" a fertilizat în moduri diferite filosofia limbajului, dar ea a condus-o şi spre o criză de suprasolicitare. Vorbirea este o formă a acţiunii, limbajul este încorporat în mod constant în ceea ce nu este vorbire, jocurile de limbaj sunt extrem de diverse — toate acestea nu pot fi în mod serios contestate. Dar nu tot ceea ce nu poate fi contestat în mod serios poate fi făcut obiect al ştiinţei sau transformat într-o teorie filosofică. Poate că din acest motiv nu a rezultat o teorie elaborată a semnificaţiei nici din pragmatica lingvistică, nici din cea filosofică[31]: o astfel de teorie, care ar urma să ia în serios cotitura pragmatică şi să dea socoteală de împletirea dintre acţiunile verbale şi non-verbale în întreaga ei amploare, ar trebui să fie o *scientia de omnibus rebus et de nonnullis aliis*, adică o ştiinţă despre toate şi pe deasupra despre încă câteva lucruri. Cu toate acestea, este îndreptăţită pretenţia de a renunţa la a face abstracţie de dimensiunea pragmatică a folosirii limbajului. Orice teorie a semnificaţiei este pe drumul cel bun atunci când priveşte semnificaţia nu ca fiind ceva atribuit exprimărilor noastre de către „limbaj", ci ca fiind o activitate de interpretare, o activitate parţial sedimentată, parţial o activitate ce trebuie produsă din nou de către o comunitate lingvistică. Ţinând însă seama de auto-suprasolicitarea marelui program pragmatic de transformare, progresele în teoria semnificaţiei sunt de aşteptat mai curând din prelucrarea consideraţiilor pragmatice în alte teorii ale semnificaţiei. Semantica condiţiilor de adevăr, care vorbeşte de mult de exprimări în loc de propoziţii şi care încorporează la Davidson raportarea la vorbitor, la interpret şi la situaţia de vorbire, a făcut un început bun în această direcţie.

O abordare relativ nouă este în fine *semantica intenţionalistă*, care este legată cu numele lui H.P. Grice. Potrivit acestei teorii, o exprimare primeşte semnificaţie exclusiv datorită faptului că vorbitorul are în vedere, când o foloseşte, un anumit lucru, respectiv, că leagă de ea o anumită intenţie (Grice vine astfel în întâmpinarea sensului dublu al lui „to mean" în limba engleză). Pentru ca ceea ce constituie obiectul analizei „S are în vedere ceva prin exprimarea lui *x*" să fie adevărat, trebuie îndeplinite, după Grice (1969, p. 20), trei condiţii:

S exprimă *x* cu intenţia ca:

(1) receptorul să manifeste o anumită reacţie,

(2) receptorul să-şi dea seama că vorbitorul are în vedere (1),

(3) receptorul să-şi manifeste reacţia pe baza lui (2).

Obţinerea efectului intenţionat prin exprimare trebuie să fie înfăptuită deci într-un mod cu totul specific, astfel încât să poată fi vorba de un caz în care „este avut în vedere ceva". Receptorul trebuie să recunoască intenţia vorbitorului şi reacţiile sale trebuie să apară *pe baza* recunoaşterii acestei intenţii (această condiţie a trebuit să fie introdusă pentru a exclude efecte cauzale obţinute în mod strategic). Cheia analizei intenţionaliste a lui „a avea în vedere ceva" constă în faptul că este total indiferent cu ce fel de mijloace verbale îşi atinge vorbitorul scopul: *ce anume* spune el nu este limitat de nici un fel de convenţii privind semnificaţia, dacă el reuşeşte să-l facă pe receptor să-i recunoască intenţia.

În cadrul acestui demers în care receptorul este pus în situaţia să tragă anumite concluzii, nu este vorba acum de o utilizare pur strategică a limbajului, dar comunicarea se realizează cu toate acestea după modelul a da-ceva-de-înţeles în mod indirect. Această lipsă de deschidere deplină se răsfrânge în mod fatal asupra conceptului intenţionalist al

semnificației. Strawson și alții au gândit contraexemple care demonstrează că cele trei condiții amintite pot fi îndeplinite și pe baza unor intenții extrem de întortocheate, hiperstrategice, în cazul cărora vorbitorul include raționamentul propus al receptorului în propriile sale intenții printr-un demers de tip ping-pong[32]. Aceste exemple nu ar putea fi numite de nimeni ca fiind cazuri „de a avea în vedere ceva prin mijlocirea a ceva". O astfel de înțelegere indirectă parazitează ceea ce Habermas desemnează drept modelul original al utilizării limbajului orientat spre înțelegere (*v.*, de exemplu, 1988, p. 144). — Semantica intenționalistă mai are însă și o altă slăbiciune. La Grice, conceptul central de „intenție" rămâne neanalizat. Dar atribuirea de intenții și interpretarea exprimărilor se bazează în mod principial pe aceleași tipuri de date. Intențiile nu pot servi de aceea ca dovadă pentru atribuirea de semnificații (*v.* Davidson, 1984, p. 186). Orice intenție, chiar și una doar aproximativ atât de diferențiată ca cele de care are nevoie Grice, presupune deja dispunerea de un anumit limbaj. Fără îndoială că mulți teoreticieni ai semnificației au subestimat rolul intențiilor vorbitorului. Dar semantica intenționalistă supraestimează acest rol; indiferent de rolul pe care îl joacă intențiile vorbitorului, ele singure nu sunt potrivite pentru a fundamenta conceptul de semnificație.

Semantica intenționalistă se găsește în vecinătatea primejdioasă a concepției „*Humpty-Dumpty*" asupra limbajului. Pentru ca să existe cu adevărat exprimări cu semnificație, vorbitorii trebuie să fie interpretabili. Și ei sunt așa doar atunci când se servesc de un limbaj comun sau de idiolecte cu zone de suprapunere suficiente ale unei astfel de limbi. „Numai în cadrul unui limbaj pot avea în vedere ceva cu ajutorul a ceva" (Wittgenstein, *PU*, p. 38).

3.13.5. Privire de ansamblu : despre dialectica convenției și creativității în limbaj

Teoriile filosofice despre competența lingvistică se plasează în câmpul tensionat dintre două modele, cel convențional și cel creativist. Pe de o parte, limbajul pare să aibă de-a face în mod esențial cu respectarea regulilor, pe de altă parte, noi ne folosim de mijloacele de exprimare ale limbajului pentru a ne îndeplini intențiile noastre individuale în ceea ce privește exprimarea. Cum se raportează unul la celălalt aspectul creator și cel convențional al competenței noastre lingvistice ? Poate să se sprijine unul pe celălalt ?

Cei mai mulți dintre filosofii limbajului s-au decis pentru unul din cele două modele și pentru fiecare dintre ele pot exista bune temeiuri. În sprijinul modelului ce aduce în prim plan respectarea regulilor vorbește argumentul lui Wittgenstein împotriva posibilității unui limbaj privat și, în genere, înțelegerea caracterului social, intersubiectiv al limbajului. În favoarea modelului creativist vorbesc capacitatea noastră de modificare productivă a regulilor și practica noastră uimitor de reușită de interpretare a exprimărilor neconforme acestora.

Alternativa este legată strâns de două determinări concurente ale relației dintre filosofia limbajului și filosofia minții. Un dat greu de contestat — facem abstracție de behaviorismul radical — este *intenționalitatea* semnificației lingvistice. Caracter intențional au însă și stările mentale precum opiniile, dorințele și intențiile. Se pune acum întrebarea cum anume se raportează una la alta, intenționalitatea limbii și intenționalitatea limbajului. Care dintre ele este intenționalitatea originară și care este cea derivată ? Chisholm, care consideră intenționalitatea minții ca fiind cea originară, a găsit pentru caracterizarea acestei relații o frumoasă alegorie: atât gândurile, cât și cuvintele au semnificație, așa cum pe Pământ cade lumina atât de la Soare, cât și de la Lună. Dar semnificația cuvintelor se comportă față de cea a gândurilor ca lumina Lunii față de cea a Soarelui. Dacă am face să dispară mintea, cuvintele nu ar mai lumina[33]. — Dacă ne luăm după convenționaliști, lucrurile se petrec exact invers: a dispune de stări mentale presupune deja a fi socializat într-un limbaj public, condus de reguli. Este oare nevoie ca filosofia limbajului să se decidă pentru una dintre aceste alternative ? Nu se bazează oare în mod firesc competența noastră lingvistică în același timp pe convenții și pe acte mentale creatoare ? O teorie a limbajului care neagă unul dintre cele două aspecte nu își pierde oare obiectul ?

Cel care consideră nepotrivit modelul respectării stricte a regulilor trebuie să se confrunte cu argumentul limbajului privat. Argumentația lui Wittgenstein ținteşte spre evidențierea faptului că este imposibil de a urma reguli „*privatim*" (*PU*, § 202), deoarece pentru cineva situat în afara limbajului public nu există criterii care să arate dacă a respectat sau nu regula. O „regulă" privată, care nu ar fi stabilizată prin respectarea publică, nu ar putea fi respectată nici măcar de către mine însumi, deoarece nu aș dispune de nici un criteriu pentru a-mi aminti cum am folosit anterior limbajul, o amintire pe care mă bazez. Deosebirea dintre amintirea „corectă" sau „incorectă", respectiv dintre respectarea și nerespectarea regulilor ar fi abolită (*v. PU*, § 258). Astfel, nu este posibil „nici o singură dată ca numai un om să fi respectat o regulă" (*v. PU*, 199). Wittgenstein așează competența necesară respectării unei reguli undeva foarte jos. Vorbitorul ar respecta regula în cele din urmă „fără motive" (§ 211) și fără să o interpreteze (§ 201), el respectă „regula *orbește*" (§ 217). În final nu am mai putea spune despre acest lucru mai mult decât: „Eu acționez astfel" (§ 217). Învățarea unei reguli este numită în mod repetat de către Wittgenstein o „dresare" (§ 5, § 198 și urm.), ceea ce îl plasează în vecinătatea îngrijorătoare a unui behaviorism cras.

Dar trimiterea la convenții ce nu mai pot fi puse sub semnul îndoielii ne explică oare într-adevăr cum funcționează limbajul ? Nu ar putea fi limbajul, dimpotrivă, cum presupune Davidson (1984, p. 393), „o condiție pentru existența convențiilor" ? Unui susținător al modelului strict al regularității limbajului ar trebui să i se facă părul măciucă dacă și-ar clarifica cum anume vorbim cu adevărat. O mare parte a exprimărilor noastre conține încălcări mai mult sau mai puțin grave ale regulilor sintactice și semantice ale limbajului. Exprimările noastre cuprind metafore, neologisme, elipse (prescurtări sintactice), plurisemantisme, malapropisme (confuzii între cuvinte), variate greșeli gramaticale etc. Unele dintre aceste „greșeli" sunt produse intenționat, altele neintenționat. Orice lingvist ne poate demonstra că vorbim mult mai puțin uniform decât ar presupune filosoful limbajul. Pare să existe așadar o întreagă mulțime de „limbaje private"; lingvistica le numește idiolecte. Ceea ce nu există sunt consecințele dramatice descrise de către Wittgenstein. În

ciuda tuturor încălcărilor de reguli, noi ştim (aproape) întotdeauna ce anume vrem să spunem prin cuvintele noastre — iar cei care ne ascultă ştiu de asemenea. Trebuie să se explice cum este posibil acest lucru.

Un vorbitor care, intenţionat sau neintenţionat, utilizează un cuvânt într-un mod neobişnuit posedă în principiu o ***autoritate hermeneutică*** în raport cu ceea ce înseamnă cuvântul rostit de el. Un vorbitor vrea să spună cu cuvintele sale ceea ce intenţionează să spună, iar o interpretare a celor spuse poate fi realizată cu succes numai dacă vorbitorul este interpretat conform intenţiilor sale. Cu toate acestea, perspectiva Humpty-Dumpty asupra limbajului nu are dreptate. Vorbitorul mai are încă o intenţie, anume aceea de a fi interpretat potrivit intenţiei sale şi pentru că are ***această intenţie*** există restricţii în raport cu ceea ce ***poate*** să aibă în vedere, în genere, ***prin*** cuvintele sale. Deoarece nu poate fi intenţionat ceva imposibil, vorbitorul unui idiolect trebuie să fie convins că ascultătorul este în măsură să interpreteze cele spuse în mod corect, adică potrivit intenţiei sale. Şi se pare că tocmai acest lucru se întâmplă: noi folosim o metaforă, o propoziţie incompletă, o formulare paradoxală tocmai atunci când — indiferent din ce motiv — suntem îndreptăţiţi să presupunem că putem fi înţeleşi.

Dacă această schiţă este corectă, atunci acceptarea utilizării creatoare a limbajului nu se transformă într-o semantică de tip Humpty-Dumpty. Ce anume putem lăsa să însemne cuvintele noastre nu este în întregime arbitrar. Restricţiile nu constau însă dintr-un sistem de reguli rigide de vorbire, ci din interpretabilitatea ce trebuie asigurată de către vorbitor şi pentru care există de la caz la caz standarde diferite. *Cât* de creator are dreptul să fie un vorbitor, cât de mult trebuie să se acopere idiolectele pentru a face posibilă interpretarea, este o întrebare la care se poate răspunde foarte greu. Standardele pentru a avea în vedere ceva cu ajutorul a ceva sunt date doar prin succesul comunicării. Davidson sintetizează acest gând: „Conceptul de semnificaţie se bazează în întregime pe cazuri în care comunicarea a avut loc cu succes..., în care o anumită persoană vrea să fie înţeleasă într-un anume fel şi este înţeleasă astfel... Ce va trebui să spunem în legătură cu ce anume are în vedere vorbitorul, atunci când ne îndepărtăm de cazul în care comunicarea a avut loc cu succes ? Cred că nu există un răspuns clar la această întrebare“[34].

Dar dacă relaţia dintre creativitate şi convenţie în limbaj urmează să fie una „dialectică“, atunci mai lipseşte încă o consideraţie. Am adus mai sus critici semanticii intenţionaliste, în sensul că formarea intenţiilor diferenţiate de exprimare presupune deja un limbaj. Nu retractăm nimic din aceasta. Vorbitorul creator dispune deja de un limbaj pe care îl foloseşte ca trambulină pentru escapadele sale. Intenţiile verbale nu sunt astfel datele primare de la care pleacă o teorie a semnificaţiei. Idiolectul în care vorbitorul îşi formează intenţiile rămâne un limbaj şi rămâne astfel în contact cu sistemul (idealizat) al convenţiilor, faţă de care reprezintă o abatere. (Ne amintim de argumentul că un limbaj care nu poate fi pur şi simplu tradus nici nu ar fi de fapt un limbaj). În acest sens, întrebarea dacă semnificaţia este constituită prin convenţii sau prin idiolecte este pusă într-un mod prea dramatic.

Creativitatea lingvistică accesibilă nouă nu este nelimitată, dar graniţele ei nu sunt altele decât cele ale sensului —, şi, de aceea, nu există nimic care să ne determine să devenim melancolici. Limbajul preformează ce-i drept ceea ce putem în genere să

exprimăm, dar caracterul constrângător al acestei preformări este extrem de slab. Din limitarea resurselor lingvistice nu trebuie înainte de toate să tragem concluzia unei limitări a posibilităţilor noastre de exprimare. Limbajul nu ne va interzice să spunem lucrurile cu sens pe care dorim în genere să le spunem. Aşa cum şi-a dat seama Humboldt, noi putem utiliza în mod nelimitat mijloacele sale finite.

Note

Le mulţumesc Sandrei Ausborn-Brinker, Kathrinei Glüer şi lui Ekkerhard Martens, care mi-au atras atenţia asupra câtorva pasaje obscure din prima redactare a acestui articol.

[1] După Whorf, gândirea urmează „o reţea de căi, care sunt fixate în limbajul corespunzător... Individul nu-şi dă deloc seama de această ordine şi este de aceea în întregime prizonier în cătuşele ei indestructibile" (1956, p. 58).

[2] Vezi Quine, W. v. O., „Was es gibt" (1948), în: Quine: *Von einem logischen Standpunkt*. Frankfurt/M., 1979, pp. 9–25, aici: p. 19 şi urm. — Definiţia lui Quine are la bază presupoziţia că teoria ce urmează să fie verificată a fost prezentată în limbajul logicii predicatelor.

[3] Hacking, I., „Natural Kinds", în: Barrett, R.G./Gibson, R.F. (ed.): *Perspectives on Quine*. Cambridge (Mass.), 1990, pp. 129–143, aici: p. 135.

[4] Goodman, N., *Ways of Worldmaking*, Hassoks (Sussex), 1978, p. 10.

[5] Această idee a fost elaborată mai întâi de către lingvistul Jost Trier în teoria lui a aşa-numitelor câmpuri verbale.

[6] Bubner, R., „Wohin tendiert die Analytische philosophie ?", în: *Philosophische Rundschau* 34 (1987), pp. 257–281, aici: p. 278.

[7] Argumente la Seebass, 1981, p. 40 şi urm. şi pp. 68–72.

[8] „Oricât de naturală este presupunerea dezvoltării treptate a limbajului, apariţia acestuia nu s-a putut produce decât dintr-o dată. Omul este om numai prin limbaj; dar pentru a descoperi limbajul, el ar fi trebuit să fie deja om. Atunci când ne închipuim că acest lucru s-a produs... treptat şi în etape, adică printr-o porţiune de limbaj descoperită omul devine în mai mare măsură om şi datorită acestei dezvoltări el ar putea descoperi iarăşi mai mult limbaj, ignorăm inseparabilitatea dintre conştiinţa umană şi limbajul uman" (Humboldt, *GS*, IV, p. 15).

[9] Citat după Herder (1772, p. 17).

[10] Berkeley, G., *Prinzipien der menshlichen Erkenntnis* (1710). Editat de A. Klemmt, Hamburg, 1979, p. 23.

[11] Prezentarea care urmează se limitează la dezvoltarea filosofiei analitice. O prezentare mai cuprinzătoare decât cea posibilă aici ar trebui să ia în considerare şi contribuţia filosofiei neanalitice a limbajului în constituirea paradigmei lingvistice. Aici ar fi de amintit în special cartea lui E. Cassirer *Philosophie der symbolischen Formen* şi teoria semnelor a lui Ch.S. Peirce (despre Cassirer *v.* subcap. 3.10.4.1).

[12] Bineînţeles că şi Frege are în vedere prin „imperfecţiunea logică a limbajului" nu pe cea a oricărui limbaj posibil, ci pe cea a limbajului natural, care trebuie înlăturată tocmai printr-un „limbaj" ideal al „conceptelor". El ia în considerare în acelaşi timp un domeniu ideal al „gândurilor" care trebuie formulate.

[13] O privire de ansamblu asupra neajunsurilor gramaticii de şcoală în perspectivă logică există la von Kutschera, 1981, pp. 33–88.

[14] Russel, B., „Mr. Strawson on Reffering", în: *Mind 66* (1957), pp. 385–389, aici p. 387.

[15] Bieri, P., „Einführung" la Bieri (ed.), *Analitische Philosophie des Geistes*. Königstein/Ts., 1981, pp. 1–28, aici p. 16.

[16] Strawson, P.F., „Categories", în: Wood, O.P./Pitcher, G. (ed.), *Ryle. A collection of Critical Essays*. Londra/Basingstoke, 1970, pp. 181–211, aici p. 189 — într-un mod asemănător la Wittgenstein: „confuziile care ne preocupă iau naştere într-un fel oarecare atunci când limbajul merge în gol, nu atunci când lucrează" (*PU*, § 132).

[17] Vezi Fodor, J.A./Katz, J.J., *„Introduction"* la Fodor/Katz, *The structure of Language* (*Structura limbajului*) Englewood Cliffs (N.J.), 1964, pp. 1–18.

18 Vezi New, G.: *„Ein Plädoyer für die Linguistik"* (1966), în: Grewendorf, G./Meggle, G. (ed.), *Linguistik und Philosophie*. Frankfurt/M., 1974, pp. 68–85.

[19] Vezi Urmson, J.O., *„A Symposium on Austin"s Method"*, în: Fann, K.T. (ed.), *Symposium on J.L. Austin*, Londra, 1969, pp. 76–86, aici p. 84 şi urm.

[20] Davidson, D., *„Die logische Form der Handlungssätze. Kritik — Anmerkungen — Zur Verteidigung"*, în: Davidson: *Handlung und Ereignis*, Frankfurt/M., 1985, pp. 155–213, aici p. 179.

[21] Schneider continuă: „Teoria semnificaţiei în sensul lui Davidson nu luminează de aceea, de fapt, părţile întunecate ale limbajelor naturale, ci permite reformularea unora dintre propoziţiile lor şi clarificarea relaţiilor dintre rezultatele reformulării. Despre aceste rezultate putem spune apoi că sunt clare şi inteligibile" (1992, p. 454).

[22] Formulări similare întâlnim cu referire la Wittgenstein la von Savigny şi la Scholz: „Idealurile (ordinii perfecte, exactităţii, claritătii de cristal) nu sunt văzute ca ceea ce sunt, respectiv ca idealizări sau criterii obţinute prin extrapolarea comparaţiilor, ci se postulează realul în lucrurile însele: adânc în interior el ar trebui să fie înfăptuit" (von Savigny/Scholz, 1992, p. 865).

[23] „Asemănarea" nu oferă de aceea o explicaţie pentru „iconicitate", ci reprezintă un sinonim pentru aceasta (*v.* U. Eco, *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*, Frankfurt/M., 1977, pp. 63–68).

[24] Reprezentanţi ai unei teorii cauzale a semnificaţiei sunt D. Stampe, R. Stalnaker şi J. Fodor. Potrivită pentru a fi menţionată aici este şi teoria lui F. Dretske (*Knowledge and the Flow of Information*, Oxford, 1981). Dretske operează cu noţiunea de informaţie, pe care o reduce la o dependenţă legică între stări de lucruri care nu trebuie să fie în mod obligatoriu cauzală. — Pentru prezentarea şi critica acestor teorii *v.* G. Keil, *Kritik des Naturalismus*. Berlin/New York, 1993, pp. 84–99.

[25] Intenţionalitatea este pentru Brentano *definiens*-ul mentalului. „Orientarea" intenţională a stărilor mentale şi „inexistenţa intenţională" caracteristică obiectelor reprezentate ar fi „proprii" fenomenelor mentale „în mod exclusiv. Nici un fenomen fizic nu prezintă ceva asemănător", *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874. Ed. 2, Leipzig, 1924, p. 124.

[26] Frege, G., *Die Grundlagen der Arithmetik*, 1884. Darmstadt, 1961, p. XXII.

[27] Există şi exprimări (eliptice) formate dintr-un singur cuvânt, care trebuie considerate totodată drept propoziţii. Noi interpretăm într-o anumită situaţie strigătul „Un iepuraş" în mod firesc ca „Ia uite, acolo este un iepuraş !".

[28] Şi interpretarea deconstructivistă a unei „regresiuni nelimitate" a determinării semnificaţiei semnelor (J. Derrida) poate fi înţeleasă în sensul holismului semantic. Derrida preferă însă din păcate să mistifice dinamica şi complexitatea limbajului, în loc să le conceapă ca provocare pentru teoria limbajului. Filosofia analitică trudeşte în lupta cu holismul semantic, poststructuralismul şi deconstructivismul capitulează în faţa acestuia.

[29] Peirce, Ch.S., *Über die Klarheit unserer Gedanken*. Ed. de K. Oehler, Frankfurt/M., 1968, p. 59.

[30] Pentru prezentarea şi critica semanticii behavioriste *v.* von Kutschera, 1972, p. 162 şi urm. şi Tugendhat 1976, p. 212 şi urm.

[31] Prin aceasta nu se urmăreşte minimalizarea meritelor teoriilor pragmatice; ele ţin de alte domenii. Astfel, nici teoria actelor de vorbire şi nici concepţia constructivistă a limbajului a Şcolii de la Erlangen nu oferă o teorie a semnificaţiei în sens restrâns.

[32] Pentru o privire de ansamblu asupra acestei controverse *v.* Sammelbände de Meggle (1979) şi *Forum für Philosophie* (1990).

[33] Vezi Chisholm, R./Sellars, W., *„Correspondence on Ontentionality"* (corespondenţă asupra intenţionalităţii), în: Feigl, H./Scriven, M./Maxwell, G. (ed.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Vol. II. Minneapolis (Minn.), 1958, pp. 521–539, aici p. 254.

[34] Davidson, D./Glüer, K., *Bezüge und Übergänge. Ein Interview mit Donald Davidson"*, în: Glüer, K., *Donald Davidson zur Einführung*,. Hamburg, 1994, pp. 153–176, aici p. 166. Vezi în legătură cu creativitatea limbajului şi Davidson, 1986 şi Schneider, 1992.

Bibliografie citată

APEL, K.-O., 1974: articolul „Sprache", în: Krings, H./Baumgartner, H.M./Wild, Chr. (ed.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Vol. III. München, Sp. 1383–1402, 1974.

AUSTIN, J. L., 1956: „Ein Plädoyer für Entschuldigungen", în: Grewendorf, G./Carnap, R., 1928, *Der logische Aufbau der Welt. Versuch einer Konstitutionstheorie der Begriffe*, ed. a 2-a. Hamburg, 1961.

— 1931: *„Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Strache"*, în: Erkenntnis 2 (1931/32), 219–241.

— 1932: *„Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft"*, în: Erkenntnis 2 (1931/32), 432–465.

DASCAL, M./GERHARDUS, D./LORENZ, K./MEGGLE, G. (ed.), 1992: *Sprachphilosophie. Philosophy of Language. La philosophie du language. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung* (= *Handbücher zur Sprach-und Kommunikationswissenschaft*, vol. 7, 1). Berlin/New York.

DAVIDSON, D., 1984: *Wahrheit und Interpretation*. Frankfurt/M., 1986.

— 1990: „Eine hübsche Unordnung von Epitaphen"., în: Picardi, E./Schulte, J. (ed.), *Die Wahrheit der Interpretation, Beiträge zur Philosophie Donald Davidsons*, Frankfurt/M,. pp. 203–227.

— 1993: *Dialektik und Dialog. Rede anläßlich der verleihung des Hegel-Preises*, 1992, Frankfurt/M.

FODOR, J.A./LEPORE, E. (ed.), 1992: *Holism. A Shopper's Guide*. Oxford/Cambridge (Mass.).

FORUM FÜR PHILOSOPHIE (ed.), 1990: *Intentionalität und Verstehen*. Ed. de „Forum für Philosphie Bad Homburg". Frankfurt/M., 1990.

FREGE, G., 1879: *Begriffsschrift. Eine der artithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkes*. Ed. a II-a, Darmstadt, 1964.

— 1962: *Funktion, Begriff, Bedeutung, Fünf logische Studien*. Göttingen.

— 1971: *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlaß*. Ed. de G. Gabriel. Hamburg.

GRICE, H.P., 1957: „Intendieren, Meinen, Bedeuten", în: Meggle (ed.), 1979, pp. 2–15.

HABERMAS, J., 1988: „Zur Kritik der Bedeutungstheorie", în: idem, *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt/M., 1988, pp. 105–135.

HERDER, J.G., 1772, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Ed. de H.D. Irmscher, Stuttgart, 1966.

— 1877 şi urm: SW: *Herders Sämmtliche Werke*. Ed. de B. Suphan. Berlin.

HOCHE, H.-U./STRUBE, W., 1985: *Analytische Philosophie*. Freiburg/München.

HOLENSTEIN, E., 1980: *Von der Hintergehbarkeit der Sprache. Kognitive Unterlagen der Sprache*. Frankfurt/M.

— 1985: *Sprachliche Universalien*. Bochum.

VON HUMBORLDT, W.GS, 1903 şi urm.: *Gesammelte Schriften* (17 vol.) Ed. de „Der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften". Berlin

VON KUTSCHERA, F., 1972: *Sprachphilosophie*. München.

LEIBNIZ, G.W., 1677: „Vorrede zur Allgemeinen Wissenschaft", în: idem, *Fragmente zur Logik. Ausgew.* şi trad. de F. Schmidt, Berlin, 1960, pp. 87–92.

MEGGLE, G.(ed.), 1979: *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*. Frankfurt/M.

NIETZSCHE, F., 1873: „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne", în: idem, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Ed. de G. Colli şi M. Montinari, vol. III/2, Berlin/New York, 1973, pp. 369–384.

PLATON, 1957: „Kratilos", în: *Sämtliche Werke*, vol. 2. Trad. de F. Schleiermacher, Hamburg.

PUTNAM, H., 1975: *Die Bedeutung von Bedeutung*. Ed. şi trad. de W. Spohn, Frankfurt/M., 1979, pp. 27–50.

QUINE, W.v.O., 1979: „Zwei Dogmen des Empirismus", în: idem, *Von einem logischen Standpunkt*. Frankfurt/M., pp. 27–50.

RYLE, G., 1949: *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart, 1969.

VON SAVIGNY, E., 1969: *Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die 'ordinary language philosophy'*. Frankfurt/M.

VON SAVIGNY, E./SCHOLZ, O., (ed.) 1992: *Das Normalsprachenprogramm in der Analitischen Philosophie*, în: Dascal *et al.* pp. 859–872.

SCHNEIDER, H.-J., 1992: *Phantasie und Kalkül. Über die Polarität von Handlung und Struktur in der Sprache*. Frankfurt/M.
SEARLE, J.R., 1969: *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. Frankfurt/M., 1971.
— 1983: *Intentionalität. Eine Abdhandlung zur Philosophie des Geistes*. Frankfurt/M., 1987.
SEEBAß, G., 1981: *Das Problem von Sprachrt*.Frankfurt/M.
TUGENDHAT, E., 1976: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytiche Philosophie*. Reinbek bei Hamburg, 1963.
WITTGENSTEIN, L., (1921): *Tract.: Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt/M., 1980.
—(1953): *PU: Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/M., 1982.

Bibliografie suplimentară

APEL, K.-O., 1963: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus*. Bonn, 1963.
— 1963 : *Trasformation der Philosophie*, 2. vol. Frankfurt/M., 1973.
AUSTIN, J.L., 1962: *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart, 1972.
BÜHLER, K., 1934: *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Ed. a 2-a. Stuttgart, 1965.
CASSIRER, E., 1923: *Philosophie der symbolischen Formen*. Partea întâi *Die Sprache*. Berlin, 1923.
DUMMETT, M., 1975: „Was ist eine Bedeutungstheorie ?", în: idem, *Wahrheit. Fünf philosophische Aufsätze*. Stuttgart, 1982, pp. 94–155.
GADAMER, H.-G., 1960: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 1960.
HEINTEL, E., 1972: *Einführung in die Sprachphilosophie*, Darmstadt, 1972.
KRIPKE, S.A., 1982: *Wittgenstein über regeln und privatsprache*. Frankfurt/M., 1987.
LAUENER, H., 1992: „Das Formalsprachenprogramm in der Analytischen Philosophie", în: Dascal *et al.* (Ed.) 1992, pp. 825–859.
LORENZ, K., 1970: *Elemente der Sprachkritik*. Frankfurt/M., 1970
MORRIS, Ch. W., 1946: *Zeichen, Sprache und Verhalten*, Düseldorff, 1973.
OELMÜLLER, W., *et al.* (ed.) 1991: *Philosophische Arbeitsbücher* Vol. 8. *Diskurs: Sprache*. Padeborn 1991.
QUINE, W.v.O., 1974: *Die Wurzeln der referenz*. Frankfurt/M., 1989.
RORTHY, R., (ed.) 1967: *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago/Londra, 1967.
SEARLE, J.R., 1979: *Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechakttheorie*. Frankfurt/M., 1982.
SIMON, J., 1981: *Sprachphilosophie*. Freiburg/München, 1981.
STACHOWIAK, H., (ed.) 1992: *Sprachphilosophie, Sprachpragmatik und formale Pragmatik. Handbuch Pragmatik*. Vol. IV. Hamburg, 1992.
SEKALE, M., (ed.) 1976: *Moderne Sprachphilosophie*. Hambug, 1976.

Dieter Birnbacher

3.14. Tehnica

3.14.1. Tehnica în societatea modernă

Rolul cheie pe care îl preia tehnica în societate de la revoluţia industrială încoace stă într-o opoziţie caracteristică cu puţina consideraţie pe care a găsit-o tehnica în filosofie — făcând abstracţie de filosofia marxismului. O anumită trufie intelectuală pare să fi dominat întotdeauna raportul filosofiei cu tehnica. Încă Platon şi Aristotel au situat activităţile contemplative ale spiritului, care pun în valoare părţile mai „înalte" ale sufletului omului, în mod decis mai sus decât cele meşteşugăreşti-practice, ai căror reprezentanţi au fost defăimaţi deja la greci drept *bánausos* (om mărginit, suflet lipsit de nobleţe). Şi Evul Mediu a dat în mod clar prioritate idealului său formativ orientat spre artele „libere", spre *artes liberales* (gramatică, retorică, dialectică, aritmetică, geometrie, astronomie, muzică) în raport cu *artes mechanicae*.

Încă şi astăzi, prestigiul intelectual scăzut al tehnicianului stă în calea preocupării filosofice pentru problemele tehnicii. Imaginea dominantă a inginerului în lumea ştiinţelor spiritului (*Geisteswissenschaften*) este încă, în mare măsură, cea a bricolerului mărginit, a cărui „raţiune instrumentală" se interesează în mod constant de mijloace, şi nu de ţeluri, şi al cărui entuziasm necritic se pretează tocmai unei utilizări abuzive, chiar şi pentru scopurile cele mai criminale.

Însă tocmai mijloacele, şi nu ţelurile, au schimbat adânc lumea în care trăim. Tehnica a creat fapte de care nu putem face abstracţie din perspectiva viitorului.

„Politica a trecut şi altfel peste cetăţi şi popoare; economia omenească a înrâurit adânc destinul lumii animalelor şi plantelor, dar aceasta atinge numai viaţa şi se şterge din nou. Tehnica va lăsa însă urmele zilelor ei când toate celelalte vor dispărea fără urme şi se vor fi scufundat. Această pasiune faustică a schimbat imaginea suprafeţei pământului." (Spengler, 1923, p. 1188)

Ambianţa vieţii a milioane de oameni este o „lume artificială" produsă tehnic. Ei „nu păşesc de-a lungul întregii săptămâni cu piciorul pe pământul adevărat, ci numai pe asfalt, linoleum, piatră artificială şi sticlă incasabilă" (Freyer, 1955, p. 29). Există oameni ce călătoresc la congrese şi care, reîntorşi acasă, nu pot spune cât de cald sau frig era la locul întrunirii deoarece au stat exclusiv în încăperi climatizate. Dar chiar şi nisipul ce stă sub asfalt devine în măsură tot mai mare rezultatul capacităţii tehnice. De când din terenuri s-au făcut grohotişuri şi din grohotişuri terenuri, chiar şi lumea opusă naturii şi-a pierdut aparenţa de primitivitate. Nu numai ambianţa, ci şi viaţa însăşi, este tot mai mult modelată de tehnică. Stilul de viaţă a societăţilor industriale moderne este de neconceput fără sistemele tehnice complicate de producţie, distribuţie şi consum ale bunurilor de masă; numai puţine dintre bunurile şi serviciile schimbate în societăţile actuale iau naştere fără mijloace tehnice auxiliare; aproape toate bunurile de folosire curentă trec printr-o mulţime de maşini care, la rândul lor, sunt produse cu ajutorul unor maşini. Viaţa nu ar fi acordată multora decât pentru puţin timp fără medicina modernă tehnicizată, fie ea nu ar fi început.

De necuprins este însemnătatea hotărâtoare a tehnicii pentru domeniul economiei. Ca factor determinat al dezvoltării economice, progresul tehnic a înlocuit factorii muncă şi capital. Cât de mult a influenţat tehnica productivitatea muncii o ilustrează comparaţia dintre randamentul secerişului (tehnicizat) şi al tăierii (cu mâna) a spicelor; în 1800 era nevoie pentru secerarea unui ar de grâu de o oră cu secera, în 1945 de 35 de secunde cu o combină care preia în plus treieratul. Dimpotrivă, salariul pe o oră al unui muncitor auxiliar, exprimat în numărul de spice tăiate, a rămas de 150 de ani neschimbat (*v.* Fourastié, 1954, pp. 30, 34).

Creşterea puternică a productivităţii muncii nu a dus însă câtuşi de puţin la o muncă mai scurtă durată, mai sănătoasă şi mai plăcută. Este posibil ca deja revoluţia neolitică, trecerea la cultura pământului cu acţiunile ei de muncă monotone, să nu fi fost resimţită doar ca o uşurare de către vânătorul şi culegătorul obişnuiţi cu o viaţă aventuroasă istovitoare (*v.* Büchel, 1981, p. 76). Trecerea de la munca manuală la deservirea, controlul şi supravegherea maşinilor a micşorat simţitor efortul fizic, dar a sporit, în parte, efortul nervos, astfel încât munca de control este percepută de lucrători ca mai împovărătoare decât activitatea repetitivă la banda rulantă (*v.* Stork, 1977, p. 71). Complexitatea crescândă a tehnicii aduce cu sine probleme suplimentare, desemnate de cuvinte-cheie cum sunt „creştere economică fără slujbe" sau „societate a celor două treimi". Investiţiile mari în instruirea forţei de muncă ce poate manipula tehnica tot mai complexă creează constrângeri ce îi fac pe cei mai puţini performanţi să suporte costurile celor calificaţi, care devin tot mai puţini. Prin aceasta progresul tehnic ameninţă să-şi piardă sensul. Costurile sociale ale concedierii forţei de muncă calificate ameninţă să depăşească avantajele sociale ale productivităţii muncii crescute prin tehnică, mai cu seamă atunci când creşterea avantajelor cade de partea unei minorităţi de indivizi mai capabili de adaptare.

Faptul că astăzi se lucrează mai mult decât în Evul Mediu şi în epoca modernă timpurie se datorează, desigur, creşterii puternice a nevoilor şi a nivelului pretenţiilor care pot fi satisfăcute prin salariu. Creşterea posibilităţii de a utiliza mijloace tehnice auxiliare a provocat nu numai deplasări în conceptele standardului de viaţă „corespunzător", al minimului social şi al luxului; ea a deschis şi orizonturi succesive noi de nevoi, în parte prin activarea unor nevoi latente, în parte prin crearea unor noi nevoi. Şi în această privinţă, tehnica preia

un rol dominant. Inovaţii tehnice, a căror lipsă nu s-a simţit mai înainte, îşi creează, odată ce apar pe piaţă, propria lor necesitate. Mai-bunul este duşmanul bunului şi nivelul nemulţumirii faţă de ceea ce este tradiţional rămâne în mare şi în ansamblu constant.

3.14.2. Trei caracteristici ale tehnicii moderne: tehnicitate, globalitate, potenţial distructiv

Lumea uneltelor, aparatelor şi maşinilor este tot aşa de veche ca şi omul însuşi. La fel ca şi sfera a ceea ce a fost în mod conştient făcut şi configurat de oameni, ea a fost întotdeauna distinsă de natură, înţeleasă ca sfera a ceea ce creşte şi este dat de mai înainte. Dar niciodată nu a fost această diferenţă atât de pronunţată şi deschis vizibilă. Obiectele tehnicii moderne se ridică, într-un mod ce nu poate fi confundat, deasupra bazei lor naturale. Ele nu lasă nici o îndoială în ceea ce priveşte faptul că sunt altfel decât obiectele naturii, ca obiecte instrumentale raportate la scop şi pentru a îndeplini anumite funcţii, şi nici în ceea ce priveşte faptul că nu sunt luate pur şi simplu din natură, ci sunt produse nu în exclusivitate de mâna omenească, ci cu ajutorul uneltelor, aparatelor şi maşinilor. Aceste două trăsături esenţiale ale tehnicii moderne pot fi numite „tehnicitatea" ei. În ceea ce priveşte materialele folosite, ca şi în ceea ce priveşte forma lor, obiectele tehnice moderne sunt mai îndepărtate de natură decât cele ale epocilor mai timpurii. Nici bronzul epocii bronzului nu apare în natură, dar drumul de la materia din natură, ce serveşte ca punct de plecare, este în cazul lui mai scurt decât în cazul substanţelor sintetice de astăzi şi cuprinde un număr mai mic de paşi de prelucrare tehnică. Şi, potrivit formelor ei exterioare, tehnica modernă se situează faţă de ambianţa naturală ca o lume mai străină şi mai lipsită de relaţie. Mai mult decât tehnicii mai vechi, ei îi lipseşte aura care este proprie lucrurilor concrescute şi sieşi suficiente ale naturii, şi cu aceasta şi o parte din conţinutul estetic al acestora. Hala de fabrică dreptunghiulară, din elemente de construcţie prefabricate, cu acoperiş plan şi locuri de parcare nu mai are nimic din concrescenţa cvasiorganică a unei curţi ţărăneşti înconjurate de copaci, şi în care casa este integrată în mod firesc.

Măsura în care un obiect tehnic este judecat ca apropiat sau îndepărtat de natură depinde, desigur, în parte de cât suntem de familiarizaţi cu el. Tehnica de alaltăieri va fi, poate, resimţită ca naturală, iar de la locomotivele cu aburi, maşinile cu aburi şi războaiele de ţesut are, nu rareori, un aer de romantism. Dar şi acest factor subiectiv are un conţinut obiectiv. Deoarece prefacerea tehnică se accelerează continuu de la revoluţia industrială, ea produce, într-o suită tot mai rapidă, obiecte noi şi nefamiliare. Aceasta ne obligă să realizăm, în timpul câtorva ani, adaptări ale percepţiei şi ale comportării care în epoci mai timpurii se întindeau peste generaţii.

Tehnica modernă se înstrăinează însă nu numai de natură, ci şi de calităţile, structurile şi procesele pe care le percepem sensorial în ambianţa de viaţă nemijlocită şi în noi înşine. În locomotiva cu aburi se poate recunoaşte încă animalul înhămat care gâfâie şi geme sub povara sa. Principiul morii cu apă sau al morii de vânt poate fi nu numai nemijlocit

înţeles; el poate fi perceput de asemenea nemijlocit. La locomotivele şi morile acţionate electric de astăzi nu se mai poate simţi nimic din aceste calităţi. Ernst Bloch a descris această înstrăinare crescândă a tehnicii de oameni, cu mijloace stilistice expresioniste, în eseul său „Spaima inginerului". Inginerul este atins, ca de un şoc, de conştiinţa că procesele dinăuntrul unei maşini frigorifice pot fi prinse numai neintuitiv, prin semnele limbii matematicii. El priveşte „o faţă înşelătoare ... o fiinţă ce emite ceva mai rău decât răceala spaţiului cosmic, şi anume irealitatea". (Bloch, 1929, p. 325). La înstrăinarea faţă de tehnica modernă contribuie, nu în cele din urmă, şi mărimea dimensiunilor ei. În mare, ca şi în mic — la turnurile de răcire ale termocentralelor, numite ironic drept domuri ale secolului al XX-lea, ca şi la elementele de legătură ale microelectronicii — ele depăşesc mărimile familiare oamenilor şi primesc trăsături ale înspăimântătorului.

„Tehnicitatea" tehnicii moderne a fost până acum numai arareori gândită filosofic. În mod implicit, ea este pusă în evidenţă de Heidegger când face ca fenomenologia sa a tehnicii, care este în esenţă o fenomenologie a tehnicii moderne, să se învârtă în jurul expresiei îndărătnice „*Ge-stell*" (*v.* Heidegger, 1954, p. 19 şi urm.). *Ge-stell* este o expresie cu mai multe sensuri. Ea are o dată sensul de „Gestell", altă dată sensul de „locuri" (*Stellen*). „Gestell" nu este însă nimic altceva decât o metaforă pentru tehnicitate; un „Gestell" nu este doar în mod tipic ceva numai funcţional şi pe deplin funcţional — ceva a cărui esenţă se epuizează în a servi altuia ca sprijin şi suport — ci el expune această funcţionalitate în mod liber vederii. Un „Gestell" nu se lasă perceput uşor drept ceva de natură estetică, care îşi are scopul în sine. Din punctul de vedere al formei sale, el este în mod tipic un corp străin, „situat" (*gestellt*) în ambianţa sa naturală într-un mod mecanic-anorganic. Exemplele lui Heidegger, hidrocentrala, pe de o parte, vechiul pod de lemn, pe de altă parte, desemnează de asemenea extremele pe scala tehnicităţii. Barajul din material sintetic, gigantic în dimensiuni şi construit de maşini gigantice, produce o rană deschisă în peisajul încărcat de tradiţie. Podul de lemn, în măsura în care se înrudeşte cu ambianţa sa, păstrează, dimpotrivă, idila, ba chiar o însufleţeşte şi intensifică mai mult.

Alături de tehnicitate, o altă caracteristică a tehnicii moderne este globalitatea ei: tehnica se întinde în mod exploziv de-a lungul globului. Urmarea este o potenţare a binefacerilor, dar şi a riscurilor ei şi o uniformizare crescândă a lumii într-o civilizaţie mondială impregnată tehnic.

Creşterea cantitativă a instalaţiilor tehnice măreşte numărul de pene şi accidente şi, prin aceasta, pericolul unei catastrofe. Chiar şi la un risc foarte mic pentru fiecare instalaţie izolată, riscul însumat poate căpăta calitatea unei bombe cu explozie întârziată. O altă urmare a răspândirii globale a tehnicii moderne este nivelarea crescândă a tradiţiilor şi particularităţilor culturale. Datorită pieţelor deschise, a sistemelor de comunicaţie performante şi a căilor de comunicaţie amplificate, inovaţiile tehnice se impun în faţa tehnicilor tradiţionale. O dată cu tehnicile unitare se uniformizează, în cele din urmă, şi calificările profesionale, procesele de instruire şi stilurile de viaţă. Între timp se aseamănă până la confundare nu numai aeroporturile şi birourile de mari proporţii, ci şi modelul de comportare şi profilul nevoilor celor ce lucrează în ele.

Această evoluţie poate fi însă estimată nu numai negativ. Aceeaşi raţionalitate tehnică, care degradează o mulţime de imagini preraţionale şi preştiinţifice despre lume şi despre noi înşine la rangul de folclor, aduce cu sine şi un element de luminare.

Constrângerea ce provine dintr-o tehnică universală, spre o gândire controlabilă prin experienţă, consecventă şi intersubiectiv testabilă poate contribui la verificarea sistemelor de credinţe şi a structurilor sociale şi politice din punctul de vedere al legitimării lor raţionale şi la înlocuirea atitudinilor aristocratice de obedienţă şi subordonare prin principii democratice ale criticii şi controlului.

Tendinţa spre uniformizare, ancorată în evoluţia tehnicii, este deosebirea structurală cea mai bătătoare la ochi în raport cu evoluţia biologică. Altminteri ambele evoluţii se desfăşoară în mod remarcabil analog (*v.* Lem, 1981, p. 25 şi urm. şi Rapp, 1981, p. 148 şi urm.). În evoluţia tehnică, ca şi în cea biologică, „modele mai vechi" vor fi înlăturate până la ultimele resturi prin inovaţii ce se produc în salturi. Pornind de la o versiune primitivă originară, inovaţia va fi îmbunătăţită succesiv mai departe şi adaptată „ambianţei" ei.

A treia caracteristică a tehnicii moderne este potenţialul ei distructiv uriaş. Surplusul potenţialului de ucidere a supraarmelor ajunge nu numai pentru a distruge în mod ireversibil omenirea, ci şi mari părţi ale biosferei. În cazul unei disfuncţionalităţi a sistemelor de securitate sau a unor sinergisme nefericite, o eliberare a unor microorganisme genetic manipulabile ar putea avea ca urmare o epidemie de mari proporţii. Datorită ameninţărilor apocaliptice nu trebuie, totuşi, să cadă în uitare distrugerea cotidiană cu mijloacele tehnicii: distrugerea ireversibilă a speciilor biologice prin expansiunea necontrolată a infrastructurii tehnice şi a tehnicizării agriculturii, distrugerea practic ireversibilă a unor peisaje întregi prin construcţii tehnice neintegrate, ca şi distrugerea unor culturi omeneşti prin distrugerea sau înstrăinarea spaţiilor ei de viaţă moştenite de la strămoşi.

O indicaţie cu privire la capacitatea distructivă a tehnicii moderne se găseşte, din nou, în acel „Ge-stell" al lui Heidegger. În cea de a doua interpretare a sa, „Ge-stell" înseamnă: tehnica modernă „pune" (*stellt*) natura, o dată deoarece o combate şi o provoacă, în al doilea rând deoarece o „pune" ca pe un răufăcător gonit de poliţie. În ambele cazuri îi sunt atribuite tehnicii, în mod îndreptăţit, trăsături de violenţă. Lupta împotriva naturii ostile omului devine prin tehnica modernă în mod radical inegală; arsenalul tehnic nu lasă naturii nici o şansă reală. În afară de aceasta, prin tehnica modernă natura este în mod crescând nu numai supusă, ci şi distrusă. Nu se mai ajunge la o „luptă". Întreaga dinamică de care dispune o natură nesupusă este transferată asupra tehnicii, ca în poezia lui Ingeborg Bachmann, „Grosse Landschaft bei Wien":

„Dincolo se chirceşte articulaţia nudă a unui copac
Un volant porneşte, turlele de foraj
Izgonesc din câmp primăvara"

În capacitatea de distrugere a tehnicii moderne stă cea mai evidentă explicaţie a curentului de opinie care s-a întors în ultimii ani împotriva tehnicii, preluând în acest scop numeroase motive ale criticii civilizaţiei de la sfârşitul secolului trecut (*v.*, de exemplu, Klages, 1913). Tehnica a fost percepută, firesc, dintotdeauna, ca o putere ambivalentă, în forţa ei tot atât de plină de promisiuni, ca şi de ameninţări. În mitologia greacă, zeul fierăriei, Hefaistos, se naşte şchiop şi urât, deformarea externă fiind un semn al celei lăuntrice. În multe culturi vechi, meritul şi prelucrarea metalelor sunt marcate ambivalent, ca pătrundere periculoasă şi problematică, viclean-înşelătoare sau magic-demonică în

sferele rezervate zeilor. Orice formă tehnică de însuşire a naturii ce depăşeşte stadiul deja atins pare să fi stat, din punct de vedere istoric, sub bănuiala latentă de depăşire ilegitimă a graniţei, a nesocotinţei şi aroganţei. Pasul în ţara nouă a tehnicii pare să provoace „lovitura înapoi a naturii", ca şi Prometeu răzbunarea lui Zeus. Aceasta ar explica ezitarea, ciudată din perspectiva actuală, cu care sunt acceptate înnoiri tehnice chiar şi în Europa de vest, patria tehnicii moderne. Astfel, moara cu apă, de mult cunoscută, s-a răspândit abia în secolul al XII-lea şi al XIII-lea, deşi ea înlocuia munca muschiulară omenească grea (*v.*, Fourastié, 1954, p. 75). Tradiţionalismul breslelor feudale a mers până la interdicţii exprese ale inovaţiilor. Cercetătorul şi experimentatorul călugăr franciscan Roger Bacon a fost chiar întemniţat în secolul al XIII-lea.

Spaima arhaică faţă de aroganţa omului în raport cu natura, o natură ce se sustrage, ca şi mai înainte, unei previzibilităţi depline, pare să marcheze şi astăzi percepţia tehnicii, cu deosebire în domeniul unor noi arii ale tehnologiei, ca tehnologia genetică şi energia nucleară (*v.* Wünschmann, 1980). Dar şi atunci când aceste spaime derivă din dimensiuni psihice abisale, ele nu sunt neapărat raţionale. Riscurile tehnicii mari din zilele noastre sunt orice altceva decât simple năluciri, cum m-au făcut să înţelegem de mai curând Harrisburg, Bhopal şi Cernobâl.

3.14.3. Tehnica — mijloc în vederea scopului

Chiar şi atunci când, aşa cum este de dorit, tehnici cu potenţial catastrofal extrem de înalt nu mai sunt dezvoltate mai departe, aceasta nu schimbă nimic în ceea ce priveşte ambivalenţa principială a tehnicii, amestecul de foloase şi abuz, şansă şi risc, speranţă omenească şi primejdie apocaliptică. Ambivalenţa valorică este o trăsătură esenţială, de nedepăşit a tehnicii. Căci tehnica este, potrivit esenţei sale, mijloc în vederea realizării oricăror scopuri, iar caracterul de mijloc este nucleul comun al multor semnificaţii diferite ale expresiei lingvistice „tehnică". Obiectul filosofiei tehnicii este de cele mai multe ori numai „tehnica reală" (Gottl-Ottlilenfield), totalitatea uneltelor, aparatelor şi maşinilor materiale şi ale utilizărilor lor. Cuvântul „tehnică" stă de asemenea şi pentru ceea ce este numit „tehnique" în engleză, şi anume pentru toate metodele şi iscusinţele îndreptate spre un scop ce pot fi învăţate (tehnica de a face avioane de hârtie), ca şi pentru dexterităţile corespunzătoare (tehnica Spiccato a lui Perlman). Şi conceptul progresului tehnic, aşa cum este el aplicat în ştiinţele economice, desemnează nu numai progresele tehnicii materializate în configuraţia aparatelor şi maşinilor, ci, de asemenea, progresele în metodele organizării muncii, bunăoară îmbunătăţiri în *management* şi în conducerea personalului.

Tehnica este sfera mijloacelor, nu a scopurilor. Cu cât este mai departe o activitate de scopul urmărit în cele din urmă cu ajutorul ei, cu atât mai univoc aparţine ea domeniului tehnicii. „Tehnica mânuirii arcuşului" a violonistului, „tehnica balonului" a fotbalistului sunt pur şi simplu condiţii preliminarii ale calităţii execuţiilor lor. Maşinăriile adunate în „cabina tehnică" a unei săli de congres pot prin nefuncţionarea lor să facă să eşueze un

congres; funcţionarea lor ireproşabilă nu garantează însă că întrunirea îşi va atinge scopul. Întrebarea cu privire la scopuri – şi cu privire la siguranţa, completitudinea şi economia de mijloace cu care sunt atinse acestea — este, în cazul tehnicii, întotdeauna relevantă. Aceasta deosebeşte tehnica de artă şi o leagă de economie, ceea ce a văzut Max Weber (1956, p. 45); economia, ca şi tehnica, caută soluţiile optime pentru anumite sarcini date, în condiţii determinate.

Nu avem voie totuşi să gândim sarcinile pe care le soluţionează tehnica într-un mod prea specific. Afirmaţia lui Dessauer (1970, p. 167) că „întreaga intenţie a creaţiei tehnice" se orientează spre îndeplinirea unui „serviciu specific" cere precizări. Un pianist poate dezvolta o tehnică a apăsării clapelor special pentru o anumită piesă sau pentru un anumit pasaj. Dar ţelul unei anumite tehnici poate fi şi asemenea înlesnirea sau îmbunătăţirea unor funcţii şi operaţii generale, a căror utilizare concretă rămâne deschisă în momentul elaborării lor. Tehnica creează „potenţialităţi pentru scopuri facultative" (Freyer, 1960, p. 10), care măresc puterea, fără a considera, de la început, utilizarea. Astfel, un pianist îşi poate perfecţiona tehnica sa de diferenţiere a intensităţii sunetelor fără a avea în vedere o ocazie determinată pentru aplicarea ei, un inginer poate pune la probă anumite sisteme de propulsare, de conectare sau procese de transformare a energiei fără ca pentru el să fie vizibilă o aplicare concretă.

Semnificaţia centrală a expresiei „mijloc în vederea scopului" aparţine deja vechii expresii greceşti *téchnē*, din a cărei formă adjectivală derivă expresia „tehnică". „*Téchnē*" este, potrivit sferei sale, atât mai întinsă, cât şi mai restrânsă decât conceptul modern al tehnicii şi desemnează, în afară de intervenţia artificială şi de iscusinţă de a atinge anumite scopuri, şi activitatea celui ce posedă această iscusinţă şi exercită aceste intervenţii artificiale: meşteşugul şi arta ca întreg. La Platon şi medicul este un *téchnites* sau un *technikós*; căci el trebuie să deţină pentru activitatea lui anumite iscusinţe, iar astronomia este o *téchnē* ce constă în aplicarea anumitor metode (*v.* Platon, *Gorgias*, 451 *b*). În analiza conceptului de *téchne*, pentru Platon este important înainte de toate că ea cere mai mult decât o simplă iscusinţă: ştiinţa unui *technikós* nu constă pur şi simplu în însumarea experienţelor întâmplătoare sau a unei priceperi de rutină, ci conţine un *lógos*, un principiu urmărit în mod conştient sau o regulă. „Know-how"-ul cerut unui *technikós* nu trebuie să se epuizeze în capacitate practică, ci cuprinde în plus o stăpânire intelectuală a metodelor aplicate, un minimum de ştiinţă şi înţelegere tehnică.

Această relaţie dintre *tehnică* şi *regulă*, pusă în evidenţă de către Platon, este valabilă şi pentru conceptul modern al tehnicii. Tehnicile, în sensul de metode şi intervenţii artificiale, nu sunt ele însele nimic altceva decât reguli. Ele au forma generală „Fă A dacă vrei să realizezi B" — ceea ce nu înseamnă totuşi că aceste reguli sunt în mod necesar pe deplin verbalizate. Ele nu au în mod necesar configuraţia unor „imperative tehnice" (Kant, 1785, p. 416) articulabile verbal, ci pot fi concepute, transmise şi învăţate şi altfel, bunăoară prin prezentare şi imitare (ca şi în cazul anumitor manipulări) sau prin producerea unor stări lăuntrice (ca şi în cazul tehnicii meditaţiei). Şi tehnica în sensul totalităţii uneltelor, aparatelor şi a maşinilor precum şi a folosirii lor se raportează la reguli. Acţiunea tehnică — în opoziţie cu acţiunea în mai mare măsură spontană şi creatoare a artistului — este în general condusă de reguli. Ea poate fi calificată, în raport cu scopurile sale, ca având sens sau ca fiind greşită, ca adecvată sau falsă.

O analiză asemănătoare a tehnicii, dar cu alte accente, oferă Aristotel. Pentru el aceasta nu este doar iscusinţă practică, ci are un anumit conţinut, comparabil cu cel al ştiinţei. Cel ce stăpâneşte o *téchne* ştie ce face şi de ce o face. Tehnica se sprijină pe reflecţie, gândire discursivă, aplicare conştientă a regulilor. În opoziţie cu Platon, Aristotel corelează însă mai puternic tehnica cu crearea şi producerea de obiecte — fie a celor ce îşi au scopul în afara lor, fie a celor care îşi au scopul în ele însele. Aşa cum ne învaţă Aristotel în *Etica nichomahică*, tehnica este o modalitate de comportare de tipul producerii, a facerii, şi anume pe temeiul capacităţii omeneşti de a orienta acţiunea în mod planificat potrivit reflecţiei şi raţiunii.

În timp ce Aristotel relevă în acest fel funcţia producătoare a tehnicii, el o situează într-o relaţie clară de contrast cu naşterea şi pieirea naturală. Arta omenească ţinteşte spre creare şi modelare. Distrugerea şi decăderea, dimpotrivă, sunt puse în corespondenţă cu forţele naturii. Din perspectiva actuală, această subliniere a constructivului trebuie să apară drept o unilateralitate — ca aceea care asociază cu expresia „natură" mai întâi procesele naturale de creştere, şi nu procesele naturale de dezintegrare, care sunt tot atât de caracteristice pentru ciclurile naturale. Căci nu numai astăzi, când o dată cu creşterea munţilor de moloz, înlăturarea cât se poate de deplină a producţiilor tehnicii a devenit o problemă centrală a tehnicii, tehnica serveşte atât construcţiei cât şi distrugerii, vieţii ca şi morţii. De la început tehnica serveşte întotdeauna — tehnica ideatică a vicleniei războiului, ca şi tehnica materială a armei primitive de piatră — de asemenea distrugerii şi nimicirii intenţionate.

O analiză a conceptului modern al tehnicii — în sensul „tehnicii reale", a instrumentelor şi aparatelor materiale — este îngreunată prin aceea că acest concept este puţin fixat şi este deosebit de nedeterminat în ceea ce priveşte graniţele sale. Este mai uşor să îl caracterizăm în mod negativ, decât în mod pozitiv. Tehnica nu este câtuşi de puţin întregul operelor omeneşti, totalitatea „obiectelor culturii materiale", cum a propus sociologul Ogburn (1969, p. 125). Tehnica este o parte integrantă, dar nu întregul „lumii artificiale". Cartea din bibliotecă, vaza de pe masă sunt produse, dar nu părţi ale tehnicii. Produsele aparţin sferei tehnicii numai în măsura în care este vorba, în cazul lor, din nou de unelte, aparate sau maşini. De asemenea, obiectele şi produsele procedurilor tehnice de prelucrare, producere şi transport nu sunt la rândul lor în mod necesar materiale. Ele pot fi mai degrabă de natură energetică (electricitate) sau informaţională (date, programe). De altfel, nu toate obiectele tehnice vor fi aplicate la producţia bunurilor şi a serviciilor. Tocmai obiectul care a fost timp de secole considerat ca obiect paradigmatic pentru tehnică, ceasornicul, este folosit precumpănitor în mod consumativ, şi nu pentru producerea de bunuri şi servicii. Tot mai multe aparate tehnice stau astăzi în gospodărie, şi nu în fabrici, întreprinderi sau birouri.

3.14.4. Este tehnica „ştiinţă aplicată a naturii" ?

Ţelul regulilor tehnice este succesul practic în atingerea scopului. În ce măsură vor fi ele adecvate acestui scop depinde în mod esenţial de cât de demnă de încredere este relaţia dintre execuţia acţiunii prescrise sau recomandate şi scopul spre care se năzuieşte.

Respectarea regulii se va recomanda numai atunci când acţiunea îşi atinge scopul, fie cu necesitate, fie cu o probabilitate mai mare decât acţiuni alternative. Oricărei reguli tehnic utilizabile de forma „Fă A, dacă vrei să realizezi B" îi corespunde o generalizare determinată adevărată de forma „Dacă A, atunci B", sau o generalizare probabilistică de forma „Dacă a_1, atunci cu probabilitate p_1B, iar pentru toţi $A_i \neq A_1$ este valabil: dacă A_1, atunci cu probabilitate p_iB, $\perp p_1 \perp p_i$".

Calitatea unei reguli tehnice depinde de adevărul generalizării ce îi corespunde. Aceasta reprezintă *fundamentum in re* pentru reguli. Pe de altă parte, adevărul generalizării descriptive poate depinde de respectarea încununată de succes a regulii, căci orice respectare încununată de succes a regulii este o confirmare a adevărului generalizării. Înseamnă aceasta că modul curent de a vorbi după care tehnica nu ar fi altceva decât „ştiinţă a naturii aplicată" este adecvat ? Da şi nu. Generalizările ce stau la baza regulilor tehnice sunt valide într-adevăr „pe temeiul naturii" în măsura în care ele nu sunt la rândul lor obiecte ale utilizării tehnice. În timp ce cel ce aplică tehnica este liber să realizeze sau să nu realizeze mijlocul A, relaţia dintre A şi B este dată dinainte. În această relaţie îşi are limitele puterea de utilizare tehnică. Ea poate să folosească relaţia ce există în mod obiectiv, dar nu poate constitui sau modifica însăşi această relaţie.

Totuşi modul de a vorbi despre tehnică ca „ştiinţă aplicată a naturii" este înşelător din multe puncte de vedere. Mai întâi, relaţia de natură descriptivă ce stă la bază nu este în mod necesar un obiect al ştiinţelor naturii. Ea poate fi şi obiect al ştiinţelor sociale sau al psihologiei. Ideea unei instrumentalizări tehnice a teoriilor ştiinţelor sociale, în forma planificării sociale şi a unui „social engineering" ce este urmărit, nu mai poate fi înlăturată din conştiinţa de sine a politicii de la pozitivismul secolului al XIX-lea şi de la socialiştii utopici. În al doilea rând, la baza „tehnicii reale" nu stau în mod predominant generalizări nemijlocite ale ştiinţelor naturii, ci ale ale ştiinţelor inginereşti, în parte deoarece nu există teorii ale ştiinţelor naturii aplicabile tehnic pentru toate domeniile de aplicare ale tehnicii. Ştiinţele naturii sunt interesate adesea în generalizări empirice ce pot servi ca bază aplicaţiilor tehnice numai în măsura în care prin ele pot fi testate ipoteze teoretice ce sunt situate mai adânc. Tehnica, dimpotrivă, are nevoie, în primul rând, de generalizări demne de încredere, bine testate, indiferent de faptul dacă acestea pot fi încadrate în sisteme teoretice mai cuprinzătoare sau dacă satisfac condiţiile de generalitate ce sunt puse pentru legile naturii. Faptul că o anumită metodă de acupunctură înlătură într-un mod demn de încredere dureri de cap sau că un anumit lichen indică într-un mod demn de încredere anumite determinări ale mediului ambiant ajunge pentru utilizarea tehnică şi atunci când nu există o teorie ce ar putea explica corelaţiile corespunzătoare.

Relaţia dintre tehnică şi ştiinţa naturii se pune din nou altfel dacă se consideră funcţia obiectelor tehnice în descrierea dată lumii de ştiinţa naturii. Ţelul ştiinţelor naturii nu este, în primul rând, descrierea naturii în concreteţea ei istoric-naturală, ci identificarea legilor ce domină în ea. Enunţurile logice, enunţuri de forma dacă–atunci, care pot să fie adevărate fără ca să existe obiectele numite antecedent, depăşesc în ceea ce priveşte raza lor de acţiune realitatea ce este în mod contingent într-un fel sau altul. Ele sunt valabile de aceea nu numai pentru fenomenele „naturale" (devenite istoric-natural), ci şi pentru fenomenele „nenaturale" cum sunt elementele transuranice, substanţele sintetice macromoleculare sau plantele

poliploide folositoare. Poate că ştiinţa naturii se apropie mai mult de ţelul ei, sesizarea structurii de bază a universului, tocmai prin faptul că se ocupă cu obiecte care nu iau naştere în natură, ci sunt mai întâi produse în mod tehnic, bunăoară „noile" particule subatomice sau antimateria. Ele permit atunci deducţii cu privire la spaţiile de joc ce au stat deschise pentru căi de dezvoltare ipotetice alternative ale universului.

Şi într-un alt sens este relaţia dintre tehnică şi ştiinţă mai puţin strânsă decât lasă să se înţeleagă modul de a vorbi despre tehnică ca „ştiinţă a naturii aplicată". Ştiinţele naturii, cu interesele lor primar teoretice, îşi îngăduie o măsură mai mare de reducere a complexităţii decât ştiinţele inginereşti. Deoarece pentru ele sunt esenţiale descoperirea şi determinarea cantitativă precisă a unor invarianţi independenţi de context, ele se folosesc în teorie în mai mare măsură de idealizare (vacuumul perfect, elasticitatea perfectă), iar în practică în mai mare măsură de izolarea experimentală a sistemelor parţiale decât ştiinţele inginereşti. Pe temeiul intereselor lor în primul rând practice, ştiinţele inginereşti şi tehnica sunt, dimpotrivă, în măsură mai mare silite să se intereseze pe întreaga lor întindere de complexitatea factorilor existenţi şi de corelaţia dintre aceştia. Calculul unei construcţii tehnice, bunăoară a unui turn de televiziune, cere nu numai luarea în considerare şi integrarea unui mare număr de teorii ale ştiinţelor naturii şi ale ştiinţelor inginereşti — cele asupra acţiunilor vântului, radiaţiei solare, cutremurelor, încărcării admise, comportării materialelor, schimbărilor terenului fundaţiei ş.a.m.d. (*v.* Duddeck, 1987, p. 123 şi urm.) — ci, datorită lipsei teoriilor ştiinţifice cu privire la interacţiunea factorilor implicaţi, se bazează în plus pe valori obţinute prin experienţă, experienţe pe modele şi pe facultatea de judecare intuitivă, independentă de experienţă („engineering judgment").

În opoziţie cu corelaţiile *structurale* între creşterea cunoaşterii ştiinţifice şi utilizarea ei tehnică, există, desigur, în mai multe privinţe, o remarcabilă corelaţie *cauzală* mai strânsă. În secolul XX se poate observa o scădere progresivă a distanţelor în timp între descoperire şi invenţie, între inovaţia ştiinţifică şi tehnică. Între cea mai spectaculoasă descoperire a acestui secol, fisiunea nucleului atomului, şi aplicarea ei tehnică nu mai puţin spectaculoasă în bomba atomică au fost mai puţin de şase ani. Impulsuri extinse pentru tehnică au pornit, în mod surprinzător, tocmai din ramurile pronunţat teoretice ale ştiinţelor naturii. Tranzistorul, care a revoluţionat electronica, a fost descoperit într-o direcţie de cercetare teoretică, „fizica semiconductorilor". Tomografia spinului nuclear, aplicată în diagnosticul medical, se ataşează nemijlocit descoperirilor teoretice ale microfizicii.

Această corelaţie cauzală multiplă, foarte strânsă dintre ştiinţă şi tehnică nu înseamnă că invenţiile tehnice se lasă derivate aproape automat din teoriile ştiinţei naturii ce le stau la bază. Ceea ce îl deosebeşte pe tehnician şi pe cercetătorul în ştiinţele inginereşti de omul de ştiinţă a naturii nu este doar că el nu se poate lipsi, în mare măsură, de o înţelegere a corelaţiei sistemice a unui mare număr de factori reali, ci şi că activitatea lui este orientată de precondiţii *normative*, de norme şi standarde ale eficienţei tehnice, ale economicităţii, ale siguranţei, ale permisibilităţii ecologice ş.a.m.d. Altfel decât omul de ştiinţă, tehnicianul nu consideră posibilităţile existente în mod principial ale producerii unui anumit obiect sau a unei anumite stări (bunăoară ale sintezei chimice), ci posibilităţile tehnic realizabile, cu consumuri mici, cu reacţii rapide şi avantajoase din punctul de vedere al preţurilor (*v.* Rumpf, 1973, p. 92 şi urm.). La aceasta se adaugă, în cazul invenţiilor şi inovaţiilor

tehnice, un moment *creator* al construcţiei şi reconstrucţiei care le apropie, pe de o parte, de artă, pe de altă parte, de construcţia teoriei ştiinţifice. Dincolo de privirea sinoptică asupra teoriilor şi experienţelor, inovaţia cere o performanţă sintetică de sine stătătoare, o idee creatoare care îşi probează apoi aplicarea intenţionată în condiţii concrete: „Ideea însăşi nu ia naştere ... nici prin teorie, nici prin deducţie, ci intuitiv. Ştiinţa este pur şi simplu un mijloc auxiliar în căutare, în testare, dar nu creatoarea gândului. Dar chiar dacă verificarea ştiinţifică a dovedit corectitudinea gândului, invenţia nu este încă coaptă. Invenţia este desăvârşită abia atunci când natura însăşi răspunde afirmativ întrebării ce îi este pusă prin experiment." (Rudolf Diesel, după Sachsse, 1976 *a,* p. 29). În sens limitativ trebuie să se adauge că în multe domenii, bunăoară în chimie, invenţiile sunt făcute în mod crescând printr-o „verificare" a combinaţiilor componentelor date cu ajutorul calculatorului. Prin aceasta, tehnica ia în mâinile sale chiar şi propria ei dezvoltare.

Relaţia cauzală dintre tehnică şi ştiinţa naturiii nu este însă o stradă cu sens unic. Ştiinţele naturii depind la rândul lor de tehnică. Multe ramuri ale ştiinţei teoretice pornesc de la interogaţii tehnice şi ale ştiinţei inginereşti. Tot aşa cum probleme ale măsurării pământului a stat la începuturile geometriei şi alchimia la începuturile chimiei, tot aşa a stat maşina cu aburi la începutul termodinamicii, iar avionul la începutul aerodinamicii. În parte, teoria a urmat practicii abia cu o întârziere considerabilă în timp, bunăoară în cazul razelor Röntgen (*v.* Hübner, 1973, p. 134 şi urm.) sau în ştiinţele materialelor (*v.* Rapp, 1973, p. 117). Tot aşa cum tehnica modernă este de negândit fără ştiinţă, este şi ştiinţa modernă de negândit fără tehnică. Paralel cu ştiinţificizarea tehnicii, ştiinţele naturii se tehnicizează. De la descoperirea lunetei de către Galilei, imaginea noastră despre structura şi dinamica universului ş.a.m.d. depind de aparatele tehnicii de observaţie, măsurare şi manipulare experimentală ale proceselor naturii. Abia calculatorul permite punerea în valoare a unei mulţimi mari de date (ca în meteorologie) precum şi evaluarea modului de desfăşurare a unor interacţiuni deosebit de complexe. Revoluţionarea ştiinţei prin tehnica calculatorului a mers chiar şi atât de departe încât a dat naştere unui tip cu totul nou de enunţ, „propoziţia analitică *a posteriori*" : o propoziţie derivabilă logic din premisele ei, a cărei validitate nu mai este recunoscută de raţiunea omenească, ci poate fi doar calculată de către computer.

O altă relaţie strânsă între ştiinţa naturii şi tehnică există pe temeiul caracterului tot mai *experimental* al ştiinţei naturii, începând din Renaştere. Ştiinţa nu se mulţumeşte să privească şi să descrie contemplativ calităţile, structurile şi desfăşurările naturale, ci acţionează schimbând în mod activ natura. Chiar dacă experimentul este „primul pas spre folosirea tehnică a naturii" (Gehlen, 1957, p. 12), deoarece el probează că şi condiţiile iniţiale ale evenimentului natural pot fi manipulate de om, totuşi experimentul şi utilizarea tehnică sunt lucruri diferite. În cazul utilizării tehnice rezultatul este cunoscut, în cazul experimentului el trebuie să fie aflat. Utilizarea tehnică urmează în primul rând ţeluri practice, experimentul în primul rând ţeluri cognitive, chiar dacă acestea din urmă pot sta în slujba utilizărilor tehnice. În experiment procesele naturale sunt supuse asimptotic unor condiţii ideale (bunăoară prin eliminarea influenţelor perturbatoare), în timp ce aplicaţiile tehnice au loc de cele mai multe ori în condiţii normale.

Este oare ştiinţa experimentală modernă a naturii condusă de un „interes de cunoaştere tehnic" deoarece cuprinde elemente „tehnice" ? Teza cu privire la „interesul

tehnic de cunoaştere" al ştiinţei naturii (*v.* Habermas, 1968) este puţin plauzibilă, dacă ea este înţeleasă ca teză despre motivaţiile acţionale ale ştiinţelor în cauză. În cercetarea fundamentală aplicaţiile tehnice posibile sunt împinse în faţă doar sub presiunea legitimatoare a opiniei publice şi a politicii cercetării. Chiar şi acolo unde cunoştinţe ştiinţifice sunt transpuse tehnic în mod nemijlocit, ca în multe domenii ale biologiei moleculare, astăzi în cazul cercetărilor individuale stau, în multe privinţe, pe primul plan interese cognitive (*v.* Rumpf, 1973, p. 103). Chiar şi înţeleasă ca teză despre *funcţia* cunoaşterii ştiinţifice, teza lui Habermas pare numai în parte îndreptăţită. În multe domenii ale cercetării fundamentale costisitoare, bunăoară în cel al inelului de sticare al electronilor, aplicaţiile tehnice nu sunt avute în vedere. Teza cu privire la interesele tehnice de cunoaştere este mai plauzibilă dacă este raportată la comportarea decizională a instituţiilor de susţinere a cercetării, fie că acestea sunt instanţe statale, întreprinderi economice sau fundaţii libere. Aici interesul de cunoaştere tehnic determină, totuşi, doar alegerea obiectelor cunoaşterii. Conţinutul de adevăr, respectabilitatea intelectuală şi valoarea formativă a cunoaştinţelor dobândite nu vor fi limitate prin interesul de cunoaştere tehnic (*v.* Albert, 1972, p. 76). „Cunoaşterea pentru dominare" (*Herschaftswissen*) şi „cunoaşterea pentru formare" (*Bildungswissen*) (Scheller, 1926, p. 205 şi urm.) nu reprezintă opoziţii stricte.

3.14.5. Om şi tehnică

În povestirea mitică a lui Platon din *Protagoras* (320 *c* — 323 *a*), Prometeu şi Epimeteu primesc misiunea să înzestreze cu capacităţi fiinţele muritoare. Deoarece prostul de Epimeteu se devotează animalelor, nu mai rămâne nimic pentru oameni: omul este „gol, fără încălţăminte, fără acoperiş şi fără arme". Agerul Prometeu fură de la Hefaistos şi de la Atena „meşteşugul lor ingenios, împreună cu focul", adică tehnica, şi le dăruieşte omului (Platon, 1974, p. 203).

Omul are nevoie de tehnică pentru compensarea înzestrării sale naturale, altfel neîndestulătoare, cu arme de apărare, dispozitive de protecţie şi organe de simţ. (În mod corespunzător, el are nevoie de cultură pentru compensarea înzestrării sale naturale altfel insuficiente cu programe de comportare înnăscute.) Lipsit de protecţie termică asigurată genetic şi de arme suficiente pentru vânătoare şi autoapărare, fără ascuţimea vederii şi fără celelalte performanţe ale simţurilor proprii mamiferelor, omul ar fi într-adevăr „fiinţa deficientă" (*Mängelwesen*), aşa cum l-a declarat antropologia lui Herder şi Gehlen (*v.* Gehlen, 1940, p. 83), dacă nu ar fi, datorită inteligenţei sale practic-tehnice, totodată, „fiinţa belşugului" (*Überflusswesen*) (Waldenfels, 1990, p. 143). Omul nu s-ar fi putut afirma în lupta cu natura precumpănitor ostilă dacă despărţirea lui de instinct nu i-ar fi creat şansa unei flexibilităţi a adaptărilor, comportării şi nevoilor sale, care i-a asigurat până astăzi privilegiul unui „maître et possesseur de la nature" (Descartes, 1647, p. 100). Omul trebuie, într-adevăr, să se descurce fără un repertoriu instinctiv „care să-i înlesnească o coordonare a mişcărilor de un nivel înalt, ca bunăoară cea a păianjenului la construcţia pânzei"

(Bischof, 1985, p. 512 şi urm.). În schimb, el poate, totuşi, să împletească o multiplicitate de pânze foarte diferite pentru scopuri extrem de diferite. Pentru el, ambianţa va deveni modelabilă potrivit scopurilor pe care şi le propune datorită deschiderii sale spre lume, capacităţii sale de anticipare, a consecvenţei şi perseverenţei în urmărirea unor planuri de comportare o dată adoptate.

Tehnica creează premisele pentru ca omul să-şi exercite în mod eficient aceste capacităţi. După Arnold Gehlen, tehnica preia pe toate cele trei trepte de dezvoltare — unealtă, maşină de lucru şi motor (care preia aplicarea puterii fizice) şi automat (care preia în plus sarcini de control şi conducere) — în esenţă trei funcţii care îl fac pe om independent de înzestrarea lui naturală deficitară: înlocuirea organului, despovărarea organului şi întărirea organului respectiv, furnizarea a mai mult decât oferă organul (*v.* Gehlen, 1957, p. 12; Gehlen, 1961, p. 93 şi urm.). Cuţitul înlocuieşte ghearele ce lipsesc, automobilul uşurează deplasarea, ciocanul potenţează acţiunea pumnului strâns. Întotdeauna vor fi înlocuite sau întărite aici funcţii organice prin funcţii anorganice. Superioară din punctul de vedere al eficienţei şi caracterului demn de încredere ale funcţiilor organice, tehnica rămâne din punctul de vedere al „statutului ei evoluţionist" în urma acestora. În această privinţă, corelarea asociativă a conceptului tehnică cu aparate ce acţionează *mecanic* nu este lipsită de îndreptăţire. În ciuda complexităţii lor, aparatele tehnice sunt situate în general la un nivel de complexitate mai scăzut decât funcţiile omeneşti pe care le înlocuiesc, le întăresc şi le depăşesc.

Analogia dintre funcţiile auxiliarelor tehnice şi funcţiile organelor omeneşti este adecvată, desigur, numai pentru domenii centrale ale tehnicii moderne. Utilizarea ultrasunetului şi a întregului spectru al radiaţiei electromagnetice trece atât de mult dincolo de ceea ce este accesibil pentru organele omeneşti, încât ar fi înşelător să vorbim aici doar de despovărare sau depăşire a organelor. Tehnica pune la dispoziţie mai degrabă cvasi-organe de o calitate cu totul nouă. Pe de altă parte, ea serveşte în mod precumpănitor satisfacerii, nu a nevoilor organic fiziologice, ci a celor definite socio-cultural, şi aceasta nu doar începând din zilele noastre. Marea tehnică pentru construcţia piramidelor egiptene sau a templelor greceşti a fost în acelaşi fel „gratuită" ca şi simbolurile de astăzi ale High-Tech. Tehnica pare să fi fost mobilizată pentru scopuri cultice şi a alte scopuri definite cultural în aceeaşi măsură ca pentru asigurarea vieţii şi supravieţuirii (*v.* Ortega y Gasset, 1949, p. 27 şi urm.).

Şi analogia dintre modul de a acţiona a aparatelor tehnice şi a organelor omeneşti, aşa cum a fost ea afirmată în 1877 de către Ernst Kapp, cu concepţia lui asupra tehnicii ca „proiectare a organului" omului, este strict limitată. Desigur că analogiile dintre mecanismele tehnice şi organele omeneşti nu pot fi trecute cu vederea — pompă şi inimă, telegraf şi comunicare nervoasă; dar altfel decât organismul omenesc, care este legat de moştenirea sa ereditară, tehnica este liberă să păşească pe drumuri care nu au fost parcurse, au fost din nou abandonate sau nu au fost constituite decât selectiv în evoluţia naturală. Ea pune la dispoziţia omului capacităţi ca tehnica zborului la libelulă, orientarea liliecilor, văzul nocturn al bufniţei şi navigaţia păsării călătoare, chiar dacă nu ating perfecţiunea atinsă prin milioane de ani de evoluţie a sistemelor naturale.

Dispune oare numai omul de tehnică şi tehnici ? Am putea pune la îndoială aceasta privind „cuibul de împerechere" a păsării din frunzar, muşchii, fructele, gândacii, florile,

scoicile, care sunt ordonate simetric-decorativ, elaborate ca un frunzar kitsch, bogat în culori (ilustrație la von Frisch, 1974, p. 244). Întrebarea hotărâtoare este, desigur: are această tehnică uimitoare un *lógos* ? Este vorba aici de un comportament nu numai constant, dar şi orientat de reguli, nu numai adecvat scopului ei şi orientat de scop ? „Tehnici", în sensul în care atribuim oamenilor posesiunea unor tehnici, vom putea atribui animalelor numai atunci când le vom putea atribui şi o cunoaştere cu privire la aceste tehnici şi la scopurile acestora. Acest lucru este însă îndoielnic atât timp cât, în ciuda unei anumite plasticități şi a unei anumite participări a unor elemente învățate, fixările instinctive domină în mod clar în cazul utilizării „tehnicilor" animalice (în acest sens *v.* şi von Frisch, 1974, p. 252 şi urm.). În cazul multor „tehnici" animalice, bunăoară la construcția cuibului, nu poate fi vorba de o cuprindere cognitivă a situației şi de o utilizare conştientă a tehnicilor. O mierlă care îşi aşează cuibul pe grinzile acoperişului unei săli lungi pentru adăpostirea bicicletelor începe, pe o distanță de 60 de metri, de vreo 15 ori cu construcția cuibului deoarece nu poate să distingă grinzile ce arată foarte asemănător. Numai într-un singur loc realizează ea un cuib complet (von Frisch, 1974, p. 153 şi urm.). La maimuțele antropoide, cum sunt cimpanzeii cercetați de Wolfgang Köhler, nu ne putem îndoi, fireşte, de existența unei orientări spre scop. Punerea una peste alta a lăzilor pentru a ajunge la o banană ce atârnă de tavan este o „invenție" în înțeles deplin omenesc. În afară de aceasta, maimuțele antropoide par să fie capabile să folosească unelte nu numai pentru atingerea unor scopuri actual date, dar şi pentru atingerea unor scopuri viitoare reprezentate. Cimpanzeii din Coasta de Fildeş încep marşuri de kilometri spre ținuturi unde există nuci cu coajă groasă, care nu pot fi sparte decât cu pietre, pietre ce nu se găsesc în locul în care se află nucile. Aceşti cimpanzei iau, de fapt, de acasă pietre potrivite (*v.* Bischof, 1985, p. 541). O asemenea comportare specifică situației, ce nu poate fi redusă la o coordonare instinctivă a comportării, nu poate fi interpretată altfel decât printr-o intenție specifică raportată la viitor. Pietrele pe care le iau cu ei sunt pentru cimpanzei „unelte" în acelaşi sens în care arma primitivă de piatră şi ciocanul sunt unelte pentru oameni.

Desigur că în acest caz maimuțele antropoide nu îşi produc uneltele. Dar începuturi pentru producerea şi potrivirea de unelte sunt cunoscte şi de cimpanzei, bunăoară articularea una în alta a bucăților de trestie (*v.* Köhler, 1963, p. 91). Ceea ce deosebeşte folosirea uneltelor de către oameni de folosirea lor de către animale ar fi, prin urmare, nici mai mult nici mai puțin decât capacitatea acestora de a produce, prin montare şi prelucrare, noi unelte. *Homo sapiens* nu ar fi singurul „tool-making animal", dar el ar fi singurul care foloseşte unelte pentru producerea de unelte. Specificul utilizării omeneşti a uneltelor nu ar sta în noua lor calitate, anticiparea în gând a utilizărilor viitoare, ci în prelungirea sub aspect cantitativ a ocolului caracteristic actului de producție, în capacitatea de a consuma, anticipând, osteneală în elaborarea unei unelte, osteneală care va fi răsplătită abia prin folosirea ei ulterioară. Siguranța cu care se aşteaptă ca răsplata pentru osteneala consumată să fie primită abia mai târziu trebuie să fie destul de mare pentru a se putea suporta „amânarea psihică a răsplății". Dacă această imagine va fi potrivită, atunci secretul dezvoltării tehnice nu ar fi altul decât cel al dezvoltării economice: „prelungirea drumului ce conduce la succes", folosirea ca investiție a resurselor pentru a putea realiza, mai târziu, cât mai mult cu ceea ce investim (*v.* Sachse, 1978, p. 69).

3.14.6. Tehnica — stăpânire a naturii

Cerinţa formulată de Descartes la începutul epocii moderne — omul trebuie să se facă cu ajutorul ştiinţei şi tehnicii „domn şi stăpânitor al naturii" — este văzută, astăzi, în multe privinţe, drept celula germinală a acelei forme lacome de putere şi violentă de stăpânire naturii care o lasă pradă pustiirii ecologice în vederea exploatării pe termen scurt a resurselor ei şi neţinând seama de conţinuturile ei valorice inerente. Dar dictonul mult repudiat al lui Descartes descrie, în esenţă, nimic altceva decât natura tehnicii înseăşi, proprie ei de la început. Finalitatea esenţială a tehnicii vizează stăpânirea: a sili natura (şi, bineînţeles, pe alţi oameni şi pe tine însuţi) să realizeze stări şi desfăşurări pe care nu le-ar adopta de la sine.

Considerată în mod strict, stăpânirea tehnică a naturii cuprinde trei componente sau trepte: (1) obiectivarea naturii, ca obiect al observaţiei şi teoriei, (2) explicarea fenomenelor ei prin principii cauzale, (3) dispunerea activă de ea prin intervenţii tehnice îndreptate spre scop. Obiectivarea cere înlocuirea accesului afectiv, identificator şi mimetic printr-o orientare pozitiv-raţională prin care va fi asigurată înţelegerea intersubiectivă şi testabilitatea descrierilor naturii. Pătrunderea cauzală cere să se facă abstracţie de individualitatea concretă a obiectelor naturii precum şi reducerea lor la principii cauzale generale. În cele din urmă, capacitatea de a dispune tehnic, face din natură nu numai obiect, ci şi lucru. Ea devine instrumentalizată şi — cel puţin pentru durata intervenţiei tehnice — simplu mijloc.

Conceptul de stăpânire a naturii nu este utilizat în mod bivalent abia începând cu criza ecologică. Căci ştiinţa şi tehnica par să ia ceva naturii pe fiecare dintre cele trei trepte, să o facă mai săracă, să o reducă, pentru un scop oarecare, la o materie de folosit. Dar cât ar fi de răspândită şi adânc înrădăcinată această impresie, ea se datoreşte unei neînţelegeri. Accesul ştiinţific–tehnic spre natură este doar unul dintre multele posibile şi el nu exclude trăsături afective şi estetice. Desigur că obiectivarea şi explicaţia cauzală nu pot fi câtuşi de puţin împăcate cu o înţelegere numinos-animistă a naturii, pentru care natura este ceva pur şi simplu sfânt şi de neatins. Dar o asemenea înţelegere nu mai este câtuşi de puţin susţinută, cel puţin în Vest, unde deja creştinismul monoteist a desacralizat natura. Conceptul de „dezvrăjire a lumii" (*Entzauberung der Welt*) prin ştiinţă a lui Max Weber nu mai este aplicabil într-o epocă în care „minunea" naturii nu mai este înţeleasă în mod precumpănitor magic-mitic, ci simbolic-estetic. Cunoaşterea că pomul din faţa ferestrei mele constă din lemn poate „dezvrăji" tot aşa de puţin trăsăturile sale fizionomice, evidenţa că el este „un altul", cât ar putea să înlăture farmecul unui parc vechi cunoaşterea faptului că el îşi are originea în idei configuratoare omeneşti. Un obiect natural nu va fi mai sărac prin aceea că ştiu mai mult despre structura lui internă, modurile sale de comportare şi originea sa — ci, mai degrabă, dimpotrivă. Dacă cunoaşterea despre natură, luată în sine, independent de aplicaţiile ei tehnice, distruge ceva, atunci ea distruge, eventual, erori şi iluzii.

Dar şi aplicarea tehnică a acestei cunoaşteri, intervenţia tehnică în natură, nu este, ca atare, violentă şi distructivă. Asociaţia stăpânirii cu violenţă, împinsă până la limită de şcoala de la Frankfurt (*v.* Horkheimer/Adorno, 1944), vizează mai puţin esenţa tehnicii decât formele ei de manifestare istoric-contingente. Distrugerile din natură, care sunt puse

pe socoteala tehnicii idustrializate şi a agriculturii tehnicizate, îşi au sursele nu în stăpânirea naturii, ca atare, ci în modul de stăpânire a naturii. Contramodelul uniformităţii tehnicizate nu este sălbăticia neatinsă de nici o tehnică, ci naturaleţea ce creşte aparent spontan a grădinii engleze a secolului al XVIII-lea târziu (*v.* Böhme, 1989, p. 87), precum şi agricultura variată, articulată în dimensiuni mici şi plină de o mare bogăţie de specii a secolului al XIX-lea, amândouă produse configurate potrivit unui ţel şi într-un grad înalt artificiale a unei tehnici naturale luminate. Iar faptul că natura este transformată în mijloc de tehnică nu îi răpeşte nimic din demnitate. Dacă demnitatea omenească ar interzice ca alţi oameni să fie trataţi drept mijloace în vederea scopurilor proprii, atunci toate raporturile de muncă şi serviciile ar fi contrare demnităţii omeneşti. Ceea ce exclude demnitatea omenească este de a-i transforma exclusiv în *simple* mijloace (*v.* Kant, 1785, p. 428). În analogie cu aceasta, stăpânirea naturii este incompatibilă cu respectarea demnităţii naturii numai atunci când natura este violată, când i se ia suflarea vie, când ea este radical subordonată şi distrusă.

Contramodelul unei tehnici devenite distructivă şi despotică, care păstrează totuşi pretenţia omenească de stăpânire a naturii, este văzută uneori în ideea unei tehnici în „alianţă" (Bloch, 1959, p. 778), în „cooperare" sau de „parteneriat" cu natura (Sachsse, 1976, b). Dar oricât de atractiv ar apărea la prima vedere, şi acest model este expus unor obiecţi fundamentale. Mai întâi, natura extraomenească nu este un subiect cu ţeluri şi scopuri proprii cu care s-ar putea încheia „alianţe" sau s-ar putea „coopera". Relaţia dintre om şi natura extraomenească este radical asimetrică. Omul cercetează şi stăpâneşte natura în mod sistematic şi planificat. Că natura stăpâneşte omul, aceasta se poate spune numai într-un sens metafizic şi impropriu. În al doilea rând, ţelurile şi scopurile unui subiect natural ipotetic nu ar fi câtuşi de puţin relevante pentru determinarea ţelului relaţiilor omului cu natura. Fără presupoziţii teologice problematice nu ar exista nici un temei pentru care ar trebui să urmăm eventuale ţeluri ale naturii atunci când ele se îndepărtează de reprezentările noastre morale şi estetice.

Fără postulatul în grad înalt speculativ al unui subiect de sine stătător — natură — nu mai are de altfel un sens nici critica la adresa „vicleniei" (*Listigkeit*) unei stăpâniri tehnice a naturii, critică prin care Bloch (1959, p. 782) preia un motiv ce poate fi întâlnit la Hegel şi Marx. Căci „viclenia" este definită numai prin raportare la fiinţe personale sau cel puţin capabile să fie conştiente şi demnă de critică numai prin raportare la aceste fiinţe. Critica morală la adresa momelilor, a punerii de curse şi a altor proceduri „ce înşeală" are sens prin raportare la animale individuale, atât timp cât sunt considerate subiecte ale unor aşteptări comportamentale bazate pe încredere (*v.* Taylor, 1986, p. 179 şi urm.), şi câtuşi de puţin în relaţiile cu un presupus subiect natural. Este oare descoperirea narcozei ceva respingător pentru că păcăleşte o natură ce preferă să-l lase pe om să sufere ? Pentru salvarea onoarei lui Bloch trebuie, firesţe, să adăugăm că pentru el natura nu este de la început subiect, ci devine abia, şi anume prin nimic altceva decât prin procesul istoric de configurare tehnică a naturii. „Există înclinaţia, posibilitatea reală a unui subiect natural, iar prin intervenţia omului ea este adusă în relaţie faustică cu focul, care înfrânge natura pentru a pune în raport ceva ce este latent mai bun în ea cu binele nostru" (Bloch, 1959, p. 810). Natura devine subiect numai prin aceea că este însuşită şi modelată, este făcută mediul unei autoobiectivări. Prin aceasta nu sunt însă câtuşi de puţin avute în vedere eventuale ţeluri şi tendinţe pe care le-ar putea avea natura înaintea acestui proces de mediere om-natură, în

calitate de orientare şi criteriu pentru acest proces. În ce anume trebuie să vedem „mai binele latent" al naturii care ar trebui să fie dezvoltat şi desăvârşit, decide mai degrabă omul, după criterii omeneşti. Natura este mai puţin partenera omului, decât eventual eleva lui, care abia prin cultivarea înclinaţiilor ei va putea fi adusă la acea desăvârşire pe care omul, ca educator, o preţuieşte la ea.

Dacă stăpânirea naturii nu înseamnă însă *eo ipso* violenţă, nu implică ea oare cel puţin o anumită înstrăinare între om şi natură ? Nu trebuie oare să se piardă contactul nemijlocit cu natura, intimitatea în relaţiile cu natura, prin aceea că ea devine obiect al utilizării tehnice ?

Stăpânirea naturii este, pe de o parte, cum a arătat îndeosebi Hans Sachsse (1984, p. 22 şi urm.), o apropiere de natură. Chiar dacă cei mai mulţi oameni pot să folosească astăzi numeroase aparate tehnice al căror mod de acţionare nu îl înţeleg, totuşi înţelegerea pentru procesele naturale ce le stau la bază este astăzi mai răspândită decât oricând. Desigur că analfabetismul tehnic creşte odată cu complicarea crescândă a proceselor sistemelor tehnice şi civilizatoare. Înţelegerea ştiinţifică rămâne tot mai mult în urmă faţă de starea tehnicii. În mod absolut ea nu scade însă, ci creşte.

A şti ceva este însă ceva diferit decât a cunoaşte obiectul acestei cunoaşteri. Putem şti ceva despre un om fără a-l cunoaşte. Acest lucru este valabil şi pentru natură. Chiar dacă teza că tehnica ne înstrăinează de natură nu se potriveşte cunoaşterii noastre despre natură, ea pare totuşi să fie valabilă în ceea ce priveşte *cunoştinţa* (*Bekantschaft*) cu natura. Pentru aceasta există două temeiuri. Mai întâi tehnica tinde ca, în aceeaşi măsură în care uşurează confruntarea cognitivă cu natura, să se izoleze de confruntarea reală cu natura. Cu cât s-au confruntat cu mai mult succes experţii cu pregătire tehnică, în mod teoretic şi practic cu „perfidiile obiectului" (*Tücken des Objekts*) şi cu opoziţia naturii, cu atât mai mult rămâne ea străină celor ce folosesc tehnica perfecţionată. (Pe de altă parte: cu cât societatea modernă se asigură mai mult cu măsuri tehnice împotriva acţiunilor violente ale naturii şi a schimbărilor sorţii, cu atât mai ademenitoare devine aventura întâlnirii reale cu natura.) Al doilea temei este simpla pierdere a substanţei. Ca urmare a efectului nivelator al tehnicii, natura care ar merita să fie cunoscută există numai ca resturi. Celui ce vrea să cunoască natura, un grohotiş într-un oraş mare sau o mică grădină în părăsire îi oferă astăzi aproape mai mult decât kilometri de monocultură fără haturi. Natura este închisă în zone de ocrotire a naturii ca într-o grădină zoologică. Unde există ceva de resimţit, există deja o placă indicatoare care ne spune ce anume vom resimţi. O dată cu desăvârşirea autoobiectivării omului în natură, a „umanizării naturii", proces în care natura a devenit pentru oameni ea însăşi om (Marx, 1844, p. 538), este în mod ironic atins punctul culminant al înstrăinării. Acel ceva cu care voiam să ne împăcăm a dispărut în procesul împăcării.

La Marx, cele două laturi ale acestei dialectici stau neîmpăcate una în faţa celeilalte: asimilarea naturii de către oameni şi speranţă nesfârşită în tehnica în calitate de forţă de producţie, pe de o parte, neîncredere romantică faţă de stăpânirea naturii, pe de altă parte. Capitalismului i se reproşează că nu „eliberează" suficient forţele de producţie, dar „reprezentările despre natură ce sunt câştigate sub stăpânirea proprietăţii private şi a banului" sunt de asemenea biciuite ca „dispreţuire reală, degradarea practică a naturii". Marx aminteşte de Thomas Münzer, care a resimţit ca insuportabil că „toate creaturile au fost

transformate în proprietate, peştii în apă, păsările în văzduh, plantele pe pământ — căci şi creaturile trebuie să fie libere" (Marx, 1843, p. 375; *v.* şi Schiemd-Kowarzik, 1984, p. 77).

Partea întunecată a relaţiilor neînstrăinate cu natura este, desigur, problema mai mare pe care, de regulă, o are omul cu aceasta. Plângerea împotriva acţiunii alienante a tehnicii vine în esenţă de la locuitorii marilor oraşe, şi nu de la fermieri, care, pentru eliberarea de munca grea, acceptă un anumit grad de „înstrăinare de natură" cauzată de tehnică. De la gonirea din paradis există doar o singură posibilitate de a restabili starea paradisiacă a eliberării de muncă: a împinge înainte tehnica, a o desăvârşi.

Visul unei tehnici desăvîrşite a fost visat de mulţi, în poezie în modul cel mai grandios de către Baudelaire în paradisul artificial al scrierii sale „Rêve parisien" (*v.* Jauss, 1990, p. 224 şi urm.) şi în filosofie de Herbert Marcuse (*v.* Marcuse, 1967, p. 57). Un rol central joacă utopia unei stăpâniri a naturii împinse înainte până la limitele sale extreme în filosofia lui Francis Bacon, la începutul epocii moderne. Motivul „faustic" al Renaşterii, al câştigării paradisiace, fără trudă, a bogăţiei şi puterii prin descifrarea secretelor naturii a fost adus de Bacon la formula radicală: cunoaşterea este putere. Cunoaşterea nu este un scop în sine, ceva contemplativ, ci stă în slujba „magiei bune" (Picco della Mirandola), a transformării tehnice a naturii. Orice cunoaştere trebuie „raportată la folosirea practică, utilă" (Bacon, 1603, p. 35), situaţie în care cercetarea nu trebuie să fie orientată spre ţelul aplicării practice, ci exclusiv spre ţelurile „claritătii şi cunoaşterii", care apoi la rândul lor vor face cu putinţă o „armată de invenţii" (Bacon, 1620, p. 51). Ţelul ştiinţei şi tehnicii în aceeaşi măsură este *regnum hominis*, domnia oamenilor, care restabileşte acea stare paradisiacă în care Adam dădea nume plantelor şi animalelor şi prin aceasta îşi pecetluia fără trudă puterea asupra lor (Bacon, 1603, p. 43).

În acest fel, tehnica câştigă o însemnătate istoric-metafizică. Ca şi religia, ea are ţelul de a înlătura izgonirea din paradis. Viclean, adică în felul în care ar dori să fie ştiinţa, care trebuie să smulgă secretele ei naturii precum un inchizitor printr-o „interogaţie într-un grad înalt dureroasă", pe care să le îndrepte apoi împotriva ei, Bacon distinge urmările morale şi reale ale păcatului strămoşesc: vina morală pentru păcatul strămoşesc nu poate fi înlăturată. Dar nimic nu îl constrânge pe om să-şi mănânce veşnic pâinea în sudoarea frunţii sale. Legitimitatea tehnicii ca mijloc de restabilire a drepturilor originare asupra naturii decurge la Bacon, pe de o parte din misiunea divină, care rezultă deja din păcatul originar, de a face din natură un supus, pe de altă parte din faptul că natura, făcută de Dumnezeu este stăpânită numai prin aceea „că ne supunem legilor ei" (Bacon, 1620, p. 96) şi prin aceasta le respectăm de-acum încolo.

În ceea ce priveşte conţinutul, Bacon şi-a împlinit utopia sa tehnică în povestirea „Nova Atlantis", înainte de toate în concepţia despre casa lui Solomon, o comunitate de învăţaţi creată în scopul „cunoaşterii cauzelor şi mişcărilor, ca şi a forţelor ascunse în natură şi a extinderii stăpânirii până la graniţele a ceea ce este în genere posibil" (Bacon, 1624, p. 305). Catalogul inovaţiilor tehnice făcute în laboratoarele casei lui Solomon se întinde de la desalinizarea apelor mării şi de la lunetă, până la materialele sintetice, la parfumurile artificiale şi la prefacerea (genetică ?) a „plantelor de un anumit fel în altele" (Bacon, 1624, p. 207 şi urm.).

Optimismul tehnic al lui Bacon face însă un pas hotărâtor şi problematic mai departe. El aşteaptă de la tehnică nu numai ca ea să pună la dispoziţie mijloace pentru

recăpătarea suveranității omenești asupra naturii, ci și ca evidența folosului acestor mijloace să facă de prisos orice altă reflecție în ceea ce privește modul aplicării lor: „Să-și câștige doar specia omenească stăpânirea asupra naturii, misiune pentru care este destinată de Dumnezeu ... Pentru aplicarea adecvată se va îngriji rațiunea sănătoasă și religia" (Bacon, 1620, p. 97). Tehnica este stilizată ca sistem ce se autoreglează deoarece ea reglează singură aplicarea și dozarea ei. Bacon acceptă prin aceasta o formă de conștiință „tehnocratic" mutilată, o conștiință răspândită de atunci: încrederea oarbă că progresul mijloacelor tehnice, considerat doar în sine, ajunge pentru progres, și că eventuale frâne ale progresului vor putea fi înlăturate la rândul lor cu mijloace tehnice.

3.14.7. Este progresul tehnic un progres ?

Astăzi nu mai trebuie să convingem pe nimeni de falsitatea ambelor supoziții optimiste în ceea ce privește tehnica. Nici că orice progres tehnic este *eo ipso* un progres al omenirii, nici că pentru orice dificultate produsă sau coprodusă de tehnică stă la dispoziție un „tehnicological fix" care să ne îngăduie să mergem mai departe ca și până acum. În mitul platonician al lui Prometeu și al lui Epimeteu, Prometeu procură, ce-i drept, oamenilor focul pe care l-a furat de la Zeus, dar nu găsește, cu toată râvna sa, timp pentru a-i fura lui Zeus arta statului — normele morale ale conviețuirii. Ca urmare, oamenii se ucid unii pe alții, până ce Zeus se îndură de ei și prin acordarea „respectului moralei și a sentimentului dreptății îi ferește de nimicire mutuală" (*Protagoras* 322 *c*; Platon, 1974, p. 204).

Că progresul tehnic nu este întotdeauna și în mod necesar un progres este o banalitate care, totuși, apare cu ușurință drept un paradox. Căci, pe de o parte, progresul tehnic este ceva de felul imaginii originare a progresului în genere: țeluri date de mai înainte vor fi atinse mai complet, mai repede, mai sigur, cu costuri mai mici sau potrivit altui criteriu clar definit, relativ constant și ușor de verificat. Pe de altă parte, ar putea fi în joc o constrângere lingvistică: cine aplică conceptul „progres" (ca și conceptele evoluție și dezvoltare) unei schimbări, lasă să se înțeleagă deja că dă o evaluare pozitivă țelurilor și criteriilor spre care sau potrivit cărora are loc schimbarea. Perfecționări în tehnica furtului prin efracție sau a interceptării convorbirilor nu le vom desemna câtuși de puțin ca progres, dacă nu vorbim ironic sau dorim, de fapt, să dăm de înțeles că suntem de acord cu țelurile respective.

„Progresul" este un predicat cu două valori: ceva este progres numai în raport cu un țel determinat sau în raport cu un criteriu determinat. De aceea progresele economice, sociale, culturale, morale și alte progrese nu coincid în mod necesar. În spectrul progreselor și regreselor, progresului tehnic îi revine un statut aparte. Deoarece progresele tehnice privesc întotdeauna numai mijloacele, progresul tehnic nu este doar o altă specie a progresului, ci, pur și simplu, o creștere a eficienței prin care vor fi realizate valori diferite: viața, sănătatea, securitatea, libertatea, prosperitatea materială, calitatea ambianței naturale, moralitatea, dreptatea sau bunul gust.

Speranţa celor ce îşi leagă optimismul de tehnică, şi anume, speranţa că de creşterea posibilităţilor de stăpânire tehnică a naturii ar fi legat şi un progres omenesc a avut în această privinţă, de la început, trăsături ale unui *wishful thinking*. De fapt, ţinând seama de bilanţul istoric cutremurător, numai filosofii dogmatice ale istoriei, ca marxismul ortodox şi metafizica evoluţionistă a istoriei a lui Teilhard de Chardin, ce se sustrag în mod conştient unei flasificări empirice, mai menţin teza că progresul tehnic şi progresul social, cultural şi moral sunt legate în mod necesar unul de celălalt. Inumanitatea războiului modern, tehnicizat într-un grad înalt, nu rămâne câtuşi de puţin în urma măcelăririi mai timpurii a unui om de către altul. În ţările industriale bogate formele relaţiilor sociale, inclusiv a celor cu străinii şi cu minorităţile, s-au civilizat considerabil în raport cu secolele anterioare. În acelaşi timp, ele se simt tot mai mult ameninţate de atacuri criminale şi de alte forme ale comportării dăunătoare din punct de vedere social. Incontestabilă este influenţa hotărâtoare a progresului tehnic asupra productivităţii economiei şi a unor factori însemnaţi ai calităţii obiective a vieţii: creşterea razantă a speranţei de viaţă, nivelul înalt al sănătăţii, protecţia faţă de epidemii, creşterile libertăţii prin independenţa crescută faţă de ritmurile şi vicisitudinile naturii. Dar aceleaşi îmbunătăţiri tehnice care au făcut bogată lumea industrială au făcut săracă cealaltă parte a lumii. Adevărul este că astăzi suferă de foame mai mulţi oameni şi că ei sunt condamnaţi să trăiască în condiţii de viaţă nedemne mai mult ca oricând înainte.

Tehnica este un drog care împiedică micile catastrofe şi le accelerează pe cele mari. Prin faptul că rezolvă atât de multe probleme, ea ne leagănă în credinţa că vom putea, pe durată scurtă sau lungă, să rezolvăm toate problemele. (Ceva asemănător se poate observa în medicină. Cu fiecare program al medicinii scade disponibilitatea de a recunoaşte şi de a suporta ceea ce ţine de soartă. Naştere, vârstă, moarte — puncte de atac ale unor constrângeri naturale ce nu pot fi îmblânzite — sunt resimţite în mod crescând drept un şoc.) Fără îndoială că încrederea în tehnică nu este doar iluzie. În multe domenii tehnica reuşeşte într-un mod impresionant să rezolve nu numai problemele altora, ci şi problemele ei proprii, în măsura în care ea ocoleşte, înlătură sau cel puţin micşorează daune şi primejdii produse de ea însăşi, fie prin tehnologii de reparare (*„countertechnologies"*), fie prin substituţii în sursele primejdiilor. Dar marile provocări globale — controlul creşterii populaţiei, cruţarea de resurse pentru generaţiile viitoare, împiedicarea schimbărilor climei datorită arderii de carburanţi fosile, aprovizionarea unei omeniri în creştere cu hrană, apă, igienă, mijloace de întreţinere adecvate — ne arată într-un fel ce nu poate înşela că dispunerea de o tehnică perfecţionară nu poate înlocui schimbări fundamentale ale comportării. Pentru problemele globale ale viitorului soluţiile tehnice nu sunt vizibile. Emisia de gaze de seră ce schimbă clima prin arderea carburanţilor fosile nu poate fi împiedicată cu mijloace tehnice. Dezvoltarea tehnicilor de control a naşterilor nu garantează că ele vor fi şi aplicate. „Revoluţia verde" nu are loc acolo unde sărăcia este cea mai mare. Ceva asemănător este valabil într-un domeniu apropiat: măsuri de siguranţă tehnice şi ocrotirea tehnică a mediului au adus în domenii puternic încărcate emoţional ca circulaţia rutieră doar câştiguri limitate în ceea ce priveşte siguranţa şi calitatea mediului. Mijloacele auxiliare tehnic-medicale pot să facă să crească speranţa de viaţă dar ele pot, în cel mai bun caz, doar să micşoreze „mizeria îngrijirii" bolnavilor (*Pflegenotstand*).

3.14.8. Răspundere pentru tehnică

Discursul despre răspunderea pentru tehnică tinde să devină o frază şi un alibi ritual. La un jubileu al industriei, nici un vorbitor nu pierde prilejul de a cita din cartea lui Hans Jonas „Prinzip Verantwortung". Totodată însă lobiştii industriei luptă cu succes împotriva unor legi restrictive ale mediului şi a preţurilor mai mari pentru energie. Scepticismul, răspândit mai ales în rândul sociologilor, în ceea ce priveşte invocarea inflaţionistă a răspunderii — „bolboroseala morală ieftină" (Guggenberger, 1987, p. 12) — este pe deplin îndreptăţit.

Prin aceasta, tema răspunderii pentru tehnică nu devine de prisos. Atât timp cât există posibilitatea unei dirijări, oricum ar fi ea articulată, a planificării, realizării şi aplicării tehnicii, există şi răspunderea în această privinţă. Răspunderea pentru tehnică poate fi pusă la îndoială numai pe temeiul unui determinism tehnologic, potrivit căruia dinamica proprie a tehnicii nu mai lasă nici un câmp liber pentru o influenţare sistematică a dezvoltării, realizării şi aplicării ei. Dacă determinismul tehnologic ar avea dreptate, atunci constructorii, planificatorii, managerii şi cei ce fac politica cercetării s-ar înşela când cred că pot influenţa mersul inovaţiei tehnice în ceea ce priveşte direcţia şi ritmul ei. În realitate, ei ar realiza prin deciziile lor doar o dezvoltare legică, stabilită de la început şi, pur şi simplu, de neocolit.

Nu lipsesc dovezi în sprijinul unei dinamici proprii a tehnicii. Astfel, numeroase invenţii tehnice au fost realizate în mod paralel de mai mulţi inventatori independenţi. Cinci persoane diferite, în cinci ţări, au pretins că au inventat electromotorul. Ceva asemănător este valabil pentru tiparul de rotativă, maşina de scris şi maşina de cusut (*v.* Stork, 1977, p. 25). O dată cu nivelul de dezvoltare al tehnicii pare să se accelereze şi mai mult „inducţia autonomă" prin care o realizare forţează producerea alteia (*v.* Lenk, 1984, p. 90), ceea ce nu este de mirare ţinând seama de performanţele în cercetare şi dezvoltare, care forţează o amortizare prin noi dezvoltări şi prin dezvoltări ce se alătură celor existente, precum şi de multiplele dependenţe ale altor domenii ale tehnicii, economiei şi vieţii de linia de dezvoltare pe care s-a pornit. Chiar dacă nu există o „constrângere" în sens filosofic riguros, şi în principiu fiecare este liber să întrerupă o dezvoltare care a început, totuşi din marile cheltuieli de dezvoltare şi adaptare decurge o presiune economică şi politică masivă în direcţia continuării drumului pe care s-a apucat. Cea mai puţin previzibilă ni se înfăţişează autodinamica dezvoltării tehnicii datorită condiţiilor concurenţei, bunăoară, în cursa înarmărilor. Simpla posibilitate ca partea inamică să introducă prima o inovaţie tehnică posibilă poate să ducă la faptul că ea este dezvoltată şi atunci când cealaltă parte nu se gândeşte *de facto* să o dezvolte şi este, la rândul ei, constrânsă „să pornească pe urma celuilalt" abia prin anticiparea posibilităţii dezvoltării ei către inamic.

Dar de o autodinamică a tehnicii, în sensul strict al determinismului tehnologic, poate fi vorba în mod serios numai atunci când „constrângerea" de a dezvolta o anumită tehnică este legată pentru actorul în cauză de sancţiuni existenţiale, când el nu are, pur şi simpu, o altă alegere. Pentru a legitima promovarea de către stat a unor dezvoltări tehnice problematice nu ajunge invocarea agreată a concurenţei internaţionale, bunăoară a „provocării japoneze". Acest „determinism" este autoprodus (*v.* Ropohl, 1985, p. 231). Că

ar exista o „constrângere" pentru continuarea sau promovarea unor dezvoltări controversate ale tehnicii, cum ar fi tehnologia reactoarelor de incubare şi de îmbogăţire, este cu atât mai puţin de acceptat cu cât alte ţări au putut renunţa la aceste tehnologii, iar „constrângerea" cade de îndată ce lipsa de economicitate a acestor dezvoltări iese la iveală. Chiar dacă în anumite domenii poate exista un mers înainte al tehnicii ce se autoîntreţine, care se sustrage controlului şi cercetării în felul ucenicului vrăjitorului, un determinism tehnologic general apare drept puţin plauzibil. Pare problematic şi din punct de vedere pragmatic-psihologic să pornim de la ipoteza unui determinism tehnologic, căci ea vine nu mai puţin în întâmpinarea unei tendinţe larg răspândite de despovărare de răspundere decât ipostazierea tehnicii ca o putere independentă care se serveşte de cei ce sunt purtătorii deciziei şi ai răspunderii ca de simple marionete (*v.* Schelsky, 1961, p. 21 şi urm.).

La întrebarea cu privire la răspunderea pentru tehnică nu este vorba nici de atribuire cauzală (Cine a făcut ?), nici de stabilirea vinovăţiei (Cine este vinovat ?) sau de datoria de a compensa în caz de eşec (Cine răspunde de pagube ?), ci de a răspunde în ce măsură există o obligaţie sau trebuie să existe o obligaţie de a contribui prin faptă sau abţinere ca să fie pusă stavilă unor tehnici previzibil dăunătoare sau periculoase şi să fie promovate tehnici care sunt în mod previzibil sau potenţial de natură să asigure creşterea prosperităţii. Această întrebare cuprinde, din nou, trei întrebări parţiale: cea privitoare la subiectul răspunderii, cea privitoare al întinderea răspunderii şi — cea hotărâtoare — cu privire la conţinuturile răspunderii.

Una din problemele cele mai grele corelate cu răspunderea pentru tehnică este cea privitoare la modul cum se împarte răspunderea pentru acţiune şi omisiune asupra diferiţilor actori individuali şi colectivi implicaţi (om de ştiinţă, inventator, constructor, cel care aplică tehnica ş.a.m.d.). Este îndoielnic că la această întrebare există un răspuns simplu şi satisfăcător din toate punctele de vedere. În genere, se va porni de la supoziţia că pentru domeniul tehnicii, în mare şi în întregul său, sunt valabile aceleaşi criterii ale atribuirii răspunderii ca şi pentru alte domeni ale vieţii. Aceasta înseamnă că fiecare actor este răspunzător din punct de vedere moral pentru urmările acţiunii sau omisiunii sale în măsura în care acestea (1) sunt previzibile în raport cu stadiul obiectiv al cunoaşterii, (2) sunt susceptibile să fie ocolite sau frânate şi, (3), actorului i se pot atribui preluarea răspunderii pentru acţiune sau pentru omisiune. Nimeni nu poate fi împovărat cu răspunderea morală pentru acele urmări ale acţiunii sau omisiunii sale ce nu sunt previzibile, pe care nu le poate ocoli sau a căror ocolire l-ar costa eforturi eroice. Atribuirea răspunderii se orientează după ponderea daunelor şi riscurilor previzibile. Un inginer ce prepară, la comanda firmei sale, un produs despre care prevede că va provoca cu mare probabilitate daune considerabile este nu numai obligat din punct de vedere moral să refuze colaborarea sa la produs (chiar dacă acest lucru s-ar răsfrânge nefavorabil asupra carierei sale), ci şi să acţioneze la nivelul instanţelor de decizie pentru schimbarea strategiei de producţie, pentru a preveni opinia publică şi pentru a mobiliza sprijin. Chiar dacă este adevărat că sistemul global al atribuirii şi asumării răspunderii nu funcţionează dacă răspunderea nu este concretizată în ceea ce priveşte conţinutul prin roluri definite social, nu este asigurată motivaţional şi nu este limitată în ceea ce priveşte sfera ei de cuprindere, răspunderea morală trebuie totuşi să meargă mai departe decât obligaţiile de rol stabilite convenţional sau prin acorduri atunci când sunt în joc foloase şi daune, şanse şi riscuri

de o greutate considerabilă (*v.* Lenk, 1987, p. 140 şi urm.). Acest lucru este valabil, cu deosebire atunci când sistemul existent de „diviziune morală a muncii" nu se arată la înălţimea noilor provocări. A te simţi competent în ceea ce priveşte îndatoririile pentru care nimeni nu se simte competent în mod convenţional poate fi atunci tocmai impulsul iniţial pentru reorientări în mod presant necesare.

Sistemul tradiţional de atribuire a răspunderii, potrivit căruia fiecare firmă este răpunzătoare pentru propriul ei bilanţ, fiecare naţiune numai pentru populaţia ei şi prezentul numai pentru prezent, a devenit de altfel îndoielnic într-o lume în care efectele secundare spaţiale şi temporale neintenţionate ale dezvoltării şi aplicării tehnicii depăşesc poate efectele ei principale intenţionate, iar efectele secundare cad de cele mai multe ori în afara domeniului de răspundere primar a celui ce le produce. „Efectele externe" spaţiale şi temporale, care afectează oamenii pentru care nu trebuie să ne socotim răspunzători după standarde tradiţionale, sunt prea uşor înlăturate din conştiinţă. Astfel, în dezvoltarea şi producerea unor sisteme de armament vor fi din multe puncte de vedere neluate în considerare riscurile ce rezultă din faptul că acestea ajung, după triere, în mâinile potentaţilor din lumea a treia.

A percepe răspunderea pentru tehnică înseamnă, în ceea ce priveşte conţinutul, mai întâi, a nu crea fapte împlinite, ci a da prioritate unor aprecieri şi evaluări asupra dezvoltării şi mai departe a tehnologiilor pornind de la situări şi puncte de vedere valorice cât mai cuprinzătoare şi alternative, precum şi asupra răsfrângerii acestora asupra omului, societăţii şi mediului ambiant. Etica tehnicii nu are voie să constea în a ne lamenta tardiv în legătură cu evoluţii tehnice discutabile, ci trebuie să intre, ca parte integrală, într-o multidisciplinară *technology assessment*, care, privind înainte, previne asupra unor înfundături tehnologice, mai înainte ca doar pentru testarea acestor tehnici să fie investit atât de mult încât să fie create prejudicii pentru o continuare a dezvoltării.

În aprecierea urmărilor tehnicii este vorba arareori de compararea mărimii foloaselor şi daunelor, care intervin în mod sigur, ci, de regulă, de o evaluare mai mult sau mai puţin nesigură a şanselor şi riscurilor. Riscul unui obiect tehnic nu trebuie să fie redus la riscul tehnic în sens strâmt — eşecul componentelor tehnice — ci trebuie să cuprindă toate riscurile pe care le aduce „sistemul socio-tehnic" (Ropohl, 1979, p. 180 şi urm.), constituit din om şi maşină. Nu siguranţa sistemelor tehnice ce asigură mijloace, ci siguranţa sistemului om-mijloace, ca întreg, este mărimea hotărâtoare. Riscul automobilului nu constă în faptul că el este prea prost, ci în faptul că el funcţionează prea bine şi îl face pe cel ce conduce un conducător neadaptat al automobilului (*v.* Kaufmann, 1973, p. 61). Riscul tehnologiilor cu potenţial catastrofic nu constă doar în faptul că ele eşuează din punct de vedere tehnic, ci şi în faptul că ele sunt prea reuşite şi prin aceasta paralizează, pe termen lung, disponibilitatea pentru vigilenţă.

În evaluarea riscurilor de utilizare abuzivă a unui sistem tehnic nu trebuie neglijată disponibilitatea tehnicianului de a fi ademenit să urmărească mai departe fixarea de obiective tehnice chiar împotriva propriilor sale convingeri morale. Adesea provocarea tehnică ca atare este atât de puternic încărcată afectiv, încât eforturile în vederea obţinerii unei soluţii nu sunt întrerupte, în ciuda unei înţelegeri mai bune a situaţiei. Dezvoltarea bombei atomice în Los Alamos a fost continuată după capitularea Germaniei, în mai 1945, deşi nu mai era în discuţie aruncarea ei asupra Germaniei, pentru care a fost destinată. Împotriva

motivelor ce legitimau inițial dezvoltarea bombei în ochii oamenilor de știință implicați, ea a fost utilizată împotriva unei țări despre care se știa sigur că nu are bomba. Mijloacele devenite independente și-au căutat propriile lor scopuri.

O evaluare a șanselor directe și indirecte ale unei inovații tehnice nu are voie de asemenea să se limiteze la variabile ce pot fi apreciate și estimate cu metodele tradiționale, ci trebuie să ia în considerare, alături de acestea, și valorile „moi", ce nu se lasă cuantificate și comparate în același fel neproblematic, ca și în cazul accidentelor mortale sau a pierderilor de venit. Acestor valori le aparțin între altele „valorilor inerente", cum sunt calitatea estetică a orașelor și a peisajului și „valorile existențiale", ca păstrarea unor componente ale naturii ce sunt demne de a fi ocrotite pentru care există de multe ori preferințe accentuate și independente de interese de utilizare (*v.* Pommerehne, 1987, p. 178). Valorilor „moi" le aparține și teama de a declanșa riscuri tehnice cu mare potențial distructiv și cu mică probabilitate de producere. Chiar și atunci când această teamă se sprijină pe evaluarea falsă a unui risc mic din punct de vedere statistic, ea nu poate fi înlăturată ca „isterică" și prin urmare drept nedemnă de a fi luată în considerare.

Numeroase riscuri create de tehnica modernă — reziduurile radioactive ale energiei nucleare sau reziduurile în grad înalt otrăvitoare ale industriei chimice — se întind departe în viitor și amenință o suită nesfârșită de generații. În evaluarea unor consecințe dăunătoare de durată atât de îndelungată nu ar fi permis să preluăm necritic metoda scontării în timp atât de răspândită în științele economice, care apreciază pierderile ce se produc în viitorul îndepărtat ca mai mici decât pierderi corespunzătoare în prezent, cu consecința unei subaprecieri sistematice a riscurilor pe durată lungă. Mai degrabă trebuie dovedit pentru fiecare caz în parte în ce măsură este justificată o scontare a pagubelor posibile în viitor (*v.* Birnbacher, 1988, p. 90 și urm.).

Chiar și în condițiile unei aprecieri și evaluări cuprinzătoare a șanselor și riscurilor, problema unei dezvoltări tehnice responsabile capătă doar un răspuns parțial. Ținând seama de factorii de incertitudine în aprecierea și evaluarea riscurilor — îndeosebi în cazul tehnologiilor nou descoperite — sunt necesare alte criterii pentru a ajunge la decizii concrete. Dacă considerăm discuția asupra tehnicii din ultimii ani, în centrul ei au stat înainte de toate două criterii: „euristica fricii" (Jonas, 1979, p. 63 și urm.) și principiul reversibilității dezvoltărilor tehnice (*v.* Collingridge, 1980, p. 31 și urm.). „Euristică a fricii" înseamnă a cântări riscurile mai mult decât șansele, a evita riscurile cu potențial catastrofic, a da întâietate tehnicii cu cel mai mic potențial dăunător și a renunța cu totul la intervenții cu caracter tehnic în cazul unor riscuri ce nu pot fi evaluate. În vederea legitimării acestui criteriu ne putem referi la fapte care nu sunt câtuși de puțin îndoielnice: că nici o tehnică nu este sută la sută sigură (tocmai acesta este cazul sistemelor tehnice moderne în grad înalt complexe și interconectate, la care sistemele de avertizare nu mai pot fi supravegheate și semnalele de avertizare în cazuri îndoielnice nu mai pot fi crezute (*v.* Perrow, 1989, p. 55); că, cel puțin după atingerea unui anumit nivel de prosperitate, sentimentul de a trebui să se trăiască cu riscuri tehnice mari este resimțit mai de grabă ca pretenție de nesusținut decât ca renunțarea la sistemele tehnice riscante; și că o anumită reținere față de riscuri din partea opiniei publice și a cercurilor politice este indispensabilă deja din motive pragmatice, drept contrapondere față de optimismul tehnologic al inginerului.

Criteriul reversibilității cere ca dezvoltările tehnologice să fie planificate în așa fel încât în cazul descoperirii unor surse neprevăzute de erori și riscuri, ele să poată fi întrerupte, retrase sau corijate fără urmări economice și sociale ce cântăresc greu. Erorile ar trebui să poată fi descoperite, izolate și corelate fără amenințarea sistemului global (v. Guggenberger, 1987, p. 23). Înainte de toate însă, societatea nu va trebui să se încredințeze nici unei tehnologii „cu marjă de eroare nulă", care, fie că funcționează cu siguranță de sută la sută, fie conduce nemijlocit la catastrofă.

Bibiliografie citată

ALBERT, H., 1972: Wissenschaft, Technologie und Politik, în: *Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus*. Hamburg, pp. 74–93.

BACHMANN, I., 1964: *Gedichte, Erzählungen, Hörspiel, Essays*. München.

BACON, F., 1984: *Valerius Terminus, Von der Interpretation der Natur* (prima apariție). Ed. de Franz Träger. Würzburg.

— 1971: *Neues Organ der Wissenschaften* (inițial 1620). Ed. de A. T. Brück. Darmstadt.

— 1960: *Neu-Atlantis* (prima apariție 1624), în: *Der utopische Staat*. Ed. de K.J. Heinisch. Reinbek bei Hamburg, pp. 171–215.

BIRNBACHER, D., 1988: *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart.

BISCHOF, N., 1985: *Das Rätsel Ödipus. Die biologischen Wurzeln des Urkonfliktes von Intimität und Autonomie*. München/Zürich.

BLOCH, E., 1965: *Die Angst des Ingenieurs* (prima apariție 1929), în: *Literarische Aufsätze. Gesamtausgabe*, Vol. 9. Frankfurt/M., pp. 347–358.

— 1959: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt/M.

BÖHME, G., 1989: *Für eine ökologische Naturästhetik*. Frankfurt/M.

BÜCHEL, W., 1981: *Die Macht des Fortschritts. Plädoyer für Technik und Wissenschaft*. München.

COLLINGRIDGE, D., 1980: *The social control of technology*. Londra/New York.

DESCARTES, R., 1960: *Discours de la méthode* (prima apariție 1637).

DESSAUER, F., 1956: *Streit um die Technik*. Frankfurt/M.

– 1970: *Kooperative Wirtschaft*. Frankfurt/M.

DUDDECK, H., 1987: *Probleme der Technikfolgenabschätzung aus der Sicht der Ingenieurwissenschaften*, în: K. Lompe (ed.), *Techniktheorie — Technikforschung — Technikgestaltung*. Opladen, pp. 122–135.

FOURASTIÉ, J., 1954: *Die grosse Hoffnung des Zwanzigsten Jahrhunderts*. Köln.

FREYER, H., 1955: *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*. Stuttgart.

— 1960: *Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lebenswelt der industriellen Gesellschaft*. Wiesbaden.

FRISCH, K., von, 1974: *Tiere als Baumeister*. Frankfurt/Berlin/Viena.

GEHLEN, A., 1974: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (prima apariție 1940). Frankfurt/M.

— 1957: *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Hamburg.

— 1961: *Die Technik in der Sichtweisae der Anthropologie*, în: „Anthropologische Forschung". Reinbek bei Hamburg, pp. 93–103.

GUGGENBERGER, B., 1987: *Das Menschenrecht auf Irrtum. Anleitung zur Unvollkommenheit*. München.

HABERMAS, J., 1968: *Erkenntnis und Interesse*, în: „Technik und Wissenschaft als «Ideologie»". Frankfurt/M. pp. 146–168.

HEIDEGGER, M., 1954: *Die Frage nach der Technik*, în: *Vorträge und Aufsätze I. Pfullingen*, pp. 5–36.

HORKHEIMER, M./ADORNO, TH. W., 1969: *Dialektik der Aufklärung* (prima apariție 1944). Frankfurt/M.

HÜBNER, K., *Philosophische Fragen der Technik*, în: Lenk/Moser, 1973, pp. 133–151.
JAUSS, H. R., 1990: *Kunst als Anti-Natur. Zur ästhetischen Wende nach 1789*, în: R. Bubner/B. Gladigow/W. Haug (ed.): *Die Trennung von Natur und Geist*. München.
JONAS, H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuche einer Etnik für die technische Zivilisation*. Frankfurt/M., 1979.
KANT, I., 1903/1911: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (prima apariţie 1785), în: „Schriften. Akademie-Ausgabe". Vol 4. Berlin, pp. 385–464.
KAUFMANN, F. X., 1973: *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem*. Stuttgart.
KLAGES, L., 1980: *Mensch und Erde. Ein Denkanstoss* (prima apariţe 1913). Bonn.
KÖHLER, W., 1963: *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*. Berlin.
LEISS, W., 1972: *The domination of nature*. New York.
LEM, S., 1981: *Summa technologiae*. Frankfurt/M.
LENK, H., 1984: *Zum Verantwortungsproblem in Wissenschaft und Technik*, în: E. Ströker (ed.), *Etik der Wissenschaften ? Philosophische Fragen*. München/Padeborn, pp. 87–116.
— *Über Verantwortungsbegriffe und das Verantwortungsproblem in der Technik*, în: Lenk/Ropohl 1987, pp. 112–148.
LENK, H./Moser, S., (ed.) 1973: *Techne, Technik, Technologie*, Pullach.
LENK, H./ROPOHL, G. (ed.), 1987: *Technik und Ethik*. Stuttgart.
MARCUSE, H., 1967: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellscahft*. Neuwied/Berlin.
Marx, K, 1956: *Zur Judenfrage* (prima apariţie 1843), în: K. Marx /F. Engels, *Werke* (MEW). Vol. l. Berlin, pp. 347–377.
— 1985: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (prima apariţie 1844), în: K. Marx/F. Engels, *Werke* (MEW). Vol. 40. Berlin, pp. 465–588.
OGBURN, W.F., 1969: *Die Technik als Umwelt*, în: *Kultur und sozialer Wandel. Ausgewählte Schriften*. Neuwied/Berlin, pp. 125–133.
ORTEGA Y GASSET, J., 1949: *Betrachtungen über die Technik*. În: *Betrachtungen über die Technik/Der Intellektuelle und der Andere*. Stuttgart, pp. 1–123.
PERROW, CH., 1987: *Normale Katastrophen. Die unvermeidbaren Risiken der Grostechnik*. Frankfurt/M.
PLATON, 1974: *Sämtliche Werke*. Jubiläums-Ausgabe, Vol. l., Zürich.
POMMEREHNE, W.W., 1987: *Präferenzen für öffentliche Güter*. Tübingen.
RAPP, F., *Technik und Naturwissenschaften — eine methodologische Untersuchung*, în: Lenk/Moser, 1973, pp. 108–132.
— 1981: *Die Technik als Fortsetzung der Evolution ?* în Rapp, E., *Naturverständis und Naturbeherrschung. Philosophiegeschichtliche Entwicklung und gegenwärtiger Kontext*. München, pp. 145–160.
ROPOHL, G., 1979: *Eine Systemtheorie der Technik. Zur Grundlegung der allgemeinen Technologie*. München/Viena.
— 1985: *Gedanken zur Wissenschaftstheorie der Technikwissenschaften*, în: Lenk/Moser, 1973, pp. 82–107.
SACHSSE, H. (ed.), 1976 a: *Technik und Gesellschaft*. Vol. 3. Pullach.
— 1976 b: *Der Mensch als Partner der Natur*. În: G.-K., Kaltenbrunner (ed.), *Überleben und Ethnik. Die Notwendigkeit, bescheiden zu werden*. Freiburg, pp. 27–54.
— 1978: *Anthropologie der Technik. Ein Beitrag zur Stellung des Menschen in der Welt*. Braunschweig.
— 1984: *Ökologische Philosophie. Natur-Technik-Gesellschaft*. Darmstadt.
SCHELER, M., 1960: *Erkenntnis und Arbeit*, în: *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1026). Berna (*Ges. Werke*, vol. 8), pp. 191–382.
SCHELSKY, H., 1961: *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*. Köln/Opladen.
SCHMIED-KOWARZIK, W., 1984; *Die dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx*. Freiburg/München.
SPENGLER, O., 1923: *Der Untergang des Abendlanderes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*. München.
STORK, H., 1977: *Einführung in die Philosophie der Technik*. Darmstadt.

TAYLOR, P. W., 1986: *Respect for nature. A theory of environmental ethics.* Princeton (N.J.).
WALDENFELS, B., 1990: *Reichweite der Technik*, în: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt/M., pp. 137–150.
WEBER, M., 1956: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen.
WÜNSCHMANN, A., 1980: *Unbewusst dagegen. Zur Psychologie der Kernenergie-Kontroverse.* Stuttgart.

Bibliografie suplimentară

ANDERS, G., 1956/1980: *Die -Antiquiertheit des Menschen*. 2 vol., München.
BECK, U., 1988: *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit.* Frankfurt/M.
FRITZSCHE, A.F., 1986: *Wie sicher leben wir ? Risikobeurteilung und bewältigung in unserer Gesellschaft.* Köln.
ILLICH, I., 1975: *Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik.* Reinbek bei Hamburg.
LENK, H., 1982: *Zur Sozialphilosophie der Technik*. Frankfurt/M.
— MARING, M. (ed.), 1991: *Technikverantwortung. Güterabwägung-Risikobewertung-Verhaltenskodizes.* Frankfurt/M.
MUMFORD, L., 1974: *Vom Mythos der Maschine. Kultur, Technik und Macht*. Viena.
RAPP, F., 1978: *Analytische Technikphilosophie.* Freiburg/München.
— (ed.) 1990: *Technik und Philosophie*. Düsseldorf (*Technik und Kultur*, vol. 1).
— (ed.) 1982: /DURBIN, P. T., *Technikphilosophie in der Diskussion*. Braunschweig.
SACHSSE, H., (ed.) 1974: *Technik und Gesselschaft.* 3 vol., Pullach.
ULRICH O., (ed.) 1977: *Technik und Herrschaft. Vom Hand-werk zur verdinglichten Blockstruktur industrieller Produkion.* Frankfurt/M.

Heiner Hastedt

3.15. Conştiinţa

3.15.0. Introducere

Orice filosofie este totodată o formă a filosofiei conştiinţei, căci filosofia, ca problematizare reflexivă a evidenţelor cotidiene, devine în genere posibilă abia de la un anumit grad de dezvoltare a conştiinţei umane. Totuşi, cel mai târziu de la începutul filosofiei moderne, filosofii pun în centrul atenţiei lor un concept al conştiinţei care conţine presupoziţii speciale în comparaţie cu conştiinţa fundamentală. De aceea filosofia specific modernă a conştiinţei nu epuizează pluralitatea de aspecte ale temei conştiinţei, mai ales în condiţiile în care „conştiinţa" este o expresie a cărei semnificaţie nu este deloc strict delimitată. Pentru a nu restrânge de la început discuţia la filosofia modernă a conştiinţei, diversitatea temei conştiinţei trebuie făcută cunoscută, cel puţin în mod introductiv, prin exemple, cu ajutorul unor propoziţii uzuale:

1. „După gravul accident şi-a pierdut cunoştinţa (*Bewusstsein*)".

2. „Te rog să conştientizezi (*sich bewusstmachen*) ce consecinţe a avut observaţia ta!"

3. „Încerc să-mi dau seama (*sich bewusstmachen*) ce-am făcut ieri pe vremea asta."

4. „Atitudinea colegului Müller este marcată de rea-credinţă (*falsches Bewusstsein*)."

5. „Nici unul din cei pe care-i cunosc nu este atât de sigur de sine (*selbstbewusst*) ca Siegfried."

6. „Patricia a vrut să-şi supere în mod intenţionat (*ganz bewusst*) prietena cu această remarcă."

7. „Maria nu trăieşte deloc de azi pe mâine, ci îşi modelează viaţa în deplină cunoştinţă de cauză (*ganz bewusst*)."

Aceste şapte propoziţii dau o slabă idee despre diversitatea temei conştiinţei. „Conştiinţa" este (făcând abstracţie de nucleul său de semnificaţie medicală din prima propoziţie) în mare măsură privită ca un concept care nu poate fi clarificat pur şi simplu pentru

3.15. Conştiinţa
3.15.0. Introducere
3.15.1. Descartes şi filosofia conştiinţei
3.15.2. Conştiinţa în teoria empiristă a cunoaşterii şi la Kant
3.15.3. Psihanaliza şi behaviorismul: dublul atac psihologic la adresa poziţiei centrale a conştiinţei
3.15.4. Reformularea analitico-lingvistică şi fenomenologică a temei conştiinţei
3.15.5. Orientarea materialistă din ştiinţele neuronale
3.15.6. Conştiinţa şi etica

sine, ci are mereu nevoie de luarea în considerare a contextului teoriei filosofice din care face parte. Cu titlu de exemplu, invitația la conștientizare din propoziția a doua conține o semnificație primordial etică, ce păstrează o tradiție mai veche a noțiunii de conștiință, legând-o strâns de conceptul de conștiință morală (*Gewissensbegriff*), prin care o persoană este somată să se confrunte cu consecințele propriei acțiuni. În nici un caz nu este vorba ca prin somație să fie readusă la starea de conștiință o persoană aflată în stare inconștientă, ci se solicită reflecția asupra unei acțiuni determinate[1]. În tradiția filosofică premodernă domină această înțelegere a conștiinței centrată pe conștiința morală, care a fost respinsă de conceptul de conștiință al filosofiei moderne (pentru o reluare a acestei înțelegeri astăzi, *v.* 3.15.6). Descartes[2] devine garantul noii tematici a conștiinței întrucât decuplează conștiința de cuget și renunță la sensul primordial etic. În semnificația carteziană, „conștiința" devine conceptul central al filosofiei moderne și al teoriei sale a cunoașterii (*v.* 3.15.1 și 3.15.2). *Psihologia* individuală este înțeleasă în tradiția lui Descartes până în secolul nostru exclusiv ca psihologie a conștiinței, fenomenele mentale inconștiente fiind excluse din considerații conceptuale (*v.* 3.15.3 pentru critica psihologiei conștiinței).

În discuția filosofică actuală noțiunea conștiinței nu trezește un interes egal sub toate aspectele ce pot fi recunoscute în cele șapte propoziții, ci este discutată mai ales sub două aspecte.

Mai întâi, în reflecția asupra posibilităților filosofiei actuale se vorbește deseori despre faptul că epoca filosofiei conștiinței ar fi pe sfârșite și că acum, după cotitura spre limbaj paradigma lingvistică ar fi devenit conducătoare. Discuția despre paradigme[3] ascunde cu ușurință formele diverse pe care le poate lua o filosofie a conștiinței. Acest lucru devine evident și prin aceea că în categoria filosofiei conștiinței sunt incluși deseori nu numai Descartes și tradiția ce-i urmează, ci de asemenea Heidegger și Adorno. Spre deosebire de un concept atât de general al filosofiei conștiinței, se va insista în continuare asupra faptului că filosofia conștiinței reprezintă la origine în tradiție carteziană ceva specific istoric. O utilizare nediferențiată a noțiunii de filosofie a conștiinței și pentru autori din secolul al XX-lea estompează această particularitate și de aceea ar fi mai bine să se renunțe la ea, mai ales că cei care, în descendența lui Wittgenstein, au propagat cotitura spre limbaj i-au avut de fapt în vedere pe Descartes și pe succesorii săi empiriști și câtuși de puțin pe autorii mai recenți (*v.* 3.15.4).

Pe de altă parte, în discutarea actuală a problemei corp-minte, în care se abordează relația dintre fenomenele mentale și procesele corporale ce pot fi cercetate de științele naturii, conștiința este considerată de mulți drept ultimul bastion împotriva înaintării științelor naturale care studiază corpul. (În această discuție, expresia „fenomene mentale" nu este însă prea bine clarificată, pentru că definiția mentalului este ea însăși controversată în această dezbatere. Expresia „fenomene mentale" corespunde în linii mari, în ce privește extensiunea conceptului, noțiunilor tradiționale de „spirit" și „suflet".) Spre deosebire, de exemplu, de cazul sentimentelor, unde este încă recunoscută raportarea la corp, accesul conștiinței la autocunoaștere este considerat ca fiind blocat în principiu pentru o știință obiectivă a naturii. De aceea, după critica rezolvării carteziene a problemei, „conștiința" este deseori considerată drept criteriul decisiv al adecvării unei soluții a problemei raportului dintre corp și minte (*v.* 3.15.5).

Pe acest fundal al discuției actuale, atenția principală va fi îndreptată, în cele ce urmează, mai întâi asupra tradiției filosofiei conștiinței la Descartes și la succesorii săi, unde

îşi are totodată originea problema relaţiei dintre corp şi minte. Dezvoltarea istorică a conceptului conştiinţei va ocupa la început un spaţiu relativ mare, în scopul de a clarifica modul în care noţiunea de conştiinţă a depăşit astăzi zenitul însemnătăţii sale şi n-a mai rămas importantă decât într-un sens destul de strict circumscris.

3.15.1. Descartes şi filosofia conştiinţei

Lucrările lui Descartes *Discours de la méthode* (1637) şi, mai ales, *Meditationes de prima philosophia* (1641) pot fi considerate textele ce întemeiază filosofia modernă a conştiinţei. În cele şase meditaţii, Descartes se dovedeşte a fi mai întâi atoatedistrugătorul, cel care, în pofida amabilităţilor retorice faţă de autorităţile bisericeşti, termină cu învăţăturile acceptate drept ceva de la sine înţeles ale scolasticii tradiţionale şi ale filosofiei formate la şcoala lui Aristotel: nici un conţinut al filosofiei tradiţionale nu trebuie să fie sustras proiectului său al îndoielii sau să fie păstrat fără o examinare exactă. Chiar dacă la sfârşitul celor şase meditaţii sunt salvate totuşi argumentativ numeroase teze metafizice, inclusiv existenţa lui Dumnezeu, abordarea lui Descartes rămâne în principiu revoluţionară; proiectul îndoielii răstoarnă perspectiva şi direcţia de legitimare, căci sursa legitimării nu mai este tradiţia, ci devine conştiinţa individuală. Descartes parcurge astfel, în mod metodic, pas cu pas, evidenţele de până atunci ale vieţii cotidiene şi examinează dacă o afirmaţie trebuie considerată certă. Proiectul său al îndoielii, un proiect care aproape îţi taie răsuflarea şi care e strălucitor din punct de vedere stilistic, ajunge la rezultatul că pot fi puse la îndoială toate evidenţele moştenite întrucât trebuie să admitem în principiu posibilitatea existenţei unei fiinţe răuvoitoare, care înşală conştiinţa individuală, neputând fi aşadar siguri niciodată dacă, de exemplu, există Dumnezeu şi lumea exterioară şi dacă nu ne înşeală simţurile.

Pornind de la proiectul îndoielii, adoptat atât de rapid, se constituie noul început al filosofiei conştiinţei, chiar dacă Descartes mai preia şi idei ale Antichităţii şi ale scolasticii medievale inspirându-se din fondul bogat al tradiţiei lor[4]. Căutarea de către Descartes a unui fundament de nezdruncinat al cunoaşterii se loveşte în *cogito* de o certitudine nemijlocită, întrucât, chiar şi admiţând existenţa unei fiinţe ce înşeală, rămâne totuşi sigură existenţa subiectului amăgit. Pentru Descartes tocmai în procesul îndoielii şi al gândirii sale certitudinea că există subiectul, ca agent al acestei îndoieli. Oricât de nesigure ar fi putut deveni conţinuturi particulare ale gândirii în cadrul îndoielii, rămân totuşi certe pentru Descartes procesul subiectiv al îndoielii şi, odată cu el, existenţa celui ce se îndoieşte şi gândeşte. În *Discours de la méthode*, Descartes sintetizează această corelaţie prin formula, devenită celebră, *cogito, ergo sum* („gândesc, deci exist"). Şi în această formulă se exprimă răsturnarea carteziană a perspectivei: fundamentul cunoaşterii nu îl constituie Dumnezeu, sau natura, sau viaţa într-o societate organizată ierarhic, ci experienţa de sine a subiectului. De-abia în următorii paşi ai argumentaţiei Descartes preia conţinuturile puse la îndoială iniţial, legitimându-le apoi în mod repetat prin intermediul

certitudinii gândirii subiective. Îndoiala metodică a lui Descartes fundamentează deci într-un mod prin excelenţă revoluţionar conţinuturi „vechi", puţin spectaculoase.

Independent de întreaga fascinaţie ce răzbate din proiectul lui Descartes, în filosofia de după Descartes s-a discutat mult despre validitatea raţionamentului care stă la baza lui „gândesc, deci exist". Nici un aspect al enunţului n-a rezistat intact examinării argumentative. Pentru Hobbes, situaţia specială a gândirii nu este evidentă, el alăturând în mod ironic *cogito*-ului un *ambulo* („mă plimb"). Extrem de influentă a devenit obiecţia lui Kant, care contestă atribuirea carteziană a existenţei din perspectiva persoanei întâi. Nici eul şi nici Dumnezeu nu pot fi afirmaţi ca existând cu ajutorul simplei gândiri şi al simplului concept; pentru aceasta este nevoie mai degrabă de experienţa care să confirme acest lucru. După autorii mai noi este suspectă deja poziţia eului, fiind apreciat drept neîntemeiat faptul că el este purtătorul gândirii (Nietzsche); este acuzată şi considerarea presupoziţiilor lingvistice care stau la baza cunoaşterii, presupuse a fi primară, a lui „gândesc, deci exist" (Wittgenstein)[5].

Toate obiecţiile aduse împotriva caracterului argumentativ concludent al raţionametului „gândesc, deci exist" nu răpesc nimic din forţa de sugestie şi din importanţa istorică a noului început al lui Descartes. Pentru tema conştiinţei este important mai ales modul în care Descartes îşi înţelege din punct de vedere conceptual *cogito*-ul: căci *Bewusstsein*, ca traducere în germană a conceptelor latine sau franceze, nu apare câtuşi de puţin mai întâi la Descartes. În conceptul latinesc *cogitatio* al lui Descartes sunt nivelate distincţii tradiţionale, ca de exemplu cea dintre spirit şi suflet sau dintre intelect şi voinţă, astfel încât *cogitatio* şi conştiinţa trebuie puse de fapt pe acelaşi plan. Toate fenomenele mentale care constituie noul concept delimitat şi extins de *cogitatio* sunt considerate de Descartes ca fiind accesibile conştiinţei în mod nemijlocit. Nu este posibil să te înşeli în legătură cu propria viaţă mentală; ea este evidentă pentru sinele subiectiv.

Concepţia lui Descartes renunţă la diferenţierile tradiţionale ale lumii materiale, ca şi la cele ale lumii mentale, şi acceptă doar dihotomia a două substanţe: lumea este alcătuită din *res cogitans*, substanţa gânditoare, şi din *res extensa*, substanţa întinsă. *Res extensa* este determinată din perspectiva ştiinţelor matematice ale naturii, care tocmai luau naştere. Descartes însuşi adusese geometria analitică la o mare capacitate operaţională şi făcuse posibilă raportarea la numere a mărimii geometrice a unui segment de dreaptă. În acest context, caracteristica întinderii devine pentru Descartes semnul definitoriu al materiei. *Res cogitans* nu are în schimb nici o extensiune, ci trebuie gândită ca fiind incorporală. Ce este totuşi o substanţă gânditoare, un lucru ce cugetă? Tot Descartes răspunde : „Unul ce se îndoieşte, înţelege, afirmă, neagă, vroieşte, nu vroieşte, în acelaşi timp imaginează şi simte"* (*Meditaţia a doua*, § 8). Descartes subliniază explicit că lucrului gânditor îi revin deopotrivă spiritul, sufletul, intelectul şi raţiunea (*Meditaţia a doua*, § 6). Mai ales acea parte a sufletului care este considerată în mod tradiţional, de exemplu la Platon în *Phaidros* şi la Aristotel în *De anima*, drept principiul însufleţitor al corpului, devine la Descartes mai puţin importantă din acest punct de vedere, pentru că în concepţia sa corpul-maşină ca

* René Descartes, *Meditaţii despre filosofia primă*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 255. (*n.tr.*)

atare trăieşte. Acest lucru devine evident când Descartes subliniază că un om nu moare pentru că sufletul îi părăseşte corpul, ci deoarece corpul-maşină nu mai „funcţionează", sufletul rămas fără locuinţă este constrâns să părăsească atunci corpul. Această corelaţie are consecinţe agravante pentru biologia şi pentru medicina schiţate de Descartes: întrucât corpul viu trebuie examinat după aceleaşi principii ca şi *res extensa* neînsufleţită, biologia şi medicina sunt gândite ca părţi ale fizicii mecaniciste. Altfel decât la Platon, la Aristotel şi în cercetarea medievală a naturii, principiile vieţii nu formează o sferă proprie a fiinţei, ci aparţin materiei la fel ca nişte pietre lipsite de viaţă. De aceea este clar şi pentru Descartes că animalele la fel, ca şi corpul omenesc, sunt pure maşini.

Doar *res cogitans* este detaşată din domeniul fizicii şi al ştiinţei mecaniciste a naturii. *Res cogitans* nu poate deveni, după Descartes, obiect al examinării ştiinţifice, ci este cunoscută de subiectul şi eul în cauză în mod nemijlocit, cu ajutorul introspecţiei. În timp ce corpul omenesc este obiect al ştiinţelor naturii în aceeaşi măsură ca şi materia din afara omului, despre subiect nu există cunoştinţe obiective şi ştiinţifice. Dimpotrivă, introspecţia subiectivă este singura sursă de cunoaştere pentru conştiinţa omenească. Şi acest lucru reflectă nou dobândita individualitate modernă şi înţelegerea modernă a subiectivităţii în orientarea lor împotriva statului absolut şi a tradiţiei moştenite. În afară de aceasta, se pot stabili corelaţii cu accentuarea de către Reformă a deciziei morale a individului. Este construit totodată un tablou al vieţii noastre mentale cu ale cărui consecinţe ne confruntăm conceptual până în zilele noastre. În punerea pe acelaşi plan a conştiinţei şi a vieţii mentale în genere, ca şi în susţinerea posibilităţii accesului introspectiv, nemijlocit al individului la toate conţinuturile conştiinţei, se sugerează că subiectul este ceva încheiat, anistoric, permanent identic cu sine şi mai ales pe deplin transparent sieşi cu mijloacele conştiinţei. Ce-i drept, orientarea carteziană spre subiect promovează concentrarea atenţiei asupra subiectivităţii; totuşi, pentru cunoaşterea de sine şi pentru psihologie accesul la eu, trecând prin conştiinţă, rămâne nediferenţiat şi palid. În opoziţie cu tradiţia înţelepciunii, care culminează de exemplu în *Eseurile* lui Montaigne (1580), cu puţin timp înainte de epoca lui Descartes, viaţa interioară mentală nu este analizată şi gândită diferenţiat, ca parte a relaţiilor sociale, ci doar ca spaţiu interior de reprezentare a proceselor din lume în genere. Faptul marchează paradoxul că de la filosoful care conferă o poziţie centrală conştiinţei subiective se poate învăţa prea puţin despre conştiinţa subiectivă. Descartes pare, ce-i drept, să se intereseze din motive epistemologice de *res cogitans*, ca noţiune opusă lui *res extensa*, nu însă şi de conştiinţa individuală ca atare. Legat de aceasta, în cazul eului cartezian nu este vorba nicidecum de un eu biografic sau individual în genere, ci de un eu sistematic al teoriei generale a cunoaşterii.

Cum s-a subliniat încă de la început, şi în acest context devine evident că interesul pentru conceptul de conştiinţă nu izvorăşte la origine din interesul pentru fenomenul conştiinţei ca atare, ci survine mai mult într-un context încărcat teoretic. Importanţa sistematică a conştiinţei nu stă aşadar în relaţie cu interesul faţă de o analiză reală a fenomenelor conştiinţei. Adevărata semnificaţie a temei conştiinţei rezidă la Descartes, ca părinte al filosofiei conştiinţei, în dublul interes pentru o fundamentare a cunoaşterii şi pentru legitimarea ştiinţelor moderne ale naturii, pe cale de constituire. Descartes atinge acest scop cu ajutorul unei analize a conştiinţei, întrucât în „gândesc, deci exist" trebuie să găsim prima certitudine a cunoaşterii şi fiindcă plecând de aici este întemeiată şi certitudinea

noilor ştiinţe ale naturii. Şi anume, pornind de la „gândesc, deci exist", Descartes încearcă în *Meditaţii* să demonstreze în acelaşi timp ca sigură cunoaşterea lumii materiale exterioare. Argumentele produse de Descartes în acest scop, luat fiecare în parte, nu mai conving astăzi. Rămân însă interesante drumul argumentării sale în ceea ce priveşte dovada existenţei lui Dumnezeu şi criteriul de adevăr al cunoaşterii clare şi distincte („clare et distincte"). Devine astfel posibil să cuprindem totodată în conştiinţa subiectivă acte şi conţinuturi obiective ale conştiinţei care fundamentează cunoaşterea lui Dumnezeu şi a lumii materiale exterioare. Totodată, după criteriul claritătii şi al certitudinii sunt legitimate chiar matematica şi, odată cu aceasta, ştiinţele matematice ale naturii şi distinse faţă de o observare senzorială a naturii. De aceea subiectivizarea şi matematizarea merg împreună în concepţia lui Descartes.

Calea argumentativă urmată de Descartes înnoadă aşadar cel puţin patru complexe tematice, care au fost deosebit de fertile şi care mai pot fi considerate şi astăzi drept caracteristici definitorii pentru o filosofie a conştiinţei:

1. Problema epistemologică a legitimităţii şi a întemeierii cunoaşterii este corelată cu fenomenul conştiinţei, ca fenomen al psihologiei individuale.

2. În contrapunerea subiectului şi a obiectului sunt delimitate în mod rigid instanţa cunoscătoare, ca lume interioară, şi lucrul cunoscut, ca lume exterioară.

3. Analiza eului, a cunoaşterii de sine şi a domeniului multiform al mentalului este nivelată în favoarea conştiinţei. Această uniformizare devine deosebit de proeminentă în contrast cu istoria de două mii de ani a analizei vieţii mentale înaintea lui Descartes, o analiză pentru care trebuie menţionată ca reprezentativă *De anima* a lui Aristotel.

4. Asocierea dualistă între conştiinţă/*res cogitans* şi materie/*res extensa* conduce la problema modernă a raportului dintre corp şi minte, împreună cu problema insolubilă anexată ei, privitoare la felul în care se poate reuni într-o persoană, ca şi într-o lume în genere, ceea ce a fost separat în mod dualist.

Pentru a folosi cât se poate de riguros conceptul de filosofie a conştiinţei, propunem aici să determinăm conceptul cu ajutorul acestor patru complexe tematice. O poziţie filosofică ce nu reprezintă o teorie a cunoaşterii centrată asupra conştiinţei (1), care nu pune în opoziţie subiectul şi obiectul (2), care concepe conştiinţa doar ca domeniu parţial al mentalului (3) şi dizolvă sau elimină problema corp-minte din abordarea carteziană (4) nu poate fi înţeleasă în această perspectivă drept o filosofie a conştiinţei într-un sens cuprinzător. Această observaţie nu exclude fenomene singulare de continuitate în sferele tematice respective, dacă după o indicare strictă a punctului de vedere din care se face comparaţia vor fi stabilite asemănări.

Teoria cunoaşterii, psihologia conştiinţei şi problema corp-minte sunt aşadar marile domenii tematice asupra cărora îşi lasă amprenta concepţia lui Descartes în filosofia ulterioară a conştiinţei. La început a stârnit însă cele mai multe controverse propria sa rezolvare dualistă a problemei corp-minte. Soluţia sa, ce poate fi reconstruită în următoarele patru propoziţii, a fost criticată drept inconsistentă încă din timpul vieţii lui Descartes:

1. Corpul omenesc este întins (adică material);
2. Spiritul omenesc nu este întins (adică este imaterial);
3. Spiritul imaterial şi corpul material interacţionează;

4. Ceea ce este material şi ceea ce este imaterial nu pot interacţiona din cauza caracterului închis şi complet al lumii materiale.

Inconsistenţa acestor patru teze duce la problema nerezolvată până astăzi raportului dintre corp şi minte. Descartes însuşi a renunţat de fapt în cadrul interacţionalismul său dualist la cel de-al patrulea principiu, întrucât aspectul material şi cel imaterial pot fi gândite ca interacţionând cel puţin în cazul spiritului şi al corpului. Modul în care poate fi gândită o asemenea interacţiune l-a condus pe Descartes la expunerile despre glanda pineală, astăzi mai degrabă amuzante. Glanda pineală, ca porţiune restrânsă a creierului cunoscută deja în anatomia de atunci, este, după Descartes, sediul sufletului. În acest „punct de atingere" între suflet şi corp devine posibilă interacţiunea dintre spirit şi corp, prin care forţe ale lui *res cogitans* acţionează asupra corpului şi forţe din sfera lui *res extensa* asupra spiritului. Modul în care poate să fie posibilă o asemenea „minune" a interacţiunii cauzale dintre spirit şi corp în glanda pineală i-a uluit deja pe cei mai mulţi dintre cititorii contemporani ai lui Descartes.

Propunerea neconvingătoare de rezolvare a lui Descartes a dus după el la o discuţie aprinsă, care a făcut ca problema corp-minte să rămână actuală până astăzi. Soluţii ale problemei relaţiei dintre minte şi corp pot fi caracterizate în funcţie de care dintre cele patru propoziţii se renunţă, pentru a se ajunge la o poziţie consistentă:

• Paralelismul dualist pleacă, la fel ca şi interacţionalismul dualist al lui Descartes, de la corectitudinea primelor două propoziţii, renunţă însă la a treia aserţiune pentru a o putea păstra în locul ei pe a patra. Spiritul şi corpul sunt interpretate ca procese paralele ce nu se pot influenţa reciproc. În descendenţa nemijlocită a lui Descartes, ocazionaliştii au introdus dezvoltarea spre paralelism, recurgând la Dumnezeu în orice „occasio" în care ceva trebuie să treacă peste „prăpastia" dintre conştiinţă şi materie. Ocazionaliştii oferă prin aceasta un interesant material istoric exemplificator privitor la drumul urmat în dezvoltarea spre paralelism, al cărui prim reprezentant principal este Leibniz.

• Epifenomenalismul acceptă şi el teza întâia şi a doua. Propoziţiile trei şi patru sunt, dimpotrivă, atât de transformate încât între spirit şi corp mai poate subzista doar o cauzalitate unilaterală: corpul influenţează cauzal spiritul, nu însă şi invers. În funcţie de accentul pus, epifenomenalismul este dualist dacă vede spiritul şi corpul drept fundamental deosebite şi dacă trebuie să fie evitată numai problema afirmării unei cauzalităţi reciproce; sau el este în mod tendenţial monist, dacă este accentuată dependenţa cauzală a spiritului de corp fără a voi să se abandoneze radicalităţii unui materialism pur.

• Dualismul aspectelor (*Aspektdualismus*) modifică ambele propoziţii prime şi, odată cu aceasta, abandonează al treilea principiu. Corpul şi spiritul apar drept aspecte ale unei singure realităţi care în sine nu este gândită nici drept corporală, nici drept spirituală.

• Panpsihismul, susţinut doar rareori (*v.* Rensch), este o poziţie monistă potrivit căreia nici lumea corporală nu trebuie considerată în ultimă instanţă drept fizică, materială, ci drept una spirituală.

• Materialismul renunţă la a doua afirmaţie, cea a imaterialităţii spiritului. Susţinerea imaterialităţii fiind abandonată, problema adiacentă cu privire modul cum pot interacţiona spiritul şi corpul dispare de la sine. Soluţia materialistă, aşa cum a fost schiţată mai ales de

Thomas Hobbes, este receptată totuşi în secolul al XVII-lea în mare măsură ca fiind absurdă şi ajunge să fie recunoscută abia în zilele noastre, datorită dezvoltării ştiinţelor neuronale.

Interacţionalismul dualist, paralelismul dualist, epifenomenalismul, dualismul aspectelor, panpsihismul şi materialismul sunt principalele rezolvări ale problemei psihosomatice care au fost susţinute în ultimele secole în descendenţa lui Descartes. Dualismul paralelist a rămas până în secolul al XX-lea părerea majorităţii filosofilor în rezolvarea problemei corp-minte. Spre deosebire de cazul interacţionalismului dualist şi al epifenomenalismului, putea fi evitată astfel asertarea problematică a unei interacţiuni între spirit şi corp, iar noile explicaţii cauzale ale fizicii mecaniciste puteau rămâne limitate la lumea corporală, materială. Poziţia materialistă a suferit, cel puţin până în secolul al XIX-lea, atât din cauza absenţei fundamentelor în domeniul biologiei, cât şi de pe urma stigmatizării, ei prin reproşul că ar contesta tot ce e specific omenesc şi orice divinitate. De-abia fiziologia şi cercetarea de către ea a corpurilor însufleţite a făcut posibilă o renaştere a materialismului care face mai mică prăpastia carteziană dintre corpurile lipsite de viaţă şi spirit.

3.15.2. Conştiinţa în teoria empiristă a cunoaşterii şi la Kant

Teoria cunoaşterii a lui Descartes, o teorie legată de filosofia conştiinţei, a fost receptată şi discutată în special în tradiţia anglo-saxonă de către Locke, Berkeley şi Hume, şi de asemenea în Germania de către Kant. Ne vom referi pe rând la aceşti autori pentru a clarifica în mod exemplar în câmpul teoriei cunoaşterii, prin explicarea argumentelor lor, faptul că filosofia conştiinţei a lui Descartes a fost criticată în mare măsură deja chiar în tradiţia filosofiei conştiinţei.

Locke împărtăşeşte critica lui Descartes la adresa unei concepţii asupra filosofiei ce este atribuită scolasticii, o concepţie care consideră tradiţia drept sursă a adevărului, în aceeaşi măsură ca şi orientarea lui Descartes spre noile ştiinţe ale naturii şi spre matematică. În elaborarea unei perspective în acord cu cea a lui Descartes, Locke se transformă totuşi, sub un aspect esenţial într-un critic al lui Descartes. Pentru Descartes proiectul îndoielii radicale şi perspectiva epistemologică stăteau doar la începutul unei noi metafizici cu enunţuri despre Dumnezeu, despre suflet şi lume. Locke este cel dintâi filosof modern care practică o teorie a cunoşterii explicită şi, prin aceasta, face abstracţie în mod expres de alte teme care sunt încă conexe cu aceasta la Descartes (cum ar fi problema corp-suflet). Locke nu vrea să se ocupe cu tezele metafizice ale filosofiei prime, ci urmăreşte să lămurească originea, certitudinea şi întinderea cunoaşterii omeneşti. Principala sa operă de teoria cunoaşterii, pe care a conceput-o simultan cu scrierile sale politice, poartă titlul *An Essay Concerning Human Understanding* (1690). În Anglia secolului al XVII-lea, politica şi teoria cunoaşterii nu se aflau — în pofida deosebirii lor de conţinut — într-o corelaţie doar exterioară. Dimpotrivă, ele aveau drept fundament comun faptul că în ambele sfere subiectul individual devine agent al legitimării. De acum înainte nu ierarhia

feudală supraindividuală sau modelul cosmologic aristotelico-medieval cer subordonarea indivizilor, ci contractul liber al indivizilor constituie legitimitatea guvernării, tot aşa cum conştiinţa subiectivă constituie cunoaşterea.

Locke însuşi descrie sarcina sa de teoretician filosofic al cunoaşterii scriind: „într-o epocă ce produce astfel de maeştri precum marele Huygens şi incomparabilul Newton, pe lângă atâţia alţii de aceeaşi mărime intelectuală, ambiţia trebuie să fie satisfăcută fie şi numai atunci când într-o muncă ajutătoare pentru a curăţa cât de cât terenul pe care se va construi şi pentru a înlătura o parte din molozul ce închide drumul spre cunoaştere"[6]. Această descriere modestă a propriei sarcini trebuie să ateste că activitatea propriu-zisă a cunoaşterii este înfăptuită în noile ştiinţe ale naturii. Dimpotrivă, teoria filosofică a cunoaşterii clarifică şi legitimează doar cunoştinţele din ştiinţele naturii. Necesitatea unei asemenea teorii a cunoaşterii de sine stătătoare trebuie să fi fost mare mai ales într-o perioadă care, după schisma religioasă şi după războaiele civile, dar şi după descoperirea a noi continente şi ştiinţe, îşi pierduse certitudinile moştenite. De aceea, începând cu secolul al XVII-lea (şi în parte până în secolul nostru), teoria cunoaşterii elaborată din perspectiva filosofiei conştiinţei devine disciplina de bază a filosofiei în genere. Celelalte discipline ale filosofiei pot trece la lucru de-abia după elucidarea posibilităţilor de cunoaştere. În pofida oricărei deosebiri de alt gen, în această convingere rezidă o comunitate de păreri între Descartes, teoreticienii empirişti ai cunoaşterii şi Kant.

Rezolvarea proprie dată de Locke problemei cunoaşterii din lungul său *Eseu* a fost mereu resimţită drept complicată. Ce-i drept, nu trebuie să uităm aici că aceste analize detaliate sunt doar reversul unei judecăţi echilibrate şi deci cumpătate, care nu are absolut nimic din acel nou început al lui Descartes care-ţi taie răsuflarea. În această privinţă, Locke stabileşte drept punct decisiv al criticii împotriva lui Descartes (dar şi a criticii tradiţiei medievale criticate deja de Descartes) teoria ideilor înnăscute. Aici trebuie subliniat mai întâi că prin noţiunea de idei („ideas") sunt desemnate la Locke toate conţinuturile conştiente ale gândirii. La Descartes şi la Locke, dar şi la Berkeley şi Hume, ideile sunt obiectele percepţiei subiective, ceea ce înseamnă că lumea e percepută prin mijlocirea ideilor. În calitate de conţinuturi conştiente ale gândirii, ideile intervin aşadar, în procesul dobândirii cunoaşterii, ca ceva terţ între lume şi cunoaştere. Dincolo de această caracterizare generală, conceptul de idee este însă în mod notoriu neclarificat şi echivoc, întrucât funcţia lui oscilează între o simplă oglindire a lumii şi materialul subiectiv pentru asociaţiile operate de intelect.

Teoria empiristă a cunoaşterii, cu conceptul ei despre idei, ţine de filosofia conştiinţei în măsura în care toate ideile cunoaşterii omeneşti sunt înţelese drept nemijlocit conştiente, astfel încât, în acest punct, un autor ca Locke preia în mod firesc perspectiva lui Descartes. În critica lui Descartes, Locke este preocupat totuşi de problema modului în care se ajunge la idei ca nişte conţinuturi conştiente ale gândirii. Locke încearcă să producă dovada că teza despre caracterul lor înnăscut nu este nici necesară, nici corectă. Dimpotrivă, se ajunge la conceperea facultăţii cunoaşterii umane la naştere drept „tabula rasa". Conţinuturile particulare ale gândirii sunt dobândite şi corelate unele cu altele doar încetul cu încetul, prin experienţă. Locke încearcă să detalieze, şi nu doar să arate programatic, cum este posibil concret acest lucru; el cercetează pas cu pas concepte centrale particulare pentru a explica

modul în care sunt construite ele din experienţă. Pornind de la ideea de „tabula rasa", teoria sa a cunoaşterii nu trebuie înţeleasă în mod greşit, în sensul unei teorii a oglindirii pur pasive. Locke alege această expresie fiindcă vrea să critice teoria ideilor înnăscute şi să sublinieze provenienţa întregii cunoaşteri din experienţă. Tocmai această stare de lucruri îndreptăţeşte calificarea teoriei lui Locke drept „empiristă". Cu toate acestea, Locke nu încearcă să deducă orice cunoaştere direct din experienţă, ci, dimpotrivă, recunoaşte pe deplin activitatea asociativă a intelectului. De aceea cunoaşterea nu este la Locke pur şi simplu o percepţie senzualistă, ci percepţia asociaţiilor de idei. Cunoaşterea este deci, şi la Locke, mai mult decât simpla percepţie.

Gnoseologia empiristă a lui Locke provoacă o discuţie care, menţionând conceptul central al ideii, şi deci al conştiinţei, caută să ofere un răspuns mereu nou la întrebarea despre condiţiile cunoaşterii. Remarcabilă este deja încercarea lui Berkeley. În timp ce Locke este preocupat de diferenţierea aşa-numitelor calităţi primare şi secundare, pentru a deosebi proprietăţi ale lumii pur subiective („secundare") şi obiective („primare"), de exemplu însuşirea secundară a focului de a fi cald în opoziţie cu duritatea lemnului, Berkeley nu se sfieşte să interpreteze drept subiective şi calităţile primare. Se derivă astfel o consecinţă radicală a teoriei cunoaşterii legată de filosofia conştiinţei, aşa cum a fost ea pusă pe făgaşul său de către Descartes şi de Locke: dacă plecăm de la conştiinţa subiectivă şi de la ideile ei şi dacă separăm conceptual subiectul şi obiectul, se pune întrebarea cum ne întoarcem la lume. În timp ce Descartes asigură drumul de întoarcere şi, deci, realitatea lumii exterioare, pe calea indirectă a dovezilor existenţei lui Dumnezeu, problema relaţiei dintre subiect şi obiect se pune cu toată radicalitatea atunci când nu se mai poate recurge argumentativ la Dumnezeu. În ultimă instanţă, nici lui Berkeley nu-i rămâne altceva decât să caute din nou refugiu salvator în Dumnezeu, după ce respinsese încercarea imanentă a lui Locke de a diferenţia calităţile primare şi secundare. Din moment ce pot fi denumite reale doar conţinuturile conştiinţei, nu şi lumea la care se presupune că se raportează ele („esse est percipi"), dificultăţile de a demonstra realitatea lumii exterioare devin insurmontabile. În plus, se pune aşa-numita problemă a celorlalte minţi (*the problem of other minds*): Cum pot fi sigur că mai există în lume şi alţi subiecţi în afară de mine ? În evidenţa lui „eu gândesc" şi în condiţiile fixării epistemologice asupra ideilor proprii ale fiecăruia, ceilalţi subiecţi sunt îndepărtaţi sistematic, la fel de mult ca şi lumea exterioară. Ce-i drept, Berkeley însuşi continuă să considere lumea exterioară şi pe ceilalţi subiecţi ca fiind pe deplin reali, astfel că în orice caz în această privinţă el este desemnat pe nedrept ca idealist subiectiv; însă reflecţiile sale în această problemă şi trimiterea sa la Dumnezeu n-au putut dezvolta o putere de convingere argumentativă faţă de aporia din filosofia conştiinţei a absenţei drumului de întoarcere la lumea exterioară.

În timp ce teoria cunoaşterii a lui Berkeley conduce, mai degrabă involuntar, la consecinţe sceptice, Hume aprofundează în mod conştient aporiile unei teorii a cunoaşterii ţinând de filosofia conştiinţei. În prima parte a lui *Treatise of Human Nature* (1739), ale cărui rezultate le publică mai târziu, într-o formă prescurtată şi revizuită ca *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748), Hume se ocupă cu problema cum pot fi construite din ideile particulare categoriile importante pentru noi, ca, de pildă, cele ale cauzalităţii şi identităţii. Răspunsul său este negativ: o cauzalitate reală în lumea însăşi, care depăşeşte o asociere a ideilor pe temeiul obişnuinţei, poate fi tot atât de puţin acceptată ca şi o

identitate a eului care nu se reduce la o înlănţuire contingentă a şirului de idei. Vorbind în genere, nu există nici o instanţă care să organizeze conţinuturile conştiinţei. Este desemnată astfel, pe lângă problemele realităţii lumii exterioare şi a celuilalt, încă o problemă fundamentală a teoriei cunoaşterii ce aparţine filosofiei conştiinţei. Organizarea experienţei nu poate fi surprinsă adecvat într-o concepţie care face din conţinuturile conştiinţei şi din idei categoria centrală. Datorită acestui fapt, Hume poate fi într-adevăr considerat drept primul critic al filosofiei conştiinţei, autorul care scoate în evidenţă consecinţele absurde ale acesteia şi îi subminează astfel credibilitatea, fără a ajunge la o apreciere proprie nouă, care să depăşească filosofia conştiinţei. Pe acest fundal, filosofia anglo-saxonă a găsit o cu totul altă dezvoltare decât cea germană, care nu îşi căuta salvarea într-o îndepărtare de filosofia conştiinţei în tradiţia lui Descartes, ci într-o transformare imanentă a filosofiei conştiinţei în filosofia de sistem idealistă. În Germania au rămas fără urmări şi primele impulsuri ale lui Hume în direcţia unei psihologii cu adevărat empirice, una care să dea socoteală de pluralitatea fenomenelor mentale.

De aceea Kant a devenit în Germania autorul-cheie al filosofiei postcarteziene. Ce-i drept, Kant se lăsase trezit de Hume din „somnul său dogmatic" în care îl adusese metafizica germană de şcoală[7]. Faţă de precizia argumentativă a lui Hume şi dizolvarea sceptică de către acesta a teoriei cunoaşterii a predecesorilor săi, întemeierea kantiană a cunoaşterii poate fi înţeleasă fie ca deschidere a unui drum de mijloc de dorit, fie drept un „compromis dubios" între vechea metafizică şi scepticismul lui Hume. Conceptul de conştiinţă îşi păstrează în orice caz poziţia centrală în teoria transcendentală a cunoaşterii şi pregăteşte noua abordare de pe poziţiile filosofiei conştiinţei în filosofia idealistă de sistem.

Faţă de teoria empiristă a ideilor, cu statutul său intermediar neclarificat între lume şi subiecţi, transcendentalismul lui Kant prezintă mai întâi avantajul de a-i atribui în mod clar conştiinţei subiective constituirea obiectelor cunoaşterii. Ca la Descartes şi la succesorii săi, şi la Kant subiectul nu trebuie înţeles biografic sau individual, ci ca instanţă sistematică, gândită ca fiind în principiu aceeaşi pentru toţi oamenii. Kant emite pretenţia de a fi înfăptuit o „revoluţie a modului de gândire" şi aminteşte în acest context, în prefaţa la *Critica raţiunii pure* (A^1 1781, B^2 1787), de răsturnarea copernicană din astronomie; la fel cum Pământul se învârteşte în jurul Soarelui şi nu invers, în realitate cunoaşterea noastră nu se orientează după obiecte, ci obiectele sunt constituite prin conceptele noastre: „Până acum se admitea că toată cunoaşterea noastră trebuie să se orienteze după obiecte; dar, în această ipoteză, toate încercările... au fost zadarnice. Să încercăm deci o dată dacă n-am reuşi mai bine în problemele metafizice presupunând că lucrurile trebuie să se orienteze după cunoaşterea noastră..." (B XVI)*. Kant încearcă să demonstreze prin judecăţile sintetice *a priori*, considerate de el transcendentale, că nu există numai judecăţile matematicii, concepute drept analitice *a priori*, şi propoziţiile particulare empirice *a posteriori*, ci şi cunoştinţe fundamentale premergătoare oricărei experienţe. Sintetic înseamnă, în opoziţie cu analitic, că sfera noţiunii este extinsă prin judecată: „celibatarii sunt necăsătoriţi" este o propoziţie analitică, în timp ce „celibatarii de peste cincizeci de ani sunt oameni singuri"

---

* Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, pp. 23—24. (*n.tr.*)

furnizează un exemplu de propoziţie sintetică *a posteriori*. Judecăţile sintetice *a priori* sunt transcendentale, după Kant, întrucât premerg oricărei experienţe şi chiar o fac de-abia posibilă. În opoziţie cu metafizica tradiţională, domeniul lor de valabilitate este totuşi limitat, la sfera experienţei, astfel încât nu sunt posibile enunţuri teoretice despre Dumnezeu, despre libertate şi nemurire. Poziţia subtilă pe care se situează Kant, între empirism şi raţionalism, devine clară prin faptul că judecăţile sintetice *a priori*, fiind transcendentale, preced — ce-i drept — orice experienţă, dar totodată au nevoie de raportarea secundară la experienţă. Întemeierea şi explicarea amplă a posibilităţii judecăţilor sintetice *a priori* nu poate fi urmărită aici. De fapt numeroşi autori contestă faptul că lui Kant i-ar fi reuşit să arate posibilitatea unor asemenea judecăţi precum şi caracterul lor transcendental[8].

Cunoaşterea este posibilă, pentru Kant, doar în interacţiunea conceptelor şi a intuiţiei. Conceptele pure ale intelectului („categoriile") structurează, ce-i drept, intuiţia („oarbă", dacă e luată în sine), dar fără intuiţie conceptele sunt „goale". Prin această concepţie Kant vrea să evite în acelaşi timp concluziile sceptice ale lui Hume şi dogmatismul metafizicii raţionaliste de şcoală. În demersul său argumentativ Kant încearcă să rezolve, printre altele, problema unităţii experienţei, care se pune cu toată acuitatea o dată cu dizolvarea sceptică de către Hume a identităţii eului. Dizolvarea, la Hume, a unităţii conştiinţei în pluralitatea ideilor particulare conştiente este anulată de Kant, deoarece el interpretează de la bun început conştiinţa drept conştiinţă de sine: în § 16 al ediţiei a doua a *Criticii raţiunii pure*, Kant vorbeşte despre „unitatea originar sintetică a apercepţiei". El afirmă: „Faptul că *eu gândesc* trebuie să *poată* însoţi toate reprezentările mele" (B 132). Acest „eu" — şi prin aceasta Kant se deosebeşte de Descartes — este un „eu gândesc" cvasilogic, iar nu un obiect empiric al experienţei. Eul individual ţine, la fel ca şi lumea exterioară, de domeniul experienţei şi nu trebuie confundat cu transcendentalul „eu gândesc". De aceea, după Kant, o psihologie apriorică a eului este tot atât de puţin posibilă ca şi o fizică apriorică. „Eu gândesc" reprezintă într-adevăr o condiţie necesară a experienţei, dar, la rândul său, ea nu este cognoscibilă în mod preconceptual.

Cum cunoaşterea este posibilă doar prin concepte şi intuiţie luate împreună, nu numai argumentele existenţei lui Dumnezeu (mai ales cel ontologic, care deduce din conceptul lui Dumnezeu existenţa sa) sunt, după Kant, raţionamente defectuoase, dar şi propoziţia „gândesc, deci exist" a lui Descartes. În capitolul „Despre paralogismele (raţionamente eronate — H.H.) raţiunii pure" din „Dialectica transcendentală" a *Criticii raţiune pure*, Kant vrea să demonstreze că atribuirile de existenţă sunt doar sintetice şi nu sunt permise numai pe baza conceptelor. Din noţiunea de gândire nu poate fi aşadar derivată existenţa eului în absenţa intuiţiei şi a experienţei. Folosindu-se de un motiv înrudit, Kant încearcă invers să demonstreze realitatea lumii exterioare, căci în absenţa lumii nici *cogito*-ul nu ar fi posibil.

Rezumând, trebuie constatat că la Kant încă se operează cu o înţelegere carteziană a conştiinţei. El menţine în special caracterul dublu al conceptului de conştiinţă, ca noţiune fundamentând cunoaşterea şi ca fenomen empiric, în pofida criticii sale la adresa aprioris-mului cartezian. În ce priveşte conţinutul, experienţei îi este totuşi sporit în mod esenţial prestigiul, iar semnificaţia *cogito*-ului pur este restrânsă. Spre deosebire de conştiinţa de

tipul oglinzii a lui Descartes şi a teoriei empiriste a cunoaşterii, care doar reproduce lumea cu ajutorul ideilor, interpretarea ei drept conştiinţă de sine permite în principiu o structurare şi o dezvoltare complexă a conştiinţei[9].

Kant lasă succesorilor săi o problemă care a dus la o transformare fundamentală a filosofiei conştiinţei: în încercarea sa de a legitima deopotrivă conceptul şi intuiţia, Kant distinge între fenomene şi lucru în sine. Prin răsturnarea sa copernicană, Kant vrea să atribuie obiectivitate subiectivităţii experienţei. Pentru a dovedi aceasta, el redactează partea cu siguranţă cea mai complicată din *Critica raţiunii pure* „Deducţia transcendentală a conceptelor pure ale intelectului". Dacă a reuşit cu adevărat să demonstreze obiectivitatea subiectivităţii, este un lucru care poate fi lăsat aici în suspensie. (Majoritatea interpreţilor se îndoiesc că a reuşit.) Succesorii lui Kant îşi îndreaptă critica mai ales asupra concepţiei despre lucrul în sine, întrucât lucrul în sine pare să fie o combinaţie incoerentă aflată în spatele fenomenelor obiective întemeiate în subiectivitate. În cazul în care Kant stăruie cu adevărat asupra faptului că putem afirma ceva numai despre fenomene, atunci în nici un caz nu mai poate formula conceptul unui lucru în sine aflat în spatele fenomenelor. Dacă însă vrea să presupună totuşi un lucru în sine ca fundament obiectiv al experienţei, atunci în lucrul în sine este cuprins un rest de obiectivitate transcendentă care depăşeşte fenomenele subiective şi care este contestată de fapt chiar de Kant.

Succesorii lui Kant din idealismul german — Fichte, Schelling, Hegel — abordează această problemă de parcă ar vrea să readucă acel concept-limită kantian despre lucrul în sine în sistematica interioară a filosofiei lor. Consecinţa este faptul că trebuie să se renunţe la asigurarea condiţiilor de posibilitate ale cunoaşterii, cunoaştere pusă de la Descartes şi până la Kant în fruntea celorlalte părţi ale filosofiei, drept condiţie fondatoare a filosofiei. Hegel va ironiza, aşadar, şi o filosofie care crede că înotul (cunoaşterea) nu se învaţă prin practicarea înotului, ci prin exerciţii de înot pe uscat (o teorie formalistă a cunoaşterii). Astfel, o dată cu idealismul german, teoria cunoaşterii a filosofiei conştiinţei îşi pierde din nou poziţia centrală deţinută începând cu Descartes. Prin aceasta se schimbă în mod fundamental şi rolul conceptului conştiinţei, care mai stă în centrul interesului la idealiştii germani doar în calitate de conştiinţă de sine a subiectului. Opera principală îndeosebi pentru transformarea de către Hegel a temei conştiinţei o constituie *Fenomenologia spiritului* (1806)[10]. Deosebirile dintre Descartes şi Hegel sunt atât de mari, încât cei doi autori nu mai trebuie desemnaţi în acelaşi sens drept filosofi ai conştiinţei. Caracteristici importante ale filosofiei carteziene a conştiinţei nu mai joacă nici un rol la Hegel. Îndeosebi asocierea conştiinţei „logice" şi a conştiinţei psihologice individuale este abandonată ca urmare a criticii lui Kant; Hegel nu este interesat nici de problema corp–minte, fiindcă în concepţia sa nu poate exista nici un loc sistematic pentru ceva aflat în afara cunoaşterii, de exemplu un corp. Ca un element important de continuitate faţă de Descartes rămâne, ce-i drept, schema subiect-obiect. Subiectul conştient îşi pierde totuşi la Hegel anistoricitatea sa statică. *Fenomenologia spiritului* poate fi citită într-adevăr ca istorie a formării conştiinţei cotidiene, care „se sforţează să se înalţe" de la nemijlocirea ei originară până la spiritul absolut. Conştiinţa devine, dintr-un „organ" de oglindire pasivă a lumii, facultatea de constituire a lumii. Trebuie reliefat totuşi că, după critica lui Kant, Hegel nu mai foloseşte conceptele de conştiinţă, conştiinţă de sine, spirit, intelect, raţiune ş.a.m.d. în mod principial în sensul psihologiei individuale. Asocierea originară, din filosofia conştiinţei, între psihologia

individuală şi „logică" rămâne depăşită. Tema conştiinţei este separată la Hegel în tematizarea conştiinţei psihologice individuale şi într-o „logică" a conştiinţei. Hegel şi discipolii săi nu utilizează un concept psihologic al conştiinţei, ci unul filosofic. Dacă este posibil în genere un asemenea concept specific filosofic al conştiinţei rămâne o temă controversată în filosofie. Tradiţia hegeliană mai are doar puţine lucruri comune cu programul cartezian şi cu poziţia centrală a teoriei cunoaşterii şi a psihologiei conştiinţei, astfel că trebuie să rămânem la aceste observaţii sumare[11].

3.15.3. Psihanaliza şi behaviorismul: dublul atac psihologic la adresa poziţiei centrale a conştiinţei

În filosofia de după Hegel conştiinţa nu mai reprezintă o temă centrală[12]: ea fie devine o temă marginală, fie — după cum se va discuta mai jos — cunoscând o reconfigurare analitico-lingvistică sau fenomenologică. Încercarea postkantiană, mai ales cea a lui Hegel, de a decupla, ce-i drept programatic, conştiinţa psihologică şi filosofică, dar şi de a menţine, cu toate acestea, conceptele conştiinţei cu rezonanţă psihologică, este privită cu rezerve. În filosofie devin importanţi autori precum Frege şi Russell, care vor să elibereze problemele teoriei cunoaşterii, cu deosebire în logică, de aporturile şi de conceptele psihologice, în favoarea analizei logice conceptuale pure. „Psihologismul" devine un cuvânt de ocară în teoria filosofică a cunoaşterii, care presupune un amestec nelegitim de logică şi psihologie. Critica psihologismului are totodată drept consecinţă faptul că nu se prea mai poate opera cu conceptul de conştiinţă în teoria cunoaşterii, ca şi în filosofie în genere.

Prin detronarea filosofică a noţiunii de conştiinţă în cercetarea psihologică a secolului al XX-lea acesteia i se ia poziţia centrală pe care o ocupa în raport cu psihicul uman. În acest atac psihologic împotriva conştiinţei, psihanaliza lui Freud şi behaviorismul au putut avea cea mai mare eficienţă. În timp ce prin conceptul de inconştient Freud restrânge în mod hotărâtor importanţa conştiinţei pentru viaţa mentală a omului, behavioriştii vor chiar să renunţe cu totul la noţiunea de conştiinţă. Pe temeiul acestui dublu atac, conceptul de conştiinţă a devenit în secolul al XX-lea suspect în calitatea sa de categorie determinantă a psihologiei.

Concepţia lui Freud a făcut ca, pentru o deosebit de mare audienţă, punerea pe acelaşi plan a conştiinţei şi a fenomenelor mentale să devină neplauzibilă : „Cea de-a treia şi cea mai dureroasă umilire (după Copernic şi Darwin — H.H.) trebuie s-o cunoască însă setea de mărire a omului datorită cercetării psihologice actuale, care vrea să-i demonstreze eului că nu este stăpân nici măcar în propria sa casă, ci rămâne dependent de informaţiile sărăcăcioase despre ce se petrece inconştient în viaţa sa sufletească"[13]. În condiţiile în care ceea ce este hotărâtor se petrece în inconştient şi poate fi cel mult conştientizat anevoios prin forme ale terapiei, dobândim impresia că ce este de fapt important nu are loc în conştiinţa oamenilor. Cu toate acestea, Freud se mai lasă totuşi înţeles, în sensul că teoria

sa a inconştientului urmăreşte în cele din urmă conştientizarea şi posibilitatea transformării conştiente. În sprijinul acestei înţelegeri stă maxima sa: „unde era sinele, trebuie să apară eul". Şi atunci cu ajutorul unei terapii se poate ajunge ca inconştientul să fie conştientizat. La Freud întâlnim şi tendinţa de a atribui inconştientului o structură cu sens asemănătoare conştiinţei. Dar chiar în delimitarea ideii de conştiinţă, Freud însuşi mai rămâne legat de tema conştiinţei; din acest punct de vedere, psihanaliza sa nu este un atac frontal la adresa conceptului de conştiinţă, ci o completare importantă. În istoria influenţelor exercitate de Freud există totuşi trăsături comune cu filosofia vieţii, care pune în joc „trăirea" instinctelor inconştiente împotriva conştiinţei raţionale. Indiferent dacă trebuie indicată drept adecvată o lectură raţională a lui Freud, în opoziţie cu filosofia vieţii, sau, dimpotrivă, o interpretare iraţională a lui Freud rezultatul este asemănător pentru tema conştiinţei: poziţia centrală a conştiinţei în viaţa mentală a omului în genere nu poate fi justificată în psihologie.

În comparaţie cu psihanaliza, care a exercitat o puternică influenţă, behaviorismul este mai radical în critica sa a conceptului de conştiinţă. Începând din anii '20 şi până în prezent, behaviorismul a avut o importanţă dominantă pentru psihologia academică, mai ales ca program metodologic de cercetare. Acest lucru devine foarte clar la Watson, ca iniţiator al behaviorismului, când se îndreaptă împotriva unei psihologii care lucrează prioritar cu metoda introspecţiei şi care se raportează în primul rând la conştiinţă şi la conţinuturile conştiinţei. Psihologia introspectivă, respinsă ca fiind subiectivistă, trebuie înlocuită printr-o psihologie obiectivă, care să ia ca punct de plecare comportamentul. În concepţia behaviorismului metodologic, caracterul nonpersonal al comportamentului oferă garanţia că se poate ajunge la obiectivitate în psihologie. Prin această deplasare a conţinutului principal al psihologiei de la conştiinţă spre comportament trebuie creată baza care să pună în valoare şi în psihologie procedeele obişnuite din ştiinţele naturii. Deja la Watson se poate observa că behaviorismul nu se mulţumeşte cu astfel de reflecţii metodologice, ci dezvoltă o tendinţă spre behaviorismul metafizic; în consecinţă, conştiinţa nu trebuie izgonită doar metodologic din domeniul psihologiei ştiinţifice, ci se afirmă acum că nici nu există conştiinţă şi fenomene mentale interne. Această oscilare între o orientare metodologică şi una metafizică se păstrează şi la alţi autori de orientare behavioristă de după Watson[14].

Behaviorismul metodologic şi cel metafizic au în comun faptul că provin din domeniul psihologiei; de aceea ele trebuie caracterizate drept forme ale unui behaviorism ştiinţific, întrucât şi behaviorismul metafizic îşi are punctul de plecare tot în practica cercetării, ridicată doar ulterior la rangul de viziune asupra lumii. Behaviorismul filosofic, care trebuie deosebit de acesta, numit şi behaviorism logic, nu susţine irealitatea conştiinţei, ci pretinde „doar" să analizeze logic conceptul de conştiinţă şi pe cel al spiritului[15]. Enunţuri psihologice ca „am dureri" sunt, de exemplu, după Hempel, traductibile în enunţuri despre comportament. Conform principiului verificării, după care semnificaţia unui enunţ rezidă în condiţiile verificării sale, un enunţ psihologic şi unul an ştiinţelor naturii despre comportament sunt echivalente semantic deoarece au aceleaşi condiţii de verificare. Cu ajutorul traducerilor de acest tip, psihologia trebuie să devină parte a unei ştiinţe unitare înţelese fizicalist.

Unele obiecţii-standard împotriva behaviorismului sună astfel: (1) Există conţinuturi ale conştiinţei lipsite de expresie comportamentală. (2) Invers, există de exemplu la actori

perfecţi, care nu pot fi recunoscuţi ca atare, comportamente cărora nu le corespund conţinuturile conştiinţei care sunt de aşteptat. (3) Analiza behavioristă nu poate din principiu să dea socoteală de stările mentale: acest punct este reprezentat de conştiinţa însăşi şi de conţinuturile ei, iar nu de expresia comportamentală (de exemplu, în cazul sentimentelor sau al durerilor). (4) Analiza behavioristă are o tendinţă reducţionistă, deoarece repertoriul conduitei este mai puţin diferenţiat decât viaţa noastră conştientă: pe planul mental putem distinge aspecte cărora nu le corespunde nimic adecvat pe planul comportamentului (de exemplu, melancolia legată de o zi de toamnă). (5) Este imposibil ca analiza behavioristă să fie realizată necircular, deoarece deja în specificarea conduitei ne raportăm mereu la un fenomen al conştiinţei care nu e caracterizat comportamental.

Aşadar behaviorismul trebuie calificat în ansamblu ca un program puţin atrăgător. De la această critică trebuie exclusă, desigur, o strategie de cercetare care procedează behaviorist în cazurile concrete, legitimându-le cu argumente metodologice serioase. Justificarea unui asemenea behaviorism metodologic poate şi trebuie să nu fie exclusă din principiu, ci numai absolutizările care vor să indice behaviorismul drept singura psihologie ştiinţifică sau identifică chiar în mod metafizic comportamentul şi mentalul. Deci behaviorismului nu i-a reuşit, ce-i drept, negarea realităţii conştiinţei, dar behaviorismul metodologic a putut totuşi să fondeze o psihologie a comportamentului alături de psihologia pur introspectivă a conştiinţei. Poziţia centrală a noţiunii de conştiinţă în psihologie rămâne aşadar depăşită, în pofida oricăror obiecţii împotriva behaviorismului fiindcă noţiunea de conştiinţă nu şi-a mai putut redobândi vechea sa poziţie centrală în psihologie după dublul atac al psihanalizei şi al behaviorismului.

3.15.4. Reformularea analitico-lingvistică şi fenomenologică a temei conştiinţei

În timp ce în psihologie conceptul de conştiinţă devine lipsit de însemnătate sau este cu totul ignorat, în filosofia secolului al XX-lea, pe lângă continuarea travaliului sistematic şi interpretativ în cadrul vechilor abordări, există şi două noi abordări ale temei conştiinţei. Aceste noi abordări se bucură de atenţie în special la cei care nu mai consideră convingătoare încercările mai vechi de a se vorbi despre conştiinţă, fie în descendenţa lui Descartes, fie în cea a lui Hegel. Wittgenstein şi Heidegger sunt acei doi autori care pun discursul despre conştiinţă pe noi baze şi care se concep drept critici ai mai vechii filosofii a conştiinţei. Pe când la Wittgenstein, şi în tradiţia ce porneşte de la el, în locul conştiinţei trec propoziţii la persoana întâi, Heidegger dă o nouă determinare a conceptului de conştiinţă în perspectiva analizei *Dasein*-ului existent. *Tema* conştiinţei este astfel reformulată la Heidegger, ca şi la Wittgenstein, într-un mod care abandonează însuşi *termenul* de conştiinţă.

Pentru Wittgenstein filosofia conştiinţei, care şi-a exercitat influenţa de la Descartes, prin empirismul anglo-saxon, până la Cercul din Viena, cu teoria ei empiristă a cunoaşterii

şi cu conceptul de idee, constituie obiectivul criticii sale. Heidegger încearcă, dimpotrivă, să pună pe o bază nouă şi să depăşească întreaga istorie a filosofiei de până atunci, din Antichitate până la Hegel şi Nietzsche. Filosofia modernă a conştiinţei, cu diferitele ei variante, este în această perspectivă doar una din formele de manifestare ale filosofiei occidentale ce sunt supuse criticii. Wittgenstein şi Heidegger realizează noua întemeiere a filosofiei fără a-şi lua reciproc în considerare operele. Din perspectiva lui Wittgenstein, Heidegger este mai puţin radical decât afirmă fiindcă Heidegger abandonează, ce-i drept, conceptele conştiinţei, dar rămâne legat într-o formă specifică tocmai de modul de tematizare al filosofiei conştiinţei. Invers, noua abordare a filosofiei iniţiată de Wittgenstein pare o reducere a tematicii tradiţionale, astfel că aici ne găsim, poate, în faţa unei renunţări radicale la filosofia conştiinţei, dar una care nu mai întâlneşte vechiul nivel de punere a problemei. În timp ce mai jos (3.15.6) se abordează doar în treacăt relevanţa etică a temei conştiinţei pentru reformularea fenomenologică a lui Heidegger, Wittgenstein şi reformularea lingvistico-analitică a temei stau în centrul consideraţiilor următoare.

Obiecţia centrală a lui Wittgenstein la adresa tradiţiei carteziene este că aceasta a neglijat constituirea lingvistică şi socială a conştiinţei subiective. Noua abordare ce porneşte de la Wittgenstein a fost interpretată programatic de autori ulteriori drept parte a unei cotituri analitico-lingvistice („linguistic turn"). *Linguistic turn* semnifică mai întâi, în principiu, că nu se mai vorbeşte nemijlocit despre conştiinţă şi despre lucrurile lumii exterioare, ci că este tematizat explicit discursul nostru despre conştiinţă şi despre lucruri. Accesul la conştiinţă şi la lucruri este căutat aşadar cu ajutorul modurilor de a vorbi despre lucruri. Potrivit reorientării analitico-lingvistice, disputele în jurul unor persoane filosofice litigioase sunt considerate dezacorduri asupra modurilor de exprimare.

De o deosebită importanţă pentru conştiinţa de sine programatică a filosofilor reprezentativi pentru *linguistic turn* a fost volumul colectiv editat de Rorty în 1967. Chiar dacă în cele din urmă n-a fost lămurită problema în ce constă cu precizie specificitatea metafilosofică a reorientării lingvistice, cartea aceasta a fost receptată, mai ales în Germania, ca şi când ar fi vorba despre o scriere programatică de formulare a paradigmei analitico-lingvistice, prin delimitarea de filosofia conştiinţei. Dacă privim mai atent culegerea, constatăm totuşi că autoevaluarea diferiţilor colaboratori este mult mai modestă şi, pe deasupra, rămâne pluralistă. Convingerea progrmatică proprie se limitează de altfel aproape exclusiv la eseul introductiv al lui Rorty. Faptul poate să arate că aplicarea denumirii de *linguistic turn* survine în contextul anglo-saxon mult mai ezitant decât lasă să se bănuiască receptarea germană.

Conform programului său, o filosofie orientată analitico-lingvistic nu vrea să devină în nici un caz o simplă filosofie a limbajului. O asemenea deosebire între filosofia analitico-lingvistică şi filosofia limbajului este ignorată mereu cu prea multă uşurinţă în dezbaterea germană: filosofia limbajului este o parte componentă a filosofiei, care face din limbaj obiectul ei explicit de cercetare. Analiza anglo-saxonă a limbajului nu vrea să fie în acest sens o filosofie a limbajului; căci în analiza limbajului din filosofia lingvistică, spre deosebire de filosofia limbajului, studiul limbii nu este considerat scop în sine, ci drept mijloc al cercetării filosofice. Potrivit pretenţiei sale, analiza limbajului nu reduce problemele filosofice la probleme de limbaj; căci, în principiu, toate problemele filosofice trebuie tratate în mediul analizei limbajului.

În scopul criticării construcţiilor filosofice orientate pur ştiinţific, de exemplu a dizolvărilor behavioriste ale temei conştiinţei, Wittgenstein scrie în § 124 al *Cercetărilor filosofice*: „Filosofia nu trebuie să afecteze în nici un fel folosirea reală a limbii, ea poate până la urmă doar s-o descrie. Căci ea nu poate nici s-o fundamenteze. Ea lasă totul aşa cum este". Acest metaprincipiu a condus în teoria wittgensteiniană, într-o anumită măsură, la concepţia iluzorie după care o distincţie satisfăcătoare între modalităţi de utilizare a limbajului rezolvă de la sine toate enigmele („puzzles") filosofice. Probleme originare, care sunt doar exprimate în noţiunile noastre lingvistice, sunt astfel negate. O asemenea analiză a limbajului, care consideră ordonarea conceptelor noastre, ce urmează unei terapii analitico-lingvistice, drept soluţia însăşi a problemelor, rămâne sub nivelul de abordare a problemei în filosofia tradiţională şi nu convinge. Dimpotrivă, este apreciată drept judicioasă doar o analiză a limbajului care înţelege reorientarea lingvistică doar ca acces metodic legitimat la problemele în sine: clarificarea lingvistică şi „lupta împotriva vrăjirii intelectului nostru cu mijloacele limbii noastre" (§ 109 din *Cercetările filosofice*) nu mai sunt atunci un scop în sine, ci un mijloc pentru tratarea problemelor.

Înţeleasă corect, critica analitico-lingvistică a filosofiei conştiinţei poate facilita o reformulare a temei conştiinţei în favoarea analizei de propoziţii la persoana întâi. Un efect deosebit în sprijinul acestei reformulări poate fi declanşat de aşa-numitul argument al limbajul privat din *Cercetările filosofice* ale lui Wittgenstein. Denumirea de „argument al limbajul privat" n-a fost folosită de Wittgenstein însuşi în *Cercetările filosofice*, împărţite în paragrafe mici, ci a fost ales de exegeţii săi ca titlu pentru paragrafele 243–315. Interesul pentru tema unui limbaj privat rezultă la Wittgenstein din faptul că în numeroase concepţii filosofice este implicată posibilitatea unui limbaj privat. Acest lucru este valabil mai ales pentru concepţiile ţinând de filosofia conştiinţei, care afirmă o certitudine introspectivă nemijlocită a conţinuturilor conştiinţei. Certitudinea *cogito*-ului lui Descartes, ca şi cea a ideilor din teoria empiristă a cunoaşterii se bazează, din perspectiva lui Wittgenstein, pe un limbaj privat: cum în proiectul îndoielii radicale este negată, cel puţin metodic, o dată cu lumea corporală şi orice legătură socială, mai rămâne doar eul cu conţinuturile sale conştiente. Dar cum altfel trebuie să-şi denumească eul conţinuturile conştiinţei sale decât printr-un limbaj privat, accesibil doar eului însuşi şi inteligibil doar pentru acesta (fiindcă în acest stadiu al proiectului îndoielii, lumea lingvistică a celorlalţi nu poate fi considerată încă drept existentă)? Ceva asemănător se poate spune despre ideile empiriste şi despre „datele senzoriale" de mai târziu care sunt importante în empirismul logic al Cercului de la Viena, dar şi pentru tânărul Wittgenstein din *Tractatus logico-philosophicus*.

Atunci când Wittgenstein arată imposibilitatea presupusului limbaj privat, devin totodată neplauzibile şi teoriile bazate pe un limbaj privat. Wittgenstein şi-a pregătit argumentul împotriva limbajului privat din *Cercetările filosofice* prin introducerea noţiunii de joc de limbaj, a unei teorii a semnificaţiei bazate pe utilizarea expresiilor limbajelor şi prin observaţiile sale concise despre interdependenţa dintre limbaj şi forma de viaţă. El schiţează astfel o concepţie despre limbaj care apropie limbajul şi acţiunea socială. Chiar în pasajele despre limbajul privat Wittgenstein operează apoi cu o *reductio ad absurdum*, evidenţiind consecinţe în general resimţite drept absurde şi făcând astfel ca teza iniţială a unui limbaj privat să apară neverosimilă. Nu mai este vorba aici de o dovadă riguroasă, ci de o urmărire a plauzibilităţii. Un limbaj privat este, aşadar, imposibil pentru Wittgenstein, deoarece el

fie că trebuie să presupună fragmente ale unui limbaj public (de exemplu gramatica), fie că nu poate constitui nici cel puţin concepte cum ar fi „eu gândesc". Vorbitorul unui limbaj privat nu ar putea nicicând să reuşească să asocieze o semnificaţie cuvintelor sale, căci semnificaţia unui cuvânt sau a unei propoziţii izolate presupune deja întotdeauna eşafodajul de reguli ale unui limbaj public: „Nu se poate nici măcar o singură dată ca un singur om să urmeze o regulă... A înţelege o propoziţie înseamnă să înţelegi o limbă. Iar a înţelege o limbă înseamnă să stăpâneşti o tehnică" (§ 199 din *Cercetările filosofice*). Pe de altă parte, stăpânirea unei tehnici lingvistice reclamă o socializare în vorbire, astfel că şi în această privinţă o persoană nu poate ajunge la vorbire singură, în mod privat, pentru sine (*v.* în acest punct apropierile lui Wittgenstein cu interacţionalismul simbolic al lui Mead).

Argumentul limbajului privat conţine nu numai o concepţie modificată despre limbaj, care accentuează în locul caracterului privat al limbajului caracterul său public şi care a fost schiţată deja în pasajele introductive din *Cercetările filosofice*, ci şi o confruntare cu teza despre caracterul privat al senzaţiilor; căci în modelul limbajului privat doar vorbitorul însuşi ştie ceva despre senzaţiile sale de durere. Exemplul durerii poate fi generalizat cu referire la conţinuturile conştiinţei deoarece, întrucât prin senzaţii Wittgenstein alege exemplul care este la prima vedere cel mai dezavantajos pentru argumentarea sa, fiind în aparenţă lucrul cel mai „privat". Wittgenstein a fost mereu greşit înţeles în ce priveşte critica sa privitoare la caracterul particular al senzaţiilor, în sensul că ar contesta, asemenea unui behaviorist metafizic, faptul că cineva are senzaţii drept ceva ce îi aparţine numai lui. Această interpretare este falsă, deoarece Wittgenstein, de exemplu în § 248 din *Cercetările filosofice*, consideră drept indiscutabil că noi avem senzaţii ca ceva privat. La Wittgenstein este vorba numai de caracterul de a fi privat sub raport epistemic, adică de problema dacă senzaţiile pot fi certe doar pentru „posesor". Problema corespunzătoare ce rezultă pentru o filosofie a conştiinţei care pleacă de la Descartes a fost deja înfăţişată mai sus: cum pot fi acceptate drept certe atât lumea exterioară, cât şi conţinuturile conştiinţelor celorlalţi, pornind de la *cogito* şi de la idei? Prin noua abordare a lui Wittgenstein această problemă epistemică dispare, deoarece *cogito*-ul poate recurge la o constituire socială şi lingvistică ce implică deja realitatea unei lumi sociale exterioare. Astfel pentru Wittgenstein denumirea lingvistică a senzaţiilor este constituită social nu doar pur exterior, ci pentru el senzaţiile înseşi trebuie înţelese ca fiind configurate social. Abia într-o comunitate lingvistică învăţăm cum trebuie să înţelegem şi să concepem experienţele noastre interne mentale. În această privinţă Wittgenstein merge foarte departe în critica sa la adresa caracterului privat, afirmat în filosofia conştiinţei şi se expune bănuielii că neagă existenţa însăşi sau chiar cauzările naturale ale durerii înaintea oricărei constituiri sociale. Şi într-adevăr caracterul primejdios al poziţiei lui Wittgenstein constă în faptul că, pentru evitarea unui solipsism al limbajului privat, suntem supuşi acum ameninţării unei idealism analitico-lingvistic, care este echivalent cu dispariţia realităţii. Independent de problema de principiu privitoare la modul cum pot fi reunite ambele puncte de vedere ale constituirii lingvistice a realităţii şi ale acceptării unei realităţi în genere, noua abordare iniţiată de Wittgenstein rămâne remarcabilă: accesul la conţinuturile conştiinţei din perspectiva lui Wittgenstein este constituit lingvistic la în aceeaşi măsură ca şi la lumea exterioară. După ce Kant a pus deja conţinuturile conştiente pe aceeaşi treaptă principială cu lumea exterioară, Wittgenstein întregeşte acum această reflecţie a lui Kant prin afirmarea constituirii lor lingvistice.

Reorientarea lingvistică a lui Wittgenstein şi-a găsit o accentuare în *Ordinary Language School of Philosophy*[16]. Cu programul lor principial, filosofii reprezentativi pentru această orientare trec la rezolvarea diferitelor probleme. Astfel ei stabilesc că în propoziţiile la persoana întâi se vorbeşte despre conţinuturi ale conştiinţei. De aceea ei iau aceste propoziţii ale limbajului comun ca punct de plecare metodic pentru analiza conştiinţei. Ei opun dualist propoziţiile limbii de toate zilele celor ştiinţifice. Se postulează totodată că modalităţile de exprimare curente, orientate spre conştiinţă, şi cele ştiinţifice, cauzale, ascultă de două „logici" diferite şi nu pot fi înţelese unele pe baza celorlalte. Acest lucru i-a determinat pe critici să desemneze o asemenea poziţie drept nou dualism sau drept dualism lingvistic. Cum dualismul este identificat în contextul de discuţie anglo-saxon cu tradiţia lui Descartes şi are deja ca termen o conotaţie peiorativă, această caracterizare a rămas tot timpul o denumire străină, care n-a fost niciodată acceptată de însşişi reprezentanţii acestei poziţii. Dar cum caracterizarea s-a încetăţenit, aici este folosită totuşi această noţiune. Dualiştii limbii îşi îndreaptă teza de bază despre diferitele logici lingvistice în special împotriva poziţiilor exclusiv scientiste, poziţii care vor să reducă toate enunţurile despre realitate la cele ştiinţifice. În acelaşi timp sunt respinse realismul epistemologic al concepţiilor scientiste şi teoria lor a adevărului-corespondenţă. Într-o autocaracterizare ocazională dualismul, lingvistic aspiră spre o dualitate fără dualism[17].

Versiunea cea mai cunoscută a dualismului lingvistic se găseşte în lucrarea lui Ryle *The Concept of Mind*. Ca behaviorist, Ryle încearcă să arate că nu există conştiinţă şi fenomene mentale în acelaşi sens în care există corpuri — cum se presupune la Descartes. Fenomenele mentale, ca de exemplu intenţiile, nu sunt pentru Ryle fenomene într-un fel de teatru interior, ci dispoziţii de comportare. Tot aşa cum solubilitatea în apă a unei sări înţeleasă ca dispoziţie conduce în anumite circumstanţe la dizolvarea acesteia în apă, la fel intenţiile pot fi înţelese ca dispoziţii de a face, în condiţii favorabile, ceea ce era intenţionat. În acest fel Ryle vrea să le răpească fenomenelor mentale aerul lor de mister în măsura în care după o analiză exactă ele trebuie să devină pur şi simplu transparente în relaţia lor cu comportarea.

În plus, poziţia behavioristă a lui Ryle mai este lingvistic dualistă prin rolul central jucat de ideea de confuzie categorială. Confuziile categoriale sunt conţinute în propoziţii de genul celor care corelează expresii aparţinând unor tipuri logice diferite (de exemplu: „Numerele prime sunt verzi"). Această corelaţie nu face ca asemenea propoziţii să fie false, ci lipsite de sens. Într-o analogie standard Ryle arată că nici măcar Universitatea Oxford nu există în acelaşi sens în care există clădirile particulare ale colegiului. Întrebarea unde este oare universitatea, pusă după ce au fost văzute într-o plimbare toate colegiile individuale, conţine o confuzie categorială tipică. Confuziile categoriale pot fi evitate, după Ryle, dacă se analizează precis limbajul de toate zilele. Acest program explică structura ulterioară a cărţii sale: Ryle analizează aptitudini mentale particulare, inclusiv conştiinţa, cu ajutorul limbii de toate zilele. Se urmăreşte să se arate în cazuri particulare că pentru a vorbi adecvat despre fenomene mentale nu este deloc nevoie de presupunerea existenţei unei entităţi spirituale şi a conştiinţei.

Analiza facultăţilor mentale înţelese din punctul de vedere al limbajului comun şi interpretate behaviorist de către Ryle este opusă, în spiritul dualismului lingvistic, analizei

ştiinţifice, cauzale a corpurilor. Spre deosebire de Hempel, de exemplu, behaviorismul nu slujeşte câtuşi de puţin facilitării unei ştiinţe cauzale unitare şi integrării psihologiei în acesta. După Ryle analiza facultăţilor mentale este, dimpotrivă, de alt tip categorial, iar complexul de ansamblu al mentalului, analizat cu ajutorul conceptului de dispoziţie, este de aceea separat, potrivit dualismului lingvistic, de domeniul ştiinţelor cauzale. Specificitatea dualismului lingvistic constă la Ryle tocmai în faptul că se face distincţie între domeniul mental, analizat dispoziţional, şi ştiinţele naturii, înţelese ca ştiinţe despre corpuri.

Dualismul lingvistic susţinut de Ryle şi de numeroşi alţi autori, mai ales în descendenţa lui Wittgenstein, este o poziţie apriorică în care se afirmă întotdeauna, chiar înaintea oricărei luări în considerare a rezultatelor concrete ale cercetării, că din punct de vedere conceptual nu are nici un sens să vorbim despre o examinare naturalist-ştiinţifică a conştiinţei. Împotriva practicii de cercetare dominante şi a relaxării conceptuale care este caracteristică pentru atâţia neurobiologi, dualismul lingvistic pune la dispoziţie un potenţial critic însemnat. Numeroase promisiuni energice ale unor neurobiologi, care cred că studiază fenomene ale conştiinţei dar nu emit de fapt decât enunţuri despre potenţialuri ale creierului, pot fi readuse cu ajutorul dualismului lingvistic la adevărata lor semnificaţie. Cu toate acestea, un dualism lingvistic pur nu este o soluţie adecvată pentru determinarea raportului dintre conştiinţă şi creier. Mai ales izolarea jocurilor lingvistice exclude drept inutilă posibilitatea ca psihologii şi neurobiologii să colaboreze şi să cerceteze în mod judicios aceeaşi temă. Apriorismul dualismului lingvistic crede că poate afirma odată pentru totdeauna că nu putem învăţa în genere nimic despre conştiinţa noastră prin investigaţii asupra creierului.

3.15.5. Orientarea materialistă din ştiinţele neuronale

Spre deosebire de epoca lui Hobbes, o epocă în care un sistem materialist părea plauzibil doar pe baza fizicii mecaniciste, fundamentele ştiinţelor naturii au fost dezvoltate astăzi atât de mult încât a devenit posibilă în ştiinţele neuronale studierea pe baze biologice a proceselor cerebrale, iar în ştiinţele despre computere[18] fenomenele mentale au putut fi modelate material. De aceea se discută în prezent dacă fenomenele mentale în general şi conştiinţa în special sunt explicabile prin procese cerebrale şi/sau prin programe de computer. Una din obiecţiile importante împotriva unei asemenea posibilităţi de explicare este considerată conştiinţa, interpretată calitativ, cu dimensiunea trăirii, care este contrapusă explicaţiei pur obiective. Conştiinţa este aşadar văzută de dualiştii actuali (sau fie şi numai de cei ce sunt sceptici faţă de materialism) ca bastion important împotriva predominării explicaţiilor din ştiinţele neuronale şi despre computere.

Sub aspect filosofic este remarcabilă mai ales aşa-numita teorie a identităţii dintre minte şi creier, care afirmă posibilitatea explicării fenomenelor mentale pe baza proceselor cerebrale. Conştiinţa nu reprezintă, în această privinţă, o excepţie pentru teoreticienii identităţii. Într-unul din primele articole ce schiţează teoria identităţii, Place susţinea, în 1956,

în mod explicit şi expres o identitate între conştiinţă şi stările creierului. Autorul studiului *Is Consciousness a Brain Process?** alege intenţionat conştiinţa, întrucât Place consideră, în acord cu Ryle, că în cazul celorlalte procese mentale ar fi principial corectă o analiză behavioristă sub forma conceptelor de dispoziţii („in terms of dispositions to behave"**). Teoria identităţii este introdusă de Place în primul rând ca teorie (-rest) având drept scop rezolvarea dificultăţilor behavioriste în legătură cu conceptul de conştiinţă; căci pentru un behaviorist noţiunea de conştiinţă pune dificultăţi deosebit deoarece încă şi mai mult decât în cazul altor stări mentale este în genere greu de demonstrat o legătură cu comportamentul. Şi conceptul de dispoziţie, introdus în vederea înlăturării dificultăţilor unui behaviorism mai dogmatic, trebuie să fie suprasolicitat pentru a fi în genere aplicabil, căci nu e prea eficient să concepem conştiinţa şi conţinuturile sale în primul rând ca dispoziţii de comportare. Spre deosebire de cazul intenţiilor, de exemplu, care se raportează de la bun început la acţiuni, relaţia conştiinţei cu comportamentul nu este ceva ce se înţelege de la sine. Pentru o teorie a identităţii, dimpotrivă, tocmai noţiunea de conştiinţă pare să nu fie împovărată cu probleme speciale. Dacă în genere o localizare a fenomenelor mentale în creier este considerată ca având sens, atunci, spre deosebire de analiza dispoziţională, intenţiile nu se disting fundamental de (alte) stări ale conştiinţei, cum ar fi faptul de a avea dureri.

În afirmaţia: „conştiinţa este un proces ce are loc în creier", Place vede o ipoteză ştiinţifică judicioasă, care nu poate fi respinsă pe temeiuri logice (*v.* Place, p. 42). Cu această formulare relativ slabă, Place şi alţi teoreticieni ai identităţii ar putea avea pe deplin dreptate; căci obiecţii critice cu sens împotriva propoziţiei „conştiinţa este un proces ce are loc în creier" ar trebui să se bazeze pe aderenţa curentă la un dualism care postulează o conştiinţă incorporală. Are însă dualistul are cu adevărat mai multe obiecţii împotriva acestei teze decât simpla susţinere a unei lezări a convenţiilor lingvistice? Covenţiile de limbaj se pot însă schimba şi probabil s-a ajuns deja în punctul în care propoziţia „conştiinţa este un proces ce are loc în creier" este resimţită de tot mai puţini oameni ca fiind falsă chiar şi din punct de vedere lingvistic. De aceea nu strică să-l urmăm mai întâi în acest punct pe un teoretician al identităţii. Teoria identităţii exclude astfel un dualism care vede în conştiinţă alteritatea absolută, în sensul unei entităţi specifice. Ce-i drept, trebuie subliniat totuşi că dintr-o teorie a identităţii luată în acest sens slab rezultă relativ puţin şi că deci mai întâi nu se afirmă aproape nimic despre chestiunea care constituie problema *qualiei*, şi anume dacă poate fi surprins cu ajutorul investigaţiilor creierului specificul calitativ al conştiinţei.

De aceea problema cu adevărat interesantă, ce se alătură acesteia şi la soluţionarea căreia teoria identităţii contribuie evident în mică măsură, se raportează la ceea ce putem învăţa despre *conştiinţă* din observaţia: „conştiinţa este un proces ce are loc în creier". Iar aici răspunsul trebuie să fie: „foarte puţin"; căci propoziţia „conştiinţa este un proces ce are loc în creier" înlătură din capul locului anumite reprezentări care se corelează cu o conştiinţă incorporală. În dezbaterea teologică în jurul nemuririi (care — *nota bene* —

---

* „Este conştiinţa un proces al creierului ?" (*n.tr.*)

** „în termenii unor dispoziţii de a se comporta". (*n.tr.*)

trebuie distinsă de doctrina creştină a Învierii), controversa despre corporalitatea conştiinţei are, desigur, o semnificaţie importantă. Afirmarea corporalităţii sale principiale nu spune însă practic nimic despre conştiinţa însăşi şi despre conţinuturile sale.

De aceea teoreticienii identităţii au şi trecut dincolo de afirmaţia lor slabă de la început. Însă în această privinţă la Place, ca şi în numeroasele elaborări ulterioare ale teoriei identităţii[19], rămâne deseori neclar până unde se întinde pretenţia teoriei identităţii. Două citate din articolul iniţial al lui Place trebuie să fie suficiente aici ca dovadă:

— „we can identify consciousness with a given pattern of brain activity, if we can explain the subject's introspective observation by reference to the brain processes with which they are correlated" (42)*.

— „I am not claiming that statements about sensations and mental images are reducible to or analysable into statements about brain processes, in the way which «cognition statements» are analysable into statements about behavior. To say that statements about consciousness are statements about brain processes is manifestly false" (43)**.

Autori care, precum Feyerabend şi Rorty în tinereţea lor, susţin un materialism reducţionist[20] arată pe bună dreptate că este inconsecvent să susţii de fapt o identitate a conştiinţei cu cu stări centrale, dar să te sperii de o înlocuire a vocabularului mentalist (din alte motive decât cele pragmatice). De aceea, în continuarea celor două citate din Place, a rămas până astăzi o problemă principală a teoriei identităţii dintre minte şi creier modul cum pot fi enunţate pretenţii de explicaţie tare în ştiinţele neuronale fără a afirma o identitate conceptuală între minte şi creier sau fără a solicita o înlocuire a vocabularului mentalist. Într-o discuţie detaliată, care a produs în ultimele decenii sute de articole în spaţiul anglo-saxon, s-a încercat dezvoltarea mai departe a teoriei identităţii. Şi poziţiile ulterioare, cum ar fi materialismul reducţionist, funcţionalismul[21] sau schiţe ale unui materialism nonreducţionist[22] se ocupă, ca şi mai înainte, cu problemele ridicate de teoria identităţii. Dacă se va reuşi să se ajungă la o soluţie, apare astăzi ca fiind mult mai problematic decât la începutul dezbaterii, în anii cincizeci[23].

Cum stau în genere lucrurile cu pretenţia fundamentală a teoreticienilor identităţii de a dezlega misterul conştiinţei cu ajutorul fenomenelor cerebrale? La clarificarea acestei întrebări ne ajută studiul lui Werth, care cercetează în ce măsură poate fi explicată în mod neurofiziologic conştiinţa umană deja în zilele noastre. Werth afirmă în mod repetat cu emfază că fenomenele conştiinţei pot fi descrise în termenii ştiinţelor naturii (de exemplu, Werth, p. 142). Totodată el polemizează cu cercetările filosofice asupra conştiinţei fiindcă în acestea sunt subînţelese presupuse entităţi metafizice, a căror existenţă nu poate fi probată sau a căror semnificaţie este neclară (*v.* p. 13 şi urm.). Cum însă Werth notează încă de la început că vrea să renunţe la discuţia despre utilizările neştiinţifice ale conceptului de conştiinţă, poziţia sa pare să ducă la tautologia că „pe fundamentul ştiinţelor naturii

---

* „Putem să identificăm conştiinţa cu un *pattern* dat al activităţii cerebrale, dacă putem explica observaţiile introspective ale subiectului referindu-ne la procesele cerebrale cu care sunt ele corelate". (*n.tr.*)

** „Nu susţin că enunţuri despre senzaţii şi imagini mentale pot fi reduse la sau analizate prin enunţuri despre procese cerebrale în felul în care «enunţuri cognitive» pot fi analizate prin enunţuri despre comportare. A spune că enunţuri despre conştiinţă sunt enunţuri despre procese cerebrale este ceva în mod manifest fals". (*n.tr.*)

conştiinţa poate fi cercetată prin demersuri ale ştiinţelor naturii". Este eludată astfel chiar întrebarea centrală despre extensiunea cercetărilor de tip naturalist-ştiinţific ale conştiinţei. Aceasta se vede, de exemplu, în deplasarea tipică, survenită şi altădată în discuţia cu cercetătorii naturii, o deplasare ce apare la Werth, fără a fi întemeiată, chiar în două titluri de capitole. În timp ce în cel de-al patrulea capitol al cărţii se vorbeşte despre conştiinţă ca despre o mărime ţinând de domeniul ştiinţelor naturii, al cincilea capitol este consacrat fundamentelor neurobiologice ale conştiinţei. Cu greu va contesta astăzi cineva că este util să cercetezi bazele neurobiologice ale conştiinţei. Disputa vizează, dimpotrivă, tocmai încercarea unei cercetări a conştiinţei în termenii ştiinţelor naturii. Werth arată mai întâi, pe bună dreptate, că din punct de vedere neurobiologic nu se pune problema de a ajunge pur şi simplu la conştiinţă (p. 5). După toate probabilităţile nu va putea fi menţinută categorizarea în limbajul de toate zilele a conceptului problematic. Ceea ce este denumit în mod curent conştiinţă ar trebui cercetat în mod amănunţit mai întâi în psihologia experimentală, pentru a fi raportat apoi la situaţii neurobiologice. Este de bănuit că în acest proces de operaţionalizare vor surveni mai multe pierderi decât câştiguri de cunoştinţe: câştigurile ar trebui să se refere la faptul că funcţii fundamentale şi generale ale conştiinţei, care rezultă, de exemplu, din examinarea vederii conştiente sau inconştiente, vor putea fi cunoscute şi formulate în mod experimental. Pierderile ar trebui să constea din îndepărtarea de conţinuturile concrete ale conştiinţei, care ne interesează de obicei, cel puţin ca persoane particulare, mai mult decât legile funcţionării ei generale. Ca obiect al ştiinţelor naturii, fenomenele conştiinţei ar trebui aşadar mai întâi puternic transformate şi operaţionalizate, înainte de a putea fi examinate. Cercetările asupra conştiinţei, realizate într-o formă operaţionalizată în ştiinţele naturii, ar putea fi în principiu utile în contexte în care este vorba despre explicarea aşa-numitelor boli mintale sau despre explicarea învăţării omeneşti şi a modificărilor comportamentului uman.

În regimul necesităţii de operaţionalizare intră de altfel şi problema de principiu dacă o investigare făcută cu mijloacele ştiinţelor naturii mai cercetează oare cu adevărat fenomene ale conştiinţei. Răspunsul reprezentanţilor dualismului lingvistic, pe care i-am prezentat deja, era că *per definitionem* acesta nu mai e cazul, deoarece ştiinţa naturii poate face enunţuri doar despre creiere, în nici un caz însă despre conştiinţă. Într-o publicaţie recentă, în care susţin un dualism „pragmatic" (p. 295), Carrier şi Mittelstrass vin pe această linie a dualismului lingvistic, chiar dacă nu împărtăşesc presupusa analiză făcută de acesta limbii de toate zilele şi apriorismul său. În loc de acesta, ei se orientează spre o analiză a practicii reale a cercetării. Cu privire la tema conştiinţei, Carrier şi Mittelstrass, relevă în capitolul al şaptelea, faptul că psihologia vieţii cotidiene, care operează cu ideea de conştiinţă, nu este reductibilă la o psihologie cognitivă a ştiinţei de specialitate. Importanţa cărţii rezidă în luarea în considerare a activităţii de cercetare reală: „Dorinţa noastră era la început să acordăm o atenţie sporită stării actuale a cercetării şi să stabilim consecinţele filosofice ale unei asemenea limitări la ceea ce ştim (întrucâtva). În acest fel ar trebui introdusă mai multă luciditate în dezbaterea minţii, pe care ea a pierdut-o deseori din cauza construcţiilor apriorice îndrăzneţe şi a neurofiziologiilor fictive şi fantastice" (p. 295). Cei ce au urmărit dezbaterile din filosofia analitică a minţii, mai ales în legătură cu teoria identităţii, unde este vorba în mod curent despre marţieni, creiere ţinute în borcane şi de focurile veşnice ale fibrelor C, nu pot decât să le dea dreptate celor doi autori. Carrier şi

Mittelstrass încearcă să întemeieze o varietate a mentalismului[24]: „Nu este pusă în discuţie încălcarea legilor fizice, ci incompletitudinea acestora" (p. 173). În această privinţă, mentalismul este compatibil cu interpretarea slabă a teoriei identităţii, după care conştiinţa este un proces localizat în creier. Dacă suprimăm din Carrier şi Mittelstrass postularea lor explicită a dualismului şi introducem în loc afirmarea slabă a identităţii, ei ajung prin mentalismul lor în apropierea unei poziţii, după părerea mea, corecte, care poate fi rezumată prin sloganul: „Cercetări naturalist-ştiinţifice asupra conştiinţei prin raportare la creier sunt posibile, dar din considerente de ordin principial ele nu aduc în fapt prea multe lucruri noi."

Limitele posibilităţii de explicare nu rezultă aşadar în primul rând din dimensiunea calitativă specială a conştiinţei, aşa cum susţine de exemplu Nagel în studiul său *Cum e să fii liliac*? Concentrarea asupra argumentului calităţii pare să fie, dimpotrivă, o relicvă a vechii filosofii carteziene a conştiinţei. Într-adevăr, valoarea argumentului calităţii se limitează la faptul de la sine înţeles evocat deja de Wittgenstein: e o deosebire dacă ai sau nu ai tu însuţi o senzaţie. Cu toate acestea, faptul de a avea o stare calitativă însăşi nu are consecinţe *principiale*, fiindcă nu există accesul privilegiat, afirmat de Descartes, la propriile trăiri conştiente. Raza de acţiune limitată a ştiinţelor neuronale nu se poate întemeia, aşadar, în primul rând pe argumentul calităţii, ci se sprijină într-un mod mult mai general pe diversitatea jocurilor de limbaj privitoare la conştiinţă, diversitate ce poate fi înlocuită cu jocul de limbaj din ştiinţele neuronale doar cu preţul unei sărăciri foarte mari.

Cercetările conştiinţei în ştiinţele naturii sunt deci, ce-i drept, posibile şi utile principial, dacă servesc bunăoară la explicarea maladiilor sau a învăţării. În principiu ne putem imagina şi că va fi cercetat cu mijloacele ştiinţelor naturii orice alt aspect cel care este important pentru conştiinţă; căci pentru orice conţinut al conştiinţei este teoretic identificabil şi un aspect cerebral. Totuşi o interpretare naturalistă a conştiinţei nu prea are practic valoare pentru nuanţările fine ale temei conştiinţei şi pentru explicarea lor. De aceea nu este util dacă un studiu ştiinţific al conştiinţei înlocuieşte formele precedente ale cercetării conştiinţei. În cele din urmă hotărâtoare nu este explicarea fenomenelor conştiinţei, întrucât exercitarea autoreflecţiei, a conştiinţei de sine şi a autocriticii nu câştigă în genere nimic de pe urma cercetării cu metodele ştiinţelor naturii a conştiinţei. Este adevărat însă că facultăţile respective sunt compatibile în principiu cu o cercetare de tip naturalist-ştiinţific, astfel încât aceasta nu ar trebuie să stârnească o indignare principială. A te orienta unilateral spre o posibilă ştiinţă a naturii care are ca obiect conştiinţa este însă dăunător[25].

3.15.6. Conştiinţa şi etica

La începutul filosofiei moderne Descartes identificase în fapt problema conştiinţei cu cea a tuturor stărilor mentale. În opoziţie cu evenimentele din corpul-maşină propriu şi din cel străin, evenimentele din spaţiul interior al lui *res cogitans* sunt conştiente nemijlocit şi

neîndoielnic, astfel încât conştiinţa revine, după Descartes, în mod automat tuturor proceselor mentale. Cu deosebire conceptul inconştientului al lui Freud a condus din punct de vedere istoric la faptul că astăzi nu mai convinge asocierea strânsă dintre fenomenele mentale şi conştiinţă deoarece nu orice stare mentală este în mod necesar conştientă. Viaţa noastră mentală este mult prea complexă pentru a fi posibil ca toate faţetele sale să fie păstrate conştiente în mod simultan. De aceea conştiinţa este înţeleasă cel mai bine ca o stare mentală aşa-zicând secundă, cuplată cu alte stări mentale, şi astfel devine necesară o decuplare a ideii de conştiinţă de ideea generală de mental[26]. În conformitate cu aceasta, este utilă definiţia dată de Tugendhat conştiinţei, o definiţie care se găseşte în cartea sa *Conştiinţa de sine şi autodeterminare*: „numim conştiente acele stări ale unei fiinţe pe care această fiinţă le cunoaşte în mod nemijlocit" (*v.* Tugendhat, p. 13). „Conştiinţa" desemnează atât o stare actuală, cât şi capacitatea unei fiinţe de a avea o asemenea cunoaştere nemijlocită şi de a deveni conştientă de anumite stări mentale.

În ansamblu a fost supraevaluată importanţa ideii de conştiinţă în filosofia modernă a conştiinţei ce pleacă de la Descartes: pe de o parte, printre altele după reformularea analitico-lingvistică conceptul de conştiinţă nu mai este obligatoriu ca noţiune de bază a filosofiei. Pe de altă parte, nu este exact că în ideea de conştiinţă poate fi găsit un ultim bastion împotriva rezolvării materialiste a problemei raportului dintre corp şi minte. În ansamblu conştiinţa rămâne într-adevăr un fenomen mental important, un fenomen de care nu te poţi debarasa pur şi simplu prin reducţii materialiste. Cu toate acestea, semnificaţia sa filosofică actuală trebuie să fie considerată drept redusă. Reformularea analitico-lingvistică a temei conştiinţei în favoarea unor propoziţii la persoana întâi încearcă, ce-i drept, să aprecieze conştiinţa la justa ei valoare; totuşi, după această reformulare tema conştiinţei nu mai are o importanţă centrală.

După respingerea identificării mentalitate = conştiinţă şi după reducerea semnificaţiei temei conştiinţei, însemnătatea ideii de conştiinţă mai este justificată astăzi în mare prin calitatea ei de a face cu putinţă reflecţia etică. De aceea, nucleul etic premodern al semnificaţiei conceptului de conştiinţă, care fusese abandonat de Descartes, dobândeşte o însemnătate nouă. *Doar stările mentale în principiu conştiente pot fi şi reflectate şi prin aceasta transformate intenţionat de persoană.* De aceea înţelegerea pe care o avem despre noi înşine ca fiinţe autonome, capabile de (auto)transformare, atârnă de ideea de conştiinţă. Această conştiinţă de sine nu este afectată de materialitatea principială a proceselor conştiinţei: „La întrebarea socratică despre înţelegerea corectă a propriei fiinţe şi a situaţiei omului nu se răspunde şi nici măcar nu se poate răspunde mai uşor prin aceea că omul dobândeşte cunoştinţe ştiinţifice despre creierul său... Dacă vrem *să* ne *orientăm*, avem nevoie de alte mijloace decât dacă vrem *să dispunem* de noi înşine" (Carrier/Mittelstrass, p. 280 şi 290).

Chiar dacă Heidegger nu este interesat de reflecţia etică în sine, totuşi reformularea sa fenomenologică a temei conştiinţei poate fi raportată la corelaţia dintre etică şi conştiinţă. În *Fiinţă şi timp* Heidegger alege o abordare conceptuală care operează mai fundamental decât ideea de conştiinţă. Spre deosebire de ceea ce spera Descartes, principiul conştient „eu gândesc" nu este deloc întemeietor pentru Heidegger, ci subiectul conştient are, după el, un caracter ontologic derivat. Heidegger se referă, în critica lui Descartes, la favorizarea de către acesta a intuiţiei intelectuale şi critică încercarea carteziană de a face din

matematică posibilitatea de acces la fiinţă primordială din punct de vedere ontologic (Heeidegger, § 21, 95 şi urm.). Descartes a încetăţenit astfel opinia eronată după care *cunoaşterea* ontică, pretinsă drept cunoaşterea cea mai riguroasă a unei fiinţări, ar reprezenta şi accesul posibil la fiinţă (§ 21, 100). Heidegger apără împotriva acestei păreri greşite concepţia că în *cunoaşterea* lumii nu este garantată în nici un fel o întâlnire cu *Dasein*-ul. Eroarea fundamentală a filosofiei conştiinţei, care, împreună cu problemele ei, pleacă de la Descartes, şi anume aceea de a demonstra realitatea lumii exterioare şi pe cea a psihicului altora, îl face pe Heidegger să vorbească despre un „scandal al filosofiei": „«Scandalul filosofiei» nu constă în faptul că acea dovadă nu a fost furnizată nici până astăzi, ci *în faptul că asemenea dovezi sunt tot mereu aşteptate şi încercate*. Astfel de aşteptări, intenţii şi pretenţii se nasc dintr-o presupunere ontologic nesatisfăcătoare despre *acel ceva faţă de care* trebuie demonstrat că o «lume» este subzistentă independent şi «exterior»... Înţeles corect, *Dasein*-ul se opune unor astfel de dovezi, întrucât el este întotdeauna deja în fiinţa sa ceea ce argumentele ulterioare abia consideră necesar să-i demonstreze" (§ 43, 205).

Întrebarea ontologică despre sensul fiinţei şi elaborarea istoricităţii *Dasein*-ului constituie temele principale ale noii abordări a lui Heidegger din *Fiinţă şi timp*. Conceptul de *Dasein* stă întotdeauna la Heidegger pentru existenţa (*Dasein*) a omului, în timp ce conceptul de fiinţă este tocmai conceptul mai cuprinzător, ce include *Dasein*-ul. Concentrarea lui Descartes asupra noţiunii substanţei îl face, dimpotrivă, să înţeleagă fiinţa ca subzistenţă pur şi simplu, astfel încât nici fiinţa şi nici *Dasein*-ul existent nu pot fi surprinse adecvat (§ 21, 98). Conceptul de existenţă (*Existenz*) devine aşadar central pentru determinarea *Dasein*-ului uman, luând astfel locul ideii de conştiinţă. În această privinţă, analitica existenţială a lui Heidegger, la fel ca şi analiza hegeliană a conştiinţei, nu este gândită empiric-psihologic. Acest lucru este valabil şi pentru conceptele centrale de grijă (*Sorge*) şi angoasă (*Angst*), cu ajutorul cărora Heidegger determină mai îndeaproape existenţa omului. Dasein-ul existent se caracterizează prin finitudinea sa istorică, ce trebuie stăpânită, în trecerea prin angoasă, cu ajutorul unei decizii ce o precedă.

Tugendhat interpretează expunerile lui Heidegger ca aparţinând unei teorii a raportării-de-sine-la-sine (*v.* 164 şi urm.). În consecinţă, analitica *Dasein*-ului urmăreşte o autocaracterizare conştientă a omului. Conform acestei interpretări, noţiunea de conştiinţă desemnează nu atât un aspect psihologic, chiar dacă o dată cu autocaracterizarea conştientă survin, desigur, şi fenomene conştiente. Aici este însă vizată în principal o atitudine lucidă faţă de propriul *Dasein*, care reflectează şi alege reflexiv „viaţa bună şi justă". Faţă de pluralitatea proiectelor de viaţă, expresia „conştient" desemnează atunci atitudinea care, apreciind posibilităţile proprii de viaţă, alege singură o posibilitate. Fiinţa conştientă trimite, aşadar, încă o dată la un aspect etic al ideii de conştiinţă, de care chiar Descartes debarasase conceptul de conştiinţă. Stăpânirea conştientă a existenţei poate, prin raportare la Heidegger, să accentueze din nou tema conştiinţei, chiar dacă abordarea ontologică a lui Heidegger nu va fi urmărită în mod sistematic.

Conceptul ce se opune materialismului reducţionist stă aastfel tocmai în conştiinţă ca fenomen nepsihic, care posedă o dimensiune calitativă a experienţei de sine. Din perspectiva lui Heidegger trebuie coborât şi mai în profunzime: adică materialismul însuşi, sprijinit de ştiinţe, oglindeşte deja o activitate a subiectului care nu este câtuşi de puţin ceva de la sine înţeles. Dacă înţelegem conştiinţa noastră şi în general pe noi înşine în mod

materialist atunci ne-am decis deja pentru o interpretare specifică a fiinţei noastre. Această decizie nu este însă nici constrângătoare şi nici nu poate fi fundamentată cu mijloace ştiinţifice. Materialismul de orientare ştiinţifică nu are nici o contribuţie la stăpânirea existenţei noastre — fie şi prin confirmarea de către el a certitudinii finitudinii noastre, de care ne putem da seama şi din alte surse. De aceea din perspectiva existenţei noastre în ansamblu, ar trebui să ne decidem în mod conştient şi cu temeiuri, ce interpretare şi ce determinare vrem să ne dăm nouă înşine.

Note

* Îi mulţumesc călduros lui Ekkehard Martens pentru critica sa scrupuloasă a unei variante anterioare a acestui text şi pentru propunerile sale detaliate de îmbunătăţire.

1 Termenul latinesc *conscientia*, ca şi expresiile ce se raportează la latină (de exemplu „conscience" în engleză), conţin încă dubla semnificaţie de conştiinţă în sens mai restrâns şi de conştiinţă morală. Vezi în articolul *Conştiinţa* din *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, în şpalt 889.

2 În cazul în care nu se fac menţiuni speciale la autori, trimiterile se referă întotdeauna la operele ce pot fi găsite la rubrica „Literatură citată". Indicaţiile de pagini din text trimit la ultima operă menţionată a unui autor, respectiv la singura lucrare specificată în listă.

3 Sub influenţa lui Kuhn s-a încetăţenit folosirea foarte generală a noţiunii de paradigmă. De aceea trebuie amintit faptul că însuşi Kuhn vorbeşte despre paradigme în ştiinţele dezvoltate doar într-un sens restrâns: de exemplu o astfel de schimbare de paradigmă o reprezintă pentru Kuhn în fizică trecerea de la Newton la Einstein.

4 Vezi de exemplu Specht pentru o discutare a influenţelor medievale la Descartes; vezi Krüger pentru problema dacă Augustin poate fi considerat un precursor eventual al lui Descartes şi vezi şi Oehler „despre cercetarea problemei conştiinţei în antichitate".

5 Vezi pentru detalierea criticii:

Hobbes, Th., *Dritte Einwände*; în: Descartes, R., *Meditationen*, pp. 155–176 („ambulo": 156).

Kant, I., „Von den Paralogismen der reinen Vernunft"; în: *idem*, *Kritik der reinen Vernunft*, A 341 şi urm. = B 399 şi urm.

Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse*, I, 16.

Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen* (*v.* cap. 3.15.4).

6 În *Essay*, 11. Vezi Rorty, R., *Der Spiegel der Natur*, cap. III, pentru o apreciere generală a particularităţilor unei gnoseologii filosofice, discutate în continuare.

7 Kant, I., *Prolegomena...*, 6.

8 Vezi de exemplu discuţia în Strawson.

9 Mai trebuie reliefat că ulterior, în secolul al XX-lea, în *Cartesianische Meditationen*, Husserl încearcă să înnoade legătura cu Descartes cel criticat de Kant: renunţând la dualismul corp-minte şi la argumentele în sprijinul existenţei lui Dumnezeu, *cogito*-ul trebuie să constituie punctul de plecare al unei fenomenologii pure.

10 Vezi în detaliu la Taylor partea a doua despre *Fenomenologia spiritului*.

11 Merită remarcat faptul că la unii succesori ai lui Hegel — mai ales la Marx şi la reprezentanţii *Teoriei critice*, care în confruntarea cu Lukács acordă un loc central conceptului reificării —, ideea filosofică de conştiinţă a lui Hegel este reîmbogăţită „în secret" în sens empiric. Din punct de vedere metodic se pune întrebarea critică dacă este posibil un program care să opereze cu noţiunea de conştiinţă în mod simultan empiric şi „logic". Aspectele ce trebuie discutate în acest context nu pot fi nici măcar schiţate aici. — Fiindcă am caracterizat totuşi ideea de filosofie a conştiinţei bazându-mă pe Descartes, apare problematic dacă de exmplu obiecţia standard a lui Habermas (de exemplu, 1981, I, 518 şi urm.) faţă de mai vechea *teorie critică*, şi anume că ar ţine de filosofia conştiinţei într-un sens criticabil, este în genere justificată. În mod corespunzător, în acest articol despre *Conştiinţă* nu am făcut loc expunerii mai vechii *teorii critice*, oricât de importantă aş aprecia eu însumi considerarea ei.

[12] Schnädelbach alege de exemplu drept cuvinte-cheie pentru prezentarea sa a filosofiei posthegeliene din Germania: „istoria", „ştiinţa", „comprehensiunea", „viaţa", „valorile", „fiinţa" şi, în încheiere, „omul".

[13] Freud, S., *18.Vorlesung*, 294 şi urm.

[14] Vezi cu titlu introductiv mai ales Skinner şi perspectiva generală la Sanders.

[15] Behaviorismul logic se corelează cu programul unităţii ştiinţelor din empirismul logic al Cercului de la Viena. În viziunea Cercului de la Viena, justeţea behaviorismului ar permite conceperea psihologiei ca parte a unei ştiinţe unitare.

[16] Vezi Savigny pentru o bună reprezentare de ansamblu şi vezi programul la Austin şi Ryle.

[17] Vezi MacKay deja din titlu şi expunerea dualismului lingvistic la Landesman.

[18] Ştiinţele despre computere au declanşat o discuţie proprie care pune problema dacă computerele au sau pot avea conştiinţă. Această întrebare face parte din problema mai generală dacă este posibilă o inteligenţă artificială. Dezbaterea aceasta nu este luată în consideraţie în acest studiu, întrucât are de-a face mai mult cu computerele şi cu aprecierea posibilităţilor lor de dezvoltare, decât cu explicarea filosofică sau psihologică a conştiinţei. Cu toate acestea, consideraţiile ce pot fi găsite în continuare în legătură cu consecinţele filosofice ale ştiinţelor neuronale pot fi transferate în parte în ştiinţele neuronale.

[19] O perspectivă corectă în special asupra începuturilor discuţiei extrem de ramificate o oferă antologia lui Borst, în timp ce culegerea de texte editate în germană de Bieri, altminteri remarcabilă, nu ilustrează din păcate în mod adecvat teoria identităţii.

[20] Sprijinindu-se pe ştiinţe, materialismul reducţionist reprezintă concepţia după care mintea omenească există în realitate tot atât de puţin ca şi demonii. În consecinţă, modalităţile de a vorbi despre minte trebuie păstrate, într-un mod asemănător cu modul curent de a vorbi despre mese şi nu despre atomii din care se compun, cel mult din motive de simplitate practică.

[21] Vezi Putnam şi Dennett ca doi autori ai funcţionalismului orientaţi în mod diferit. Vezi Wilson, care marchează în calitate de teoretician funcţionalist al identităţii trecerile curente între ambele poziţii. Pornind în principal de la ştiinţele despre computere, funcţionalismul încearcă să renunţe sau să atenueze perspectiva centrată asupra creierului: fenomenele mentale sunt înţelese ca fenomene funcţionale, comparabile cu *software* computer şi care trebuie distinse de creier ca *hardware*.

[22] Vezi „monismul anormal" al lui Davidson. Numeroşi autori meditează asupra faptului dacă pot recupera în mod consistent avantajele materialismului, evitându-i totodată dezavantajele, într-o concepţie a materialismului non-reducţionist.

[23] Vezi partea B din Hastedt pentru o expunere şi o critică aprofundată a concepţiilor filosofiei analitice a minţii, menţionate în paragrafele precedente.

[24] Mentalismul este o concepţie care nu vrea să elaboreze enunţuri despre materialitatea sau imaterialitatea reală a minţii, ci insistă asupra faptului că mintea omenească poate fi explicată şi înţeleasă doar cu ajutorul jocului limbaj mentalist. Prin urmare, un „mentalism" este conciliabil atât cu o rezolvare materialistă, cât şi cu una dualistă a problemei corp-minte.

[25] Vezi părţile C şi D din Hastedt despre o explicare pe larg a perspectivei menţionate în ultimul paragraf doar la modul general, conform căreia este util să ne orientăm în acelaşi timp spre un materialism (non-reducţionist) şi spre o direcţie sceptică în ce priveşte ştiinţele (naturii).

[26] O decuplare a conştiinţei şi a mentalităţii duce la problema anexă despre cum se poate defini mentalitatea, din moment ce nu orice stare mentală este conştientă. Nu s-a dovedit viabilă nici propunerea alternativă adusă în joc de Brentano (şi rediscutată de Searle) de a defini mentalitatea prin intenţionalitate (deci prin direcţionare), întrucât există evident cazuri clare de mentalitate non-intenţională (de exemplu nervozitatea). Nu cunosc până acum nici o încercare de definire a fenomenelor mentale care să poată oferi în mod convingător mai mult decât o circumscriere în genul asemănărilor de familie (în sensul paragrafelor 65 şi urm. din *Logische Untersuchungen* ale lui Wittgenstein). În cadrul unei asemenea circumscrieri, alături de alte concepte rămâne important şi cel de conştiinţă: astfel, majoritatea proceselor mentale sunt caracterizate prin aceea că, chiar dacă nu sunt întotdeauna conştiente, ele pot *deveni* conştiente. De altfel trebuie totuşi subliniată diversitatea fenomenelor mentale, care a fost mai degrabă subminată datorită conceptului de conştiinţă. În consecinţă, trebuie apreciate drept fenomene mentale în egală măsură ideile, părerile, motivele, dorinţele, aşteptările, intenţiile, interesele, amintirile, visurile, reprezentările, sentimentele precum teama, bucuria şi mânia, dispoziţiile de tipul veseliei şi al melancoliei, ca şi senzaţiile de genul durerii, al plăcerii, al dezgustului şi al indispoziţiei (*v.* această listă la Bieri, 2).

Bibliografie citată

AUSTIN, J.L., 1956/57: *Ein Plädoyer für Entschuldigungen*, în: *idem*, *Wort und Bedeutung. Philosophische Aufsätze*. München, 1975, pp. 177–212.

BERKELEY, G., [1] 1710, [2] 1734: *Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*. Trad. de F. Ueberweg, ed. v. A. Klemmt. Hamburg, 1957.

— [1] 1725, [1] 1734, *Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous*. Trad. de R. Richter, ed. v. W. Breidert. Hamburg, 1980.

Bewusstsein, în: Ritter, J. (ed.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt, 1971, vol. 1, Sp., pp. 888–896.

BIERI, P. (ed.), 1981: *Analytische Philosophie des Geistes*. Königstein/Ts.

Borst, C. V., (ed.) 1971: *The Mind-Brain Identity Theory*. Londra.

BRENTANO, F., 1874: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Ed. de O. Kraus. 3 vol. Hamburg, 1924 şi urm.

CARRIER, M./MITTELSTRASS, J., 1989: *Geist, Gehirn, Verhalten. Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie*. Berlin/New York.

DAVIDSON, D., 1970: *Mentale Ereignisse*, în: Bieri, P. (ed.), *Analytische Philosophie des Geiste*. Königstein/Ts., 1981, pp. 56–72.

DENNETT, D.C., 1978: *Intentionale Systeme*, în: Bieri, P. (ed.), *Analytische Philosophie des Geistes*. Königstein/Ts., 1981, pp. 162–183.

DESCARTES, R., 1637: *Von der Methode*. Trad. de A. Buchenau, ed. de L. Gäbe, Hamburg, 1960.

— *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, 1641. Übers. şi. ed. de A. Buchenau. Hamburg, 1954.

FEYERABEND, P., 1963: *Mentale Ereignisse und das Gehirn*., în: Bieri, P. (ed.), *Analytische Philosophie des Geists*. Königstein/Ts., 1981, pp. 121–122.

FREUD, S., 1916: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, în: *idem*, *Gesammelte Werke*, vol. 11. Londra, 1940.

HABERMAS, J., 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 vol. Frankfurt/M.

HEGEL, G.W.F., 1807: *Phänomenologie des Geistes*. Ed. de. J. Hoffmeister. Hamburg, 1952.

HEIDEGGER, M., 1927: *Sein und Zeit*. Frankfurt/M., 1977.

HEMPEL, C.G., 1935: *The Logical Analysis of Psychology*. Vol. 1. Cambridge (Mass.), 1980, pp. 14–23.

HOBBES, Th., 1959: *Vom Menschen. Vom Bürger*. Ed. de G. Gawlick. Hamburg.

HUME, D., 1739: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Ed. de R. Brandt. Hamburg, 1973.

— 1748: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Ed. de R. Richter. Hamburg, 1973.

HUSSERL, E., 1931: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, în: idem, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. de S. Strasser. Haga, 1950, pp. 41–183.

KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, [1] 1781, [2] 1787. Ed. de R. Schmidt. Hamburg, 1956.

— 1976: *Prolegomena zueiner jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783. Ed. de K. Vorländer, Hamburg.

KRÜGER, G., 1962: *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins*. Darmstadt.

KUHN, T.S., 1961: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt/M., [3] 1978.

LANDESMAN, C., 1965: *The New Dualism in the Philosophy of Mind*, în: *The Review of Metaphysics*, 17, pp. 187–199.

LEIBNIZ, G.W., 1958: *Metaphysische Abhandlung*. Ed. de H. Herring. Hamburg.

LOCKE, J., 1981: *Versuch über den menschlichen Verstand*. Hamburg.

MACKAY, D.M., 1981: *Ourselves and our Brains. A Quality without Dualism*, în: *Psychoneuroendocrinology*, 7, pp. 285–294, 1982.

MEAD, G.H., 1973: *Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, 1934. Frankfurt/Main.

MONTAIGNE, M. de, 1580: *Essays*, în : idem, *Gesammelte Schriften*, ed. de O. Flake şi W. Weigand, vol. 1–6. München/Leipzig, 1908–1911.
NAGEL, T., 1974: *Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?*, în: Bieri, P. (ed.), *Analytische Philosophie des Geists*. Königstein/Ts., 1981, pp. 261–276.
NIETZSCHE, F., 1886: *Jenseits von Gut und Böse*, în: idem, *Werke in drei Bänden*, ed. de K. Schlechta. Vol. 2. München o. J., pp. 563–760.
OEHLER, K., 1962: *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike*. München.
PLACE, U.T., 1971: *Is Consciousness a Brain Process?*, 1956. Retipărit în: Borst, C.V. (ed.), *The Mind-Brain Identity Theory*. Londra, pp. 42–51.
PUTNAM, H., 1967: *Die Natur mentaler Zustände*, în Bieri, P. (ed.), *Analytische Philosophie des Geists*. Königstein/Ts., 1981, pp. 123–136.
RENSCH, B., 1968: *Biophilosophie auf erkenntnistheoretischer Grundlage. Panpsychistischer Identismus*. Stuttgart.
RORTY, R., 1965: *Leib-Seele Identität, Privatheit und Kategorien*, în: Bieri, P. (ed.), *Analytische Philosophie des Geists*. Königstein/Ts., 1981, pp. 93–120.
— 1979: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt/M., 1981.
— (ed.) 1967: *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago/Londra.
RYLE, G., 1969: *Der Begriff des Geistes*, 1949. Stuttgart.
SANDERS, C., 1978: *Die behavioristische Revolution in der Psychologie*. Salzburg.
SAVIGNY, E., v. 1974: *Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die „ordinary language philosophy"*, Frankfurt/M.
SCHNÄDELBACH, H., 1983: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt/M.
SEARLE, J.R., 1983: *Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes*. Frankfurt/M., 1987.
— 1986: *Geist, Hirn und Wissenschaft. Die Reith Lectures* (1984). Frankfurt/M.
SKINNER, B.F., 1971: *Jenseits von Freiheit und Würde*. Reinbek bei Hamburg, 1973.
SPECHT, R., 1966: *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
STRAWSON, P.F., 1981: *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1966. Königstein/Ts.
TAYLOR, CH., 1975: *Hegel*. Frankfurt/M., 1978.
TUGENDHAT, E., 1979: *Selbstbewusstsein und Selbstestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt/M.
WATSON, J.B., 1925: *Behaviorismus*. Ed. de C.F. Graumann. Köln, 1968.
WERTH, R., 1983: *Bewusstsein. Psychologische, neurobiologische und wissenschaftstheoretische Aspekte*. Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo.
WILSON, E., 1979: *The Mental as Physical*. Londra/Boston/Henley.
WITTGENSTEIN, L., 1921: *Tractatus Logico-Philosophicus*, în idem, *Werkausgabe*. Vol. 1. Frankfurt/M., 1984.
— 1984: *Philosophische Untersuchungen*, 1953. În: idem, *Werkausgabe*. Vol. 1. Frankfurt/M.

Bibliografie suplimentară

BARTELS, M., 1976: *Selbstbewusstsein und Unbewusstes. Studien zu Freud und Heidegger*. Berlin/New York.
CHURCHLAND, PAUL M., 1984: *Matter and Consciousness. A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge/Londra.
CRAMER, K., ş. a. (ed.) 1987: *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt(M.
FRANK, M., ş. a. (ed.) 1988: *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt/M.
GETHMANN-SIEFERT, A./PÖGGELER, O., (ed.) 1988.: *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt/M.
HENRICH, D., 1967: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt/M.

— 1970: *Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in: Bubner, R., s.a. (ed.), *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze I. Methode und Wissenschaft. Lebenswelt und Geschichte*. Tübingen, 1970, pp. 257–284.

PÖPPEL, E., 1985: *Grenzen des Bewusstseins. Über Wirklichkeit und Welterfahrung*. Stuttgart.

POPPER, K. R./Eccles, J., 1977: *Das Ich und sein Gehirn*. München.

Quine, W. V. O., 1960: *Wort und Gegenstand*. Stuttgart, 1980.

SEIFERT, J., 1979: *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. Eine kritische Analyse*. Darmstadt.

SHOEMAKER, S., 1963: *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca/New York.

WILLIAMS, B., 1979: *Descartes*. Königstein/Ts., 1981.

Herbert Schnädelbach

4. Argumentarea filosofică

4.0. Introducere

David Hume își încheie astfel cercetarea asupra intelectului omenesc (*Essay concerning Human Understanding*, 1748) : „Când parcurgem, pătrunși de aceste principii, bibliotecile, ce prăpăd ar trebui să facem ? Dacă luăm în mână orice volum de teologie sau de metafizică de școală, bunăoară, să ne întrebăm: Conține el oare vreun raționament abstract privitor la cantitate sau număr ? Nu. Conține el oare vreun raționament întemeiat pe experiență cu privire la fapte și existență ? Nu. Încredințați-l atunci focului, căci nu poate conține nimic altceva decât sofisme și iluzii"*. Principiile ce conduc aici la arderea cărților sunt cele ale empirismului, care pretinde ca toate afirmațiile referitoare la „fapte și existență" să fie „întemeiate pe experiență" și care consideră că celelalte afirmații, ce nu îndeplinesc această cerință, pot apărea doar ca „sofisme și iluzii". Formulând „criteriul empirist al sensului" (*v.* Hempel, 1965), pozitivismul logic al „Cercului de la Viena" a radicalizat principiul lui Hume prin afirmația că ceea ce nu poate fi, în principiu, „susținut sau respins" cu ajutorul experienței — exceptând „raționamentele abstracte" — nu reprezintă doar „sofisme și iluzii", ci, mai mult decât atât, o vorbire fără sens, de neînțeles. Acest lucru poate să fie valabil pentru „teologie" și „metafizica de școală", dar, în genere, filosofia ar trebui să se simtă provocată de o asemenea atitudine. Ea a lăsat în grija matematicii „raționamentele abstracte" despre „cantitate și număr" : cercetările empirice — observațiile, experimentele, sondajele, cercetările de laborator etc. metodic controlate — nu sunt nici ele realizate de

* David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc* (trad. M. Flonta, A.P. Iliescu, C. Niță), București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987, p. 225. (*n.tr.*)

filosofie. Ce fac atunci filosofii, în măsura în care nu emit pur şi simplu afirmaţii, ci încearcă să le „sprijine", adică să le întemeieze, şi pe ce temeiuri se sprijină în întreprinderea lor. Faptul că astăzi filosofia se practică şi ca ştiinţă a spiritului (*Geisteswissenschaft*) (*v.* subcap. 2.2), astfel încât apare adesea ca istorie a filosofiei şi ca ştiinţă exegetică a textelor face ca răspunsul să fie la îndemână : filosofii se sprijină pe fapte istorice şi pe rezultatele interpretării textelor. Dar întrucât prin aceasta filosofia nu se mai deosebeşte de alte discipline istorice şi filologice, problema trebuie pusă astfel : Cum anume îşi întemeiază filosofii aserţiunile atunci când încearcă să le întemeieze filosofic, şi nu doar istoric ori hermeneutic ? Ce este o întemeiere (specific) filosofică ?

Filosofii obişnuiesc să argumenteze ; de regulă, ei se străduiesc să-şi susţină aserţiunile în mod argumentat. Dar dacă încearcă să le sprijine pe argumente întemeiate, asta nu înseamnă întotdeauna că urmăresc să întemeieze, în argumentaţia lor, şi ceva în sens pozitiv. Filosofii sunt astăzi, mai degrabă, virtuozi ai criticii, ai scepticismului şi ai problematizării decât susţinători ai unor temeiuri puternice pentru ceva. Realismul critic a reuşit să arate în mod convingător că încercările de întemeiere a unei viziuni filosofice trebuie suspectate de gândire dogmatică şi admite numai principiul „examinării critice" ; însă neîncrederea faţă de pretenţiile foarte tari de întemeiere — ce nu pot fi, de fapt, realizate decât într-un sistem de temeiuri (*Gründen*) — este mult mai veche. Nietzsche spune : „Toţi creatorii de sisteme îmi trezesc neîncrederea şi de aceea îi evit. Voinţa de sistem este o lipsă de onestitate"*. Până în secolul nostru trebuia, ca filosof, să ai un sistem sau să susţii un anume sistem, altminteri nu erai considerat «temeinic» ; astăzi, dimpotrivă, ca filosof de sistem eşti o persoană izolată şi provoci o armată de critici, care au cu toţii motive să susţină că azi nu se mai poate întemeia un sistem filosofic. De aceea e bine să deosebim un concept de întemeiere restrâns de unul larg. Vom avea de a face cu o întemeiere în sens restrâns numai atunci când sunt aduse temeiuri pentru a susţine pretenţia de valabilitate a unei aserţiuni, în vreme ce întemeiere în sens larg trebuie considerată recurgerea la temeiuri şi acolo unde este vorba de problematizarea, corecţia, critica ori respingerea unor astfel de pretenţii de valabilitate. Aici, în loc să vorbim de „întemeiere", e preferabil să folosim expresia „argumentare". (O întemeiere ar fi atunci doar argumentarea în favoarea unei aserţiuni.)

Tema principală a capitolului de faţă o formează aşadar argumentarea filosofică, caracteristicile şi temeiurile ei de valabilitate. Fiindcă atât Hume, cât şi pozitiviştii logici, trebuiau să admită că e nevoie să existe ceva de felul argumentelor specific filosofice ; căci oare cum ar putea teza *lor* — potrivit căreia nu poate exista decât ştiinţa matematică ori empirică (*v.* Passmore, 1961) — să fie întemeiată în mod matematic ori empiric ? Ce fel de principii sunt cele din care decurge teza lor ? Sigur nu sunt matematice, deoarece nu este vorba numai de „cantitate şi număr". Dar nici empirice nu sunt, căci experienţa arată numai ceea ce există sau nu există, însă nu şi ceea ce poate sau nu poate exista, iar în legătură cu aceasta Hume însuşi a arătat că, în genere, este imposibil ca prin mijloace empirice să fie întemeiate principii, adică o cunoaştere necesară, iar nu doar probabilă,

---

* Fr. Nietzsche, *Amurgul idolilor* (trad. V. Frăţeanu şi C. Tudor), Cluj-Napoca, Editura ETA, 1993, p. III. (*n.tr.*)

despre realitate. Dacă Hume şi urmaşii săi s-ar fi limitat într-adevăr numai la temeiuri matematice şi empirice, atunci n-ar mai fi putut să întemeieze tocmai principiile din care decurge teza că nu pot exista temeiuri matematice sau empirice, iar noi n-ar mai fi trebuit să-i luăm în serios. Poziţia specială a argumentării filosofice a fost de multă vreme corelată cu logica şi de aceea ne vom ocupa mai întâi (în subcap. 4.1) de logic şi de logică ; apoi ne vom opri asupra relaţiei dintre logică şi argumentare şi, cu acest prilej, vom schiţa un concept de argumentare suficient de cuprinzător spre a putea considera şi cazurile în care nu se argumentează numai „logic". În fine, prin câteva exemple, argumentarea filosofică va fi înfăţişată ca un caz special al unui model de argumentare mai general, pentru care lipsind o „teorie" încheiată va trebui să ne mulţumim cu câteva indicaţii.

4.1. Logicul şi logica

În limbajul curent, „logic" este un cuvânt cu o anume greutate. Când spunem : „Asta este logic !" sau când credem că prin studiul limbilor clasice se învaţă cum se „gândeşte logic", atribuim acelui ceva desemnat ca „logic" un rang ce ţine de preţuirea deosebită pe care o avem faţă de raţiune şi inteligenţă, iar prin asta înţelegem coerenţă, corectitudine, ceva neîndoielnic şi care nu poate fi contestat. Ce anume înseamnă, în acest sens, „logic" este clar şi evident pentru oricine gândeşte. Dimpotrivă, nu e atât de clar şi de la sine înţeles ce este logicul însuşi şi în ce constă el în mod exact. Ce anume conferă gândirii, vorbirii şi argumentării noastre acea calitate a corectitudinii şi a stringenţei pe care o numim „logică" ? Intuitiv, ne putem da seama că logicul este ceva ce ţine de relaţia dintre exprimările noastre. Afirmaţia că afară plouă este adevărată ori falsă, dar nu „logică". Dimpotrivă, este „nelogic" să asertăm în acelaşi timp că acum plouă şi nu plouă : aceasta este o contradicţie. Cine vorbeşte aşa afirmă ceva ce nu poate fi în nici un fel adevărat, şi aceasta independent de starea reală a vremii. Este deci limpede că logica formulează condiţiile elementare pentru ceea ce, în genere, se poate sau nu afirma în raport cu adevărul, iar noncontradicţia este o astfel de condiţie. Contradicţia poate să apară şi în sânul aceleiaşi propoziţii, ca de pildă atunci când cineva vorbeşte despre pătrate rotunde sau despre corpuri fără întindere ; nici aşa ceva nu poate fi adevărat, deoarece subiectul şi predicatul nu se acordă unul cu altul sau, mai bine spus, deoarece este imposibil să se atribuie unui obiect *în acelaşi timp* determinaţiile care sunt conţinute în expresia subiect şi în expresia predicat*.

Privită astfel, sarcina logicii apare ca fiind negativă : logica delimitează în câmpul judecăţilor noastre ceea ce în toate împrejurările este inevitabil fals şi arată cum anume poate fi recunoscut acest lucru, independent de raportarea la realitate. Dacă acum ne

---

* Autorul are în vedere faptul că expresiile autocontradictorii „cerc pătrat" şi „corp fără întindere" provin din enunţurile autocontradictorii : „Cercul este un pătrat" şi respectiv „Corpul este ceva fără întindere", unde determinaţiile contradictorii ce formează expresiile nepropoziţionale autocontradictorii îndeplinesc funcţiile logico-gramaticale distincte de subiect şi de predicat. (*n.tr.*)

întrebăm care judecăţi din imensul domeniu al celor ce pot fi adevărate sunt efectiv adevărate, se impune presupunerea că asupra acestei chestiuni numai realitatea poate decide. Apariţia a ceea ce filosofia, de la stoici încoace, numeşte „logică" este consecinţa convingerii că presupunerea de mai sus nu e valabilă în toate cazurile şi că există judecăţi în cazul cărora se poate nemijlocit vedea că sunt şi că trebuie să fie adevărate fără a fi confruntate cu realitatea. Aserţiunile „O casă este o casă" sau „celibatarii sunt bărbaţi necăsătoriţi" sunt de acest fel. Prima este o tautologie[1] (din gr. *tautón* = acelaşi), a doua este o propoziţie analitică, şi despre amândouă este valabil că sunt mereu adevărate. indiferent de ceea ce se întâmplă în realitate, de faptul că, de pildă, există sau nu case ori celibatari. Desigur, aceste ilustrări ale adevărurilor independente de fapte nu sunt deosebit de atractive ; mai interesante sunt cazurile în care termenii legăturii judicative, consideraţi separat, sunt efectiv diferiţi şi totuşi chiar legarea lor în judecată arată că aceasta trebuie să fie adevărată. Exemplul „clasic" este : „Toţi oamenii sunt muritori. Caius este om. Deci Caius este muritor". Logicul este aici particula „deci" şi exprimă legitimitatea faptului că numai pe baza primelor două aserţiuni — fără alte informaţii — se trece la cea de a treia ; altfel spus, aceasta din urmă decurge sau este conchisă din primele două. Exemplul de mai sus ilustrează ceea ce Aristotel a numit silogism : „Silogismul este o vorbire (*lógos*) în care, fiind date anumite lucruri, altceva decât cele date urmează cu necesitate din cele date" (Bochenski, 1956, p. 53)*. Logica apare la Aristotel ca o teorie a silogismului, anume ca teorie despre legăturile proprii vorbirilor (*lógoi*) izolate, care au caracteristicile indicate de el. Cu toată dezvoltarea considerabilă pe care a cunoscut-o logica în secolele al XIX-lea şi al XX-lea, cele mai multe tratate de logică modernă definesc şi astăzi logica drept teoria despre „corectitudine" (Bochenshi/Menne, p. 11), ca „teorie a inferenţei" (von Kutschera/Breitkopf, 1971, p. 10) şi într-un mod asemănător.

Marea descoperire a lui Aristotel stă în aceea de a fi sesizat că există silogisme ce sunt concludente (*schlüssig*), independent de ce se vorbeşte în fiecare din propoziţiile ce le formează**. Celebrul exemplu cu bietul Caius, căruia i se demonstrează de secole că trebuie să moară, provine abia din Evul Mediu. Aristotel se ocupă numai de silogismele fără nume proprii ori desemnări de indivizi, ca de pildă silogismul de forma „Toţi oamenii sunt fiinţe vii. Toţi grecii sunt oameni. Deci toţi grecii sunt fiinţe vii". Aristotel observă că este indiferent pentru acest „deci" ce anume stă dincolo de particulele „toţi" şi „sunt". Raţionamentul decurge logic, dacă este asigurată condiţia ca în locurile corespunzătoare din silogism să stea mereu acelaşi termen. Astfel, silogismul „Toţi filosofii sunt navigatori. Toţi cititorii acestei cărţi sunt filosofi. Deci toţi cititorii acestei cărţi sunt navigatori" este un raţionament corect, chiar şi atunci când amândouă premisele sunt false ; aici nu se afirmă că premisele sunt adevărate, ci numai că, dacă sunt adevărate, atunci şi concluzia trebuie să fie adevărată.

---

* Aceasta este definiţia silogismului dată de Aristotel în *Topica*, I, 1, 100 a 18 ; am urmat ediţia I. Bekker (Berlin, 1931) : aceeaşi definiţie apare şi în *Analytica priora*, I, 1, 24 b 18 ; cf. trad. rom. M. Florian în : Aristotel, *Organon*, vol. II (1958), p. 4 (pentru An.Pr.) şi vol. IV (1936), pp. 4–5 (pentru *Topica*, *loc. cit.*). (*n.tr.*)

** Termenii „colcudent" (*schlüssig*), „valid" (*gültig*), şi „corect" (*korrekt*) sunt luaţi aici ca sinonimi, având sensul de „adevărat formal" ; mai încolo se va deosebi între „formal-valid" (corect) şi „valid" (valabil) (*v.* subcap. 4.2.). (*n.tr.*)

Privitor la aceste precizări, Aristotel formulează următoarea lege : „Ori de câte ori trei termeni sunt în aşa fel raportaţi unul la altul, încât cel din urmă* să fie conţinut în cel mijlociu luat ca un tot, iar mijlociul să fie conţinut în termenul prim** sau exclus din el ca un tot, termenii extremi trebuie să fie raportaţi într-un silogism perfect". (Bochenski, 1956, p. 74)*** Folosind termenii „grec", „om" şi „fiinţă vie", legea se concretizează astfel : dacă „fiinţă vie" este în „om" ca într-un tot (anume dacă fiinţa aparţine fiecărui om) şi „om" este în „grec" ca într-un tot (adică om aparţine fiecărui grec, respectiv nu aparţine nici unuia), atunci urmează că fiinţă vie aparţine, respectiv nu aparţine, fiecărui grec. Aristotel introduce litere pentru termeni şi spune : „Dacă A este predicat despre toţi B şi B despre toţi C, atunci A trebuie să fie predicat despre toţi C", unde A stă pentru „fiinţă vie", B pentru „om" şi C pentru „grec". Al doilea citat de mai sus conţine prin aceasta deja două silogisme: (1) „A aparţine la toţi B. B aparţine la toţi C. Deci A aparţine la toţi C" şi (2) „A aparţine la toţi B. B nu aparţine la nici un C. Deci A nu aparţine la nici un C". Silogistica lui Aristotel tratează despre raţionamentele cu trei termeni (concepte) generali corelaţi cu ajutorul constantelor „toţi", „unii", „aparţine la" şi „nu aparţine la", precum şi despre raţionamentele cu operatorii modali „în mod necesar" şi „în mod posibil" şi aduce aceste consideraţii într-un sistem care, până în secolul al XIX-lea, a funcţionat ca modelul inegalabil al logicii în genere.

Expresia „logică formală" apare în secolul al XVIII-lea. Prin „formal" nu se înţelege altceva decât că la silogism nu contează „conţinutul", adică semnificaţia termenilor ; cât timp literele garantează că termenii nu se confundă, se poate face o deosebire clară între formele silogistice valide şi cele nevalide, fără a mai ţine cont de termeni. Încă Alexandru din Aphrodisia (sec. 2 d.Hr.) spune despre Aristotel : „El introduce folosirea literelor spre a ne arăta cum concluziile se produc nu datorită materiei, ci datorită formei (*schêma*) şi datorită compoziţiei, precum şi modului premiselor („posibil" şi „necesar" — H.S.) ; silogismul conchide nu datorită materiei, ci pentru că formula este aşa cum este. Iar literele arată că concluzia este aşa cum este întotdeauna şi în mod universal, precum şi în cazul fiecărui (conţinut) determinat" (Bochenski, 1956, p. 157). Această întrebuinţare a literelor lămureşte totodată ce înseamnă „formalizare", termen înţeles adesea greşit. Formalizarea trebuie deosebită de simpla simbolizare sau de traducerea într-un limbaj simbolic. Un pas în formal se face nu prin înlocuirea expresiilor „fiinţă", „om" şi „grec" prin „A" „B" şi „C", ci prin investigarea relaţiilor de consistenţă dintre enunţuri independent de înţelesul pe care îl au cuvintele conceptuale ce apar în respectivele enunţuri. Această autonomizare se arată prin aceea că, în silogistică, semnele A, B şi C nu desemnează anumite concepte, ci locuri goale pentru concepte oarecare ; iar astfel de locuri goale se numesc în limbajul logicii contemporane „variabile", spre deosebire de simbolurile pentru conceptele determinate, simboluri care se numesc „constante". „Literele", despre care Alexandru din Aphrodisia spune că „arată ... că concluzia este aşa

---

* Termenul minor. (*n.tr.*)

** Termenul major. (*n.tr.*)

*** Este vorba de *Analitica prima*, I, 4, 25 b, pp. 32–35 ; am citat după traducerea lui M. Florian Aristotel, *Organon*, vol. II, p. 13. (*n.tr.*)

cum este, întotdeauna în mod universal, precum şi în cazul fiecărui (conţinut determinat)", sunt variabile conceptuale şi, în acest sens, silogistica aristotelică este o logică a conceptelor.

Silogistica medievală a mers mai departe decât Aristotel în direcţia simbolizării, nu însă şi în cea a formalizării. În vreme ce la Aristotel fuseseră înlocuite prin litere numai cuvintele conceptuale, scolasticii au simbolizat sintagmele : „... aparţine fiecărui ...", „ ... aparţine unor ...", „ ... nu aparţine nici unui ..." şi „ ... nu aparţine unor ..." prin literele mici a, i (din lat. *affirmo* = afirm) şi respectivul e, o (din lat. *nego* = neg). În felul acesta, scolasticii au putut să redea cele patru tipuri de premise examinate de Aristotel într-o exprimare pur simbolică : AaB, AiB, AeB şi AoB. Ca procedee mnemotehnice, ei au inventat cuvinte speciale pentru diferitele combinaţii de premise proprii formelor silogistice ; aşa, de pildă, *barbara* reprezintă silogismul cu premisele „ ...a ...", „ ... a ..." şi concluzia „... a ..." ; silogismul exemplificat mai sus cu termenii „fiinţă vie", „om" şi „grec" aparţine lui *modus barbara* ; la acesta se adaugă denumiri pentru celelalte moduri silogistice : *darapti*, *celarent*, *ferio* ş.a.m.d. Prin urmare,precursorii logicii simbolice din zilele noastre sunt scolasticii, iar nu Aristotel ; Aristotel rămâne însă fondatorul logicii formale.

Aşadar, prin „formalizare" se înţelege înlocuirea constantelor cu variabile ; iar, în raport cu domeniul la care se referă formalizarea, se pot distinge diferite feluri de logică. Deşi, până în secolul al XIX-lea, silogistica aristotelică a fost pur şi simplu identificată cu logica, megaricii (începând cu 400 î.Hr.) şi stoicii (începând cu 300 î.Hr.) investigaseră desemnările relaţiei de consecinţă logică dintre enunţuri luate ca întreguri, unde conceptul de formalizare, în sensul definit mai sus, nu se aplică la conţinutul enunţurilor însăşi, ci numai la tipurile de conectări ce pot exista între enunţuri. Această formă de logică o numim astăzi logică propoziţională, deoarece în sistemul ei nu intervin decât variabile pentru enunţuri luate ca întreg (p, q, r ...) şi semne simbolice pentru negare (negaţie), precum şi pentru tipurile de conectări (semne pentru „şi", „sau", „pentru că", „dacă şi numai dacă" etc.). (Unii logicieni definesc această ramură a logicii formale chiar prin aceste conectări (*Verknüpfungen*) şi vorbesc despre o logică conectivă (*Junktorenlogik*).

O altă ramură importantă a logicii moderne tratează despre relaţiile de consecinţă logică în dependenţă de structura formală internă a enunţurilor singulare. Formalizarea nu se referă aici numai la cuvintele conceptuale, ca în logica aristotelică, ci şi la semnele ce stau pentru indivizi. Mai întâi, cuvintele conceptuale sunt interpretate ca expresii predicative ; aşa, de pildă, conceptul „om" este luat drept proprietatea „a fi om" şi este exprimat prin predicativul „... este om". (De aceea se vorbeşte în genere despre o logică a predicatelor, şi nu despre o logică a conceptelor.) Aceste expresii predicative sunt înlocuite prin variabile : cel mai adesea, F, G, H. Indivizii — de pildă Caius — sunt simbolizaţi prin a, b, c, astfel încât, dacă „F" stă pentru predicatul „ ... este muritor", iar „a" stă pentru Caius, atunci enunţul „Caius este muritor" este redat de expresia „Fa" (se citeşte „F de a".) Dacă se înlocuiesc acum constantele „a, b, c ..." prin variabilele „*x*, y, z ...", atunci „F*x*" reprezintă enunţul predicativ formalizat în raport cu desemnarea singulară şi cu expresia predicativă iniţială : „F*x*" nu este o propoziţie, ci o formă propoziţională. (Şi „AaB" sau „p şi q" sunt forme propoziţionale). Logica predicatelor tratează despre relaţiile de consecinţă dintre formele propoziţionale predicative şi merge mai departe decât logica propoziţiilor prin aceea că ia în considerare problema dacă predi-

cația respectivă despre toți indivizii sau numai despre cel puțin un individ trebuie să fie adevărată sau falsă. Astfel, dacă F este valabil pentru toți x, atunci se scrie : $(x)Fx$ (care se citește : pentru toți x, Fx) ; dacă F este valabil numai pentru unii, dar cel puțin pentru un x, atunci se scrie : $(\exists x)Fx$ (care se citește : există cel puțin un x, astfel încât Fx). (Unii autori întrebuințează semnele : „$\wedge$" și „$\vee$"). Întrucât aici se pune problema despre „câți" (lat. *quantum*) indivizi este vorba, simbolurile care stau în fața formei propoziționale „Fx" au fost numite „cuantori" — cuantor universal și cuantor existențial (sau cuantor-unu*) — iar întreaga logică a predicatelor a fost numită și logica cuantorilor.

Logica propozițională și logica predicatelor monadice formează împreună cu silogistica clasică materia de bază a cursurilor universitare introductive de logică formală. (Silogistica aristotelică este considerată astăzi un fragment al logicii predicatelor). În ansamblul ei, logica este astăzi un domeniu de cercetare imens : există logica claselor, logica relațiilor, logica modală, logica temporală, logica deontică și multe alte sisteme care, având un grad ridicat de complexitate, se întrepătrund cu matematica ; de aceea catedrele de logică teoretică țin azi, de regulă, de facultățile de matematică. Pentru cei interesați de filosofie, este, de obicei, suficient dacă stăpânesc primele elemente ale logicii propoziționale și ale logicii predicatelor, cel puțin pentru a putea înțelege fără multă osteneală formulele logice ce apar în texte filosofice și, totdată, pentru a putea urmări deducții formale mai simple. E de la sine înțeles că într-un capitol despre argumentarea filosofică nu poate fi vorba să concurăm cu mulțimea de excelente manuale de logică în intenția de a transmite asemenea cunoștințe de bază. Ceea ce ne-am propus aici a fost doar să lămurim ce este logica și logicul.

Citatul ce urmează are darul de a rezuma cele explicate până acum : „Pentru a descrie mai exact obiectul logicii formale, trebuie să arătăm care sunt acele părți ale enunțului ce nu sunt înlocuite prin variabile. Acestea sunt particulele logice, precum «toți», «unii», «dacă — atunci», «și», «sau» și «nu». De aceea putem considera drept o problemă fundamentală a logicii formale întrebarea când anume — și cu ce îndreptățire — din forme propoziționale, alcătuite din variabile și particule logice, pot fi deduse alte asemenea forme propoziționale. Dacă dintr-o formă propozițională A se poate deduce o altă formă propozițională B, atunci se spune că B este (logic) implicat de A sau A implică B. În acești termeni, logica formală poate fi definită ca știința despre implicațiile formelor propoziționale" (Lorenzen, 1962, 5). Multe au fost numite în trecut „logică" : de la „logica transcendentală" a lui Kant, trecând prin „știința logicii" a lui Hegel, până la „logica cercetării" a lui Popper, spre a nu mai vorbi de pretinsele logici : „logica *Capitalului*" la Marx sau „logica inimii" a lui Pascal. Cine concepe logica drept teoria despre „gândirea corectă" riscă să amestece logica cu psihologia. Și chiar dacă, definind-o astfel, se gândește numai la regulile corectitudinii, iar nu și la realizarea efectivă a corectitudinii, se poate întâmpla să se treacă cu vederea faptul că această corectitudine depinde, în multe cazuri, nu doar de relațiile de implicație dintre formele gândurilor sau

---

* Expresia „cuantor-unu" (*Einsquantor*) — proprie literaturii de specialitate germane — este sinonimă cu „cuantor existențial" (*Existenzquantor*), corespunzând uneia dintre interpretările curente ale simbolului ce desemnează operatorul respectiv, anume : „pentru cel puțin un x, are loc ..." *(n.tr.)*

enunţurilor noastre, ci şi de conţinutul acestora. Tocmai de aceea logica formală singură nu este în situaţia să formuleze toate condiţiile corectitudinii gândirii noastre şi tocmai de aceea nu trebuie să i se pretindă aceasta.

4.2. Logică şi argumentare

Privită istoric, logica formală a apărut la Platon şi Aristotel din arta dialogului (*dialectiké téchne*), la care, în controversa cu sofistica, se punea problema ca în procesul discutării şi al întemeierii (*im Prozess des Rede-und-Anwort-Stehens*) (*lógon didónai*)*, să se deosebească activitatea pur retorică de persuasiune, de convingerea prin adevăr. Relaţia esenţială a logicii cu adevărul a făcut ca deseori logica însăşi să fie interpretată drept o teorie a anumitor adevăruri — şi anume a adevărurilor logice — iar substratul ei ce ţine de domeniul teoriei argumentării să fie uitat. Vechea dispută dacă logica este o ştiinţă sau numai o artă, dacă trebuie considerată ca parte a filosofiei sau numai ca un instrument (*órganon*) al acesteia, se originează în controversa dintre şcoala aristotelică (peripatetică) şi şcoala stoică. Logica va putea fi văzută ca ştiinţă ori ca parte a filosfiei, numai dacă structurile considerate în cadrul ei sunt înţelese într-un anume sens, ca structuri ale existentului, ale realităţii. Şi astăzi mai există reprezentanţi ai vechii interpretări ontologice a logicii susţinută de stoici, cum sunt de pildă marxist-leniniştii, care, pe baza „teoriei reflectării", afirmă „că şi logica formală însăşi prinde într-un fel propriu anumite caracteristici foarte generale ale realităţii" (Klaus, 1966, 12). La polul opus celui al interpretării ontologice a logicii stă interpretarea formalistă, o interpretare ce concepe logica ca o teorie a calculelor formale şi a sistemelor de calcul care pot fi de fiecare dată interpretate diferit prin indicarea corespunzătoare a regulilor de corespondenţă semantice. Logica înţeleasă astfel se mai numeşte şi „logistică" : „Prin logistică în sens larg înţelegem teoria calculului logic, a presupoziţiilor şi a aplicaţiilor acestuia. Prin logistică în sens restrâns înţelegem teoria calculului logic. Prin calcul logic înţelegem mulţimea calculelor interpretate logic. Prin calcul înţelegem un sistem de semne împreună cu regulile lor de operare" (Bochenski/Menne, 1965, p. 13). Chiar şi în interpretarea formalistă, logica formală primeşte statutul teoriilor unui domeniu determinat de obiecte, şi dacă domeniul ei nu este unul al adevărurilor obiective, el are oricum obiectualitatea sistemelor formale. Concepţia aristotelică asupra logicii formale ca *órganon* este reprezentată în zilele noastre în primul rând de către constructiviştii „Şcolii de la Erlanger" (Paul Lorenzen şi cercul său), fiind între timp elaborată ca o fundamentare ce ţine de domeniul teoriei argumentării (Kuno Lorenz, C.F. Gethmann ş.a.).

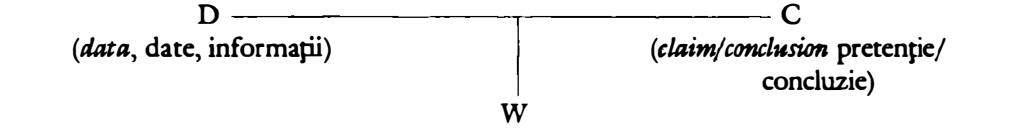
---

* *lógon didónai* (gr.) = „a da satisfacţie, a face dreptate" ; aici „a da seamă (socoteală)", „a justifica (a întemeia)". (*n.tr.*)

Cum anume ar trebui interpretată logica formală în ansamblu nu poate fi hotărât aici. Poate fi obiect de controversă dacă logica este teorie sau artă, parte a unui sistem filosofic sau simplu instrumentar, dar, în mod surprinzător, conținutul logicii înseși este doar în mică măsură în dispută ; într-adevăr, în toate tratatele, de cele mai diferite orientări, se găsește aproape întotdeauna același lucru. Nu există controversă nici asupra faptului că este important să existe dispute asupra interpretării acestui conținut ; dar aceasta nu mai este logică, ci filosofie a logicii. Și dacă, într-un context ca al nostru, nu poate fi vorba de a lua o poziție față de astfel de probleme, ci numai de a determina care este relația dintre conținutul în genere acceptat al logicii formale și argumentarea filosofică, în schimb, din rațiuni metodice, este folositor să fie amintite rădăcinile logicii în întregul ei în domeniul teoriei argumentării. „Argumentarea" este un concept foarte larg și de aceea trebuie mai întâi să lămurim ce caz anume al argumentării în genere este cel „pur logic", un caz care poate fi apoi redat prin relațiile de implicație dintre formele propoziționale. Numai după aceea se poate pune problema dacă există argumente specifice filosofice și în ce raporturi stau ele cu argumentele logice și cu cele nefilosofice.

Contribuția fundamentală la o teorie generală a argumentării a fost adusă de Stephen Toulmin prin cartea sa *The Uses of Argument*, rămasă până astăzi o lucrare de referință pentru toți cercetătorii în domeniul teoriei argumentării. Toulmin pornește de la constatarea că logica formală și matematica nu sunt călăuze prea bune întru clarificarea problemelor referitoare la forma, eficiența și valabilitatea argumentelor și a contextelor de argumentare, deși tocmai aceasta este îndeobște considerată a fi menirea lor. Toulmin opune modelului oferit de logică și matematică unul juridic ; el susține că problemele teoriei generale a argumentării sunt „versiuni mai generale ale problemelor" care sunt deja familiare în jurisprudență. Un filosof al dreptului întreabă, de pildă : „Care sunt diferitele feluri de enunțuri (*propositions*) ce sunt formulate în cursul unui proces și în ce feluri diferite pot avea astfel de propoziții relevanță pentru temeinicia (*soundness*) unei revendicări juridice ? ... Ne vom convinge repede că natura unui proces juridic poate fi bine înțeleasă numai dacă efectuăm un număr mare de distincții. Formulările juridice au multe funcții distincte : susținerea unei revendicări, ... interpretarea unei legi sau discutarea valabilității ei, pretenții de excepțare de la aplicarea legii, solicitarea de circumstanțe atenuante, verdicte și sentințe ... Dacă trecem de la cazul special al dreptului la considerarea argumentelor raționale în genere, ne confruntăm de îndată cu întrebarea dacă nu cumva acestea nu trebuie să fie analizate cu ajutorul unei mulțimi la fel de complexe de categorii. Dacă ne reprezentăm argumentarea noastră cu deplină claritate logică și dacă vrem să înțelegem în mod corect natura „procesului logic", atunci trebuie cu siguranță să aplicăm o schemă de argumentare, care nu este mai puțin complicată decât cea folosită în drept" (Toulmin, 1975, 87 și urm.). În realitate, contextele argumentării sunt de regulă mult prea complicate pentru a putea fi reprezentate cu ajutorul schemei simple „prima premisă — a doua premisă — concluzia". Cu toate acestea, Toulmin își începe investigația cu un model foarte simplu. De obicei, într-o argumentare se asertează ceva — de ex. „Petersen nu este catolic" — și apoi, la întrebarea „De ce crezi asta ?", pentru a întemeia aserțiunea, se face trimiterea la un fapt sau la o informație : „Petersen este suedez". Acum, aserțiunile singure nu pot întemeia alte aserțiuni, ci este nevoie de o regulă de conectare (*Verknüpfungsregel*) a aserțiunilor a cărei validitate să îndreptățească

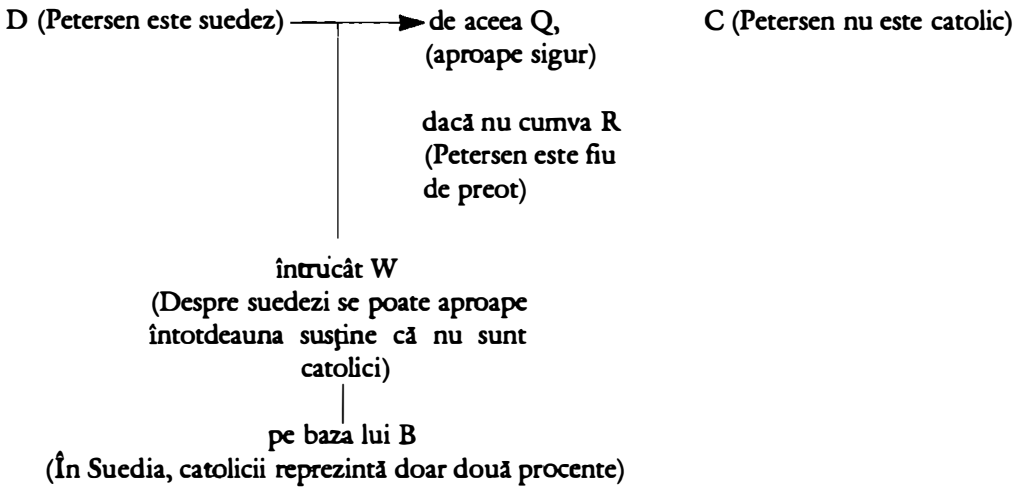
trecerea de la aserţiunea care întemeiază la aserţiunea întemeiată ; pentru exemplul nostru, o astfel de regulă este oferită de enunţul „Suedezii aproape niciodată nu sunt romano-catolici". De aici rezultă următoarea primă schemă de argumentare :



(*warrant* — literal : garanţie, întemeiere, justificare — în ediţiile germane, tradus greşit prin expresia „regulă de inferenţă")

De obicei, W nu este menţionat în mod explicit în argumentări, astfel încât se creează de multe ori impresia că în ele s-ar infera nemijlocit de la o informaţie la cealaltă. Că lucrurile nu stau totuşi aşa devine clar atunci când este pusă la îndoială îndreptăţirea trecerii de la D la C ; în asemenea situaţii, W trebuie făcut explicit, pentru a se putea reda argumentul în întregimea lui. Toulmin aduce schemei sale încă două completări. Mai întâi trebuie să ţinem seamă de faptul că numai în foarte puţine cazuri C urmează „cu necesitate" din D pe baza lui W ; de aceea, pentru cazul obişnuit, trebuie să-i fie ataşaţi lui C operatori modali (cum sunt „presupunând", „aproape sigur" etc.) — Toulmin îi simbolizează prin Q (de la *„qualifier"* — care pot fi anulaţi numai prin condiţii de excepţare (ex. „dacă nu ..."), simbolizate prin R (de la *„rebuttal"* — contra-argument, respingere).

Cea de-a doua completare priveşte suportul B (de la *„backing"*) al lui W însuşi. Este evident că legitimitatea conchiderii lui C din D poate fi pusă ea însăşi la îndoială şi atunci trebuie să fie susţinută cu argumente. Cu aceste două completări, prima schemă ia următoarea formă :



Modelul lui Toulmin arată că şi argumentările simple sunt mai complexe decât un silogism clasic. Totodată însă acest model poate fi util spre a evidenţia diferenţa dintre o argu-

mentare pur logică — aşa cum se înfăţişează ea în relaţiile de implicaţie dintre formele propoziţionale — şi celelalte forme de argumentare. Primul tip de argumentare este numit de Toulmin *analitic*, iar celălalt *substanţial*. Deosebirea dintre cele două tipuri devine clară dacă sunt avute în vedere rolurile corespunzătoare ale lui W şi B. În argumentarea „Petersen aproape sigur nu este catolic, deoarece Petersen este suedez, iar despre suedezi este aproape întotdeauna sigur că nu sunt catolici", concluzia cu operator modal Q, C („Petersen aproape sigur nu este catolic") repetă — numai pentru ceea ce este obiect al vorbirii în D — informaţia ce este conţinută în formă generală în W („Despre suedezi este aproape întotdeauna sigur că nu sunt catolici"). Această argumentare poate fi considerată ca fiind formal validă, deoarece, în ea, unul şi acelaşi conţinut informaţional este doar reformulat. Acest lucru nu se mai întâmplă dacă se încearcă întemeierea aceleiaşi concluzii modale Q, C în mod nemijlocit prin B („În Suedia, catolicii reprezintă doar două procente") sau dacă B este inclus explicit în argumentare, suplimentându-l pe W : atunci informaţiile cuprinse în B sau în W, B sunt diferite din punctul de vedere al conţinutului de informaţia din Q, C. (Faptul că numai două procente dintre suedezi sunt catolici este o altă informaţie decât aceea că in suedez aproape sigur nu este catolic). Formulând într-un mod mai general, vom spune că argumentările sunt analitice, atunci şi numai atunci când suportul B al lui W conţine deja, explicit ori implicit, informaţia dată în C ; dacă nu se întâmplă aşa, atunci argumentarea nu este analitică, ci substanţială (cf. Toulmin, 1975, p. 113).

În lumina acestor precizări devine clar ce vrea să spună Wolffgang Stegmüller când afirmă că logica poate fi definită „într-o primă aproximare, drept teoria principiilor argumentării corecte". (Stegmüller, 1969, I, 1, 2). Corectitudinea — în primul rând în sensul de necontradicţie — este o condiţie minimală pentru ca argumentele să fie valabile. Dar ea nu e o condiţie suficientă a validităţii lor, afară de cazurile în care rezultatul C al argumentării apare deja în informaţiile B care, în genere, trebuie să justifice însuşi felul de argumentare : în aceste cazuri, prin C se scoate din W ceea ce este deja cuprins acolo. Spre a lămuri acest lucru, să ne întoarcem la exemplul cu Caius. „Caius este om" (D), deci „Caius este muritor" (C), întrucât „Toţi oamenii sunt muritori" (W) — ceea ce este, fără îndoială, un raţionament logic valid ; dar acest lucru nu depinde, în logică, de faptul dacă enunţul este ori nu este adevărat. Dacă totuşi interesează valoarea de adevăr a lui W — şi, într-un context argumentativ de conţinut, trebuie întotdeauna să se pornească de la determinarea ei —, atunci W poate fi susţinut numai printr-o enumerare a tuturor oamenilor despre care se ştie că sunt muritori : „Caius este muritor, Cezar este muritor, Augustus este muritor ... N este muritor" (B). Întregul devine un argument analitic abia atunci când se poate arăta că în B — pe care se sprijină W („Toţi oamenii ...") — apare enunţul „Caius este muritor" ; acesta este însă cazul în mod banal, când B sprijină efectiv pe W, adică atunci când B conţine o enumerare completă a tuturor muritorilor ce sunt subsumaţi noţiunii de *om*. Dacă aşa stau lucrurile, atunci C şi W-ul sprijinit de B schimbă între ele una şi aceeaşi informaţie ; un astfel de argument spune, prin toate aserţiunile sale componente, în esenţă, acelaşi lucru (*tautón*) şi de aceea e valid numai în baza corectitudinii sale formale. (Argumentările analitice pot fi definite tocmai prin aceea că în ele, datorită identităţii de conţinut în toate transformările, nu este vorba de conţinutul însuşi, ci numai de transformări. În logica propoziţiilor, acest lucru este

folosit ca bază a testării tautologiilor, în cazul cărora se vede dacă validitatea conectărilor de enunţuri depinde sau nu de conţinut ; în acest fel se pot deosebi „adevărurile" logice de alte cunoştinţe). Dacă însă „Caius este muritor" (C) nu este conţinut în B-ul pe care se sprijină enunţul „Toţi oamenii sunt muritori" (W), atunci nu se poate conchide cu necesitate logică, ci numai cu adaosul restrictiv „cu destulă certitudine" ataşat enunţului „Caius este muritor" ; „Toţi oamenii sunt muritori" este astfel numai după formă o premisă generală ; după caracterul ei de valabilitate, ea este, dimpotrivă, doar o ipoteză — chiar dacă, din păcate, mult prea bine confirmată. În această interpretare, ceea ce apare ca un silogism clasic cu o premisă singulară este un exemplu de argumentare substanţială.

În marea majoritate a cazurilor de argumentare — cu excepţia derivărilor pur formale ale logicii şi matematicii — avem de-a face cu argumentaţii substanţiale, ceea ce este valabil pentru ştiinţă, ca şi pentru filosofie. Aproape mereu simţim nevoia să ne sprijinim afirmaţiile pe temeiuri ce se deosebesc substanţial de aceste afirmaţii. Aşa se întâmplă întotdeauna când informaţiile (B) care sprijină temeiurile (W) noastre sunt diferite de informaţiile (C) care trebuie să fie întemeiate argumentativ pe aceste temeiuri*.

Acest lucru apare intuitiv clar în argumentaţiile juridice : de pildă, când indiciile pe baza cărora se urmăreşte dovedirea săvârşirii unui fapt nu sunt identice cu informaţiile privind fapta însăşi, căci atunci n-ar mai fi nevoie ca ele să fie mai întâi dovedite. Este adevărat că întotdeauna trebuie să se conchidă logic corect — iar nu doar „foarte pătrunzător" ; dar acest lucru nu e suficient el singur pentru a garanta valabilitatea rezultatului. La fel se întâmplă şi în ştiinţe ; mult discutatul model Hempel-Oppenheim al explicaţiei ştiinţifice (prescurtat : modelul HO) prezintă explicaţia ca pe un argument deductiv, format din condiţii iniţiale, enunţuri-lege şi un explanandum, adică ceea ce urmează să fie explicat. Potrivit acestui model, explanandum-ul trebuie să poată fi derivat logic, adică fără să facă apel la alte informaţii, din condiţiile-antecedent pe baza enunţurilor-lege. (Condiţiile-antecedent şi legile formează *explanans*-ul). De ce zidul are o crăpătură (*explanandum*) ? În micile goluri ale zidului s-a aflat apă sub 0°. Celsius (condiţii-antecedent). Apa îngheaţă la 0°, iar volumul ei creşte (enunţ-lege). Deci : s-a produs o crăpătură în zid. Dacă faptul producerii crăpăturii ar face parte din faptele la care se trimite atunci când se arată că apa îşi măreşte volumul îngheţând la 0°, atunci *explanans*-ul şi explanandum-ul n-ar mai fi independente unul de altul. Valabilitatea enunţului-lege ar depinde chiar de adevărul propoziţiei *explanandum*, astfel că s-ar produce o mişcare în care şi adevărul *explanandum*-ului ar decurge din adevărul *explicans*-ului, care ar depinde, la rândul lui, de adevărul *explanandum*-ului. N-ar mai avea loc, prin urmare, nici o explicaţie cu conţinut empiric, ci numai o reformulare analitică a unuia şi aceluiaşi conţinut informaţional. Mai general spus : în aproape toate domeniile pretindem, ce-i drept, ca argumentaţia să fie corectă logic, dar totodată să fie şi substanţială (în sensul lui Toulmin). Limitele logicii formale ca fundament al teoriei argumentării devin evidente dacă se arată că validitatea argumentelor bazată numai pe corectitudinea formală are drept preţ faptul că întreaga argumentaţie devine analitică.

---

* Literele : B, W şi C din paranteze au fost adăugate în textul tradus. (*n.tr.*)

4.3. Argumente filosofice

Că şi filosofii se străduiesc să argumenteze substanţial se poate vedea din aceea că, în discuţiile lor, apar extrem de rar argumente analitice. Pe de altă parte, ei nu doresc să concureze cu ştiinţele empirice : De unde provine atunci substanţialitatea argumentărilor lor substanţiale ? Dacă ei nu se mulţumesc să-şi dovedească unul altuia *că* şi *în ce* sens enunţuri de o anumită formă sunt sau nu implicate logic de alte forme de enunţuri, atunci pe ce fel de informaţii (neempirice) îşi sprijină ei temeiurile şi regulile cu care argumentează în mod substanţial ? Această întrebarea s-a pus cu toată acuitatea, ca problemă vitală a filosofiei în genere, abia când s-a impus concepţia despre logic şi logică, schiţată în subcapitolul 4.1. Dacă în domeniul transformărilor formelor propoziţionale pure nu poate fi considerat nimic privitor la conţinut, tocmai pentru că aceste transformări ***nu*** depind de conţinut ; dacă logica se limitează la argumentări analitice (în sensul lui Toulmin), iar „adevărurile" logice sunt pure tautologii ; dacă, pe de altă parte, întreaga realitate a devenit obiectul ştiinţelor particulare, atunci filosofia — dacă nu vrea să fie înţeleasă numai ca logică — îşi pierde orice îndreptăţire de a exista, iar ca logică ea este oricum lipsită de conţinut. (Faţă de o asemenea dificultate, filosofilor care au dat logicii o interpretare ontologică ori psihologică le-a fost mult mai uşor.)

Poziţia intermediară a argumentelor filosofice între argumentele empirice şi cele analitice, poate fi explicată cel mai bine prin exemple. Mai întâi însă trebuie spus că este foarte greu să se găsească exemple pentru a arăta că argumentele filosofice conţin greşeli logice simple (cum sunt raţionamentele neconcludente* : raţionamentele în cerc vicios, confundarea formelor de inferenţă valide cu cele nevalide etc.). De fapt, astfel de exemple apar şi la filosofi, dar nu mai des decât la ceilalţi oameni, aşa încât disputa lui Platon şi Aristotel cu sofiştii, care se bazează, în mare măsură, pe dovedirea unor sofisme, nu mai este de mult caracteristică pentru discuţia filosofică. Mult mai des se întâmplă ca, atunci când cineva a vrut să spună ceva cu un anume conţinut, să i se demonstreze că ceea ce a spus el este, într-adevăr, adevărat, dar banal — „banal" însemnând aici : „adevărat numai pe baza corectitudinii logice a schemelor propoziţionale", independent de fapte. Dovada că în loc de o pretinsă argumentare substanţială este vorba numai de una analitică este, în genere, înţeleasă ca o obiecţie, şi aceasta arată cât de preocupaţi sunt filosofii să producă nu doar adevăruri logice. Proba că ceea ce se argumentează este banal este destul de temută în rândul filosofilor, cu atât mai mult atunci când aceasta este asoicată cu teza că ceea ce s-a spus, dacă nu este un truism, nu poate fi decât fals. Schema „truism sau fals" a fost numită de John Passmore „dilema analitică" (Passmore, 1961, p. 15), fiind ilustrată cu un bun exemplu. Când în teoria cunoaşterii se afirmă „Pot să fiu conştient numai de propriile mele percepţii" (*I can only be aware of my own perceptions*) (*ibid.*, p. 13), aceasta înseamnă fie „Pot percepe numai ceea ce eu percep" (*I can perceive only what I perceive*), ceea ce este tautologic, fie „Ceea ce eu percep este întotdeauna un act al minţii proprii" (*What I perceive is always*

---

* Aici „concludent" este sinonim cu „corect" (formal-valid). (*n.tr.*)

an act of own mind), ceea ce este, evident, fals*. Desigur, rămâne deschisă problema dacă nu cumva există şi o interpretare nebanală a unei astfel de propoziţii, care să fie adevărată — să zicem : „Nu trebuie să uit că acel lucru de care sunt conştient nu este independent de felul meu de a percepe acel lucru" —, dar aceasta deja nu mai este interpretarea acelei propoziţii atât de clare şi evidente, ci o cu totul altă propoziţie.

Când, în disputele dintre filosofi, nu mai este suficient să se arate banalitatea argumentaţiei ori evidenţierea unei dileme analitice, filosofii încearcă de obicei să-şi demonstreze unul altuia „contradicţii". Cuvântul „contradicţie" trebuie pus aici între ghilimele, doarece prin folosirea lui, în contextul de faţă, nu sunt vizate numai contradicţiile logice, ci şi faptul că un argument, adus din raţiuni „interne", adică neempirice, nu este valabil. Evidenţierea unor astfel „de contradicţii" constituie cel mai important instrument al respingerilor filosofice, care însă de asemenea poate fi folosit — cum se va arăta mai jos — pentru întărirea argumentelor. Cea mai slabă formă de „contradicţie" este aici contradicţia pragmatică dintre intenţie şi rezultat, dintre pretenţia şi efectul discursului filosofic. În *Tractatus*, Wittgenstein spune : „Metoda corectă a filosofiei ar fi propriu-zis aceasta : a nu spune nimic altceva decât ceea ce se poate spune, deci propoziţii ale ştiinţelor naturii — deci ceva ce nu are de-a face cu filosofia — şi apoi , întotdeauna când un altul ar vrea să spună ceva metafizic să i se demonstreze că nu a dat nici o semnificaţie semnelor respective din propoziţiile sale. Această metodă ar fi nesatisfăcătoare pentru altul — el nu ar avea sentimentul că îl învăţăm filosofie — însă *aceasta* ar fi singura metodă întru totul corectă"**. Ceea ce trebuie să se realizeze aici este proba că metafizicianul, întotdeauna în opoziţie cu intenţia sa de a spune ceva, nu a spus, de fapt, nici măcar ceva banal, iar Wittgenstein înţelege acest lucru în mod atât de principial încât e sigur că această probă va reuşi mereu, de unde urmează că nu poate exista, în genere, metafizică. Respingerea ideilor filosofice prin probarea lipsei de sens au fost foarte agreată, cu deosebire în filosofia analitică ; ea prezintă doar neajunsul că, pentru a putea fi realizată, trebuie să se dispună de un criteriu univoc privind sensul sau non-sensul enunţurilor, şi aşa ceva reprezintă până astăzi o provocare pentru filosofi. Când Rudolf Carnap afirmă, în *„Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache"*** (1931/32), că propoziţia lui Heidegger „Nimicul nimiceşte" („Das Nichts nichtet") este lipsită de sens, deoarece nu poate fi exprimată în limbajul logic al lucrării lui Russell şi Whitehead *Principia mathematica*, atunci firesţe că se ridică imediat contra-întrebarea : de ce ar avea sens numai ceea ce poate fi exprimat în acest limbaj ? Tot aşa s-au petrecut lucrurile şi cu criteriul „empirist" al sensului, potrivit căruia sensul unei propoziţii neanalitice constă în metoda verificării sale (Wittgenstein) : De unde ştim asta ?

Aici se evidenţiază un alt tip de a proba existenţa unor contradicţii pragmatice. Dacă luăm cu adevărat în serios criteriul empirist al sensului, atunci trebuie să ne întrebăm de asemenea despre sensul şi non-sensul criteriului însuşi. Pentru aceasta există două posibilităţi:

---

* Se confundă obiectul percepţiei cu actul percepţiei. (*n.tr.*)

** L. Wittgenstein, *Tractatus logico-filosoficus* (trad. Al. Surdu), Bucureşti, Editura Humanitas, 1991, pp. 123–124. (*n.tr.*)

*** „Depăşirea metafizicii prin analiza logică a limbajului". (*n.tr.*)

ori se introduce pentru asemenea criterii un alt criteriu, care la rândul lui are nevoie de un criteriu, mergându-se astfel la nesfârşit, ori s-a presupus deja despre criteriu că are sens şi nu este întemeiat aşa cum s-a afirmat ; demersul este aşadar, circular. *Regressus in infinitum* (regresul la infinit) şi *circulus vitiosus* (cercul vicios) în *petitio principii* (literal : apelul la ceea ce este la început ; având sensul de : presupunerea a ceea ce trebuie să fie demonstrat) sunt schemele de argumentaţie critică întâlnite cel mai adesea la filosofi. Cu ajutorul lor se urmăreşte întotdeauna să se arate că o argumentare nu este valabilă deoarece nu realizează ceea ce pretinde că realizează şi că îşi „contrazice" propria-i pretenţie, astfel că, în acest sens, se „contrazice" pe sine însăşi. Istoria filosofiei de la Platon la Popper este plină de astfel de exemple.

Critica făcută de Popper înţelegerii empiriste a principiului inducţiei este plină de învăţăminte (*v.* Popper, *Logica cercetării*, § 1 şi urm.). Principiul (empirist) al inducţiei spune că toate conceptele şi teoriile ştiinţei se bazează pe generalizarea prin abstractizare a experienţelor singulare. La întrebarea ce anume ne îndreptăţeşte la astfel de generalizări, empiristul poate doar să trimită iarăşi la experienţă, ceea ce ar însemna că îndreptăţirea faptului de a generaliza experienţa se bazează pe generalizarea experienţei că experienţele pot fi generalizate — şi aceasta duce direct fie la un *regressus in infinitum*, fie la o *petito principii*. Pornind de aici, Hans Albert a încercat să construiască, prin extrapolare, un argument general contra posibilităţii de întemeiere prin temeiuri ultime, sigure : „trilema lui Münchhausen". El afirmă că fiecare încercare de întemeiere ultimă duce fie la un „regres infinit", fie la un „cerc vicios", fie la o „întrerupere dogmatică a demersului de întemeiere" (Albert, 1975, 13). El a numit această „trilemă" după numele baronului Münchhausen deoarece prin astfel de întemeieri am încerca să ne scoatem din smârcurile nesiguranţei trăgându-ne singuri de păr. Că modelul lui Albert se potriveşte numai unui concept foarte specific al întemeierii este evident, dar şi stringenţa lui e discutabilă. Ceea ce contează însă aici este că însăşi „trilema-Münchhausen" are statutul de probă a unei contradicţii pragmatice : se urmăreşte să arate că intenţiile puternice de întemeiere ultimă eşuează inevitabil deoarece realizarea lor conduce mereu la contrariul intenţiilor de întemeiere.

Ca două tipuri de argumentare, *regressus in infinitum* şi *petito principii* sunt în corelaţie şi, cel mai adesea, apar ca două variante ale unuia şi aceluiaşi argument : întotdeauna trebuie să se arate că, în opoziţie cu pretenţia de întemeiere, nu există nici o întemeiere. Din punct de vedere logic, sunt mai tari argumentele de tipul *reductio ad absurdum* (reducerea la absurd — dovedirea absurdităţii), deoarece aici joacă un rol nu numai contradicţiile pragmatice, ci şi cele explicite dintre aserţiunile care sunt deja de nesusţinut din raţiuni pur logice. Un exemplu de critică a anumitor cazuri de formare a conceptelor este paradoxul lui Russell. Unele clase sunt propriile lor elemente : aşa, de pildă, clasa tuturor claselor care au mai mult de două elemente are, ea însăşi, mai mult de două elemente ; ea este deci un element al ei înseşi. Alte clase nu sunt propriul lor element ; aşa este, de exemplu, clasa tuturor studenţilor, căci ea nu este un student. Ce se întâmplă însă cu clasa tuturor claselor, care — precum clasa studenţilor — nu se conţine pe sine ca element ? Ea se conţine pe sine ca element numai atunci dacă nu se conţine pe sine ca element. Şi aceasta este, evident, o contradicţie. Deci nu trebuie să presupunem că, pentru fiecare condiţie pe care putem s-o indicăm, există o clasă a tuturor obiectelor care îndeplinesc această condiţie.

De aici, Russell a conchis că nu este legitimă formarea conceptului „clasa tuturor claselor", având sensul de clasa tuturor claselor se conţine pe ea însăşi ca element.

Referitor la argumente, cel mai adesea este folosit procedeul *reductio ad absurdum*, cu scopul de a dovedi inconsistenţa presupoziţiilor şi a consecinţelor şi, prin aceasta, autorespingerea (*self refutation*) sau autoanularea unei întregi argumentaţii (cf. Passmore, 1961, p. 58 şi urm., îndeosebi p. 80). Aşa de pildă, în dialogul platonician *Theaitetos* (161 *b* şi urm.), Socrate arată că propoziţia lui Protagoras, potrivit căreia omul individual este măsura tuturor lucrurilor (şi, prin asta, a adevărului despre lucruri), nu poate fi adevărată, deoarece, dacă ar fi adevărată, ar însemna că fiecare om în parte ar fi de asemenea măsura adevărului sau neadevărului acestei propoziţii, ceea ce contrazice pretenţia de adevăr universal a propoziţiei. Schema *reductio ad absurdum* are o pondere deosebită în critica adusă de Kant metafizicii tradiţionale. În secţiunea „Dialectica transcendentală" a *Criticii raţiunii pure* (îndeosebi B 435 şi urm.) el arată, de pildă, că materia nu poate fi divizibilă la nesfârşit şi că, totodată, ea trebuie să fie divizibilă la nesfârşit. Dacă materia n-ar fi alcătuită din unităţi simple, în cele din urmă nedivizibile (de ex. atomii), atunci, datorită divizibilităţii la nesfârşit, ea n-ar mai fi alcătuită din nimic, ceea ce este absurd ; invers, a accepta că există ceva care să nu poată fi, în principiu, divizat la rândul lui este de asemenea absurd. Această situaţie în care, pentru două teze ce se contrazic una pe alta, pot fi aduse argumente la fel de puternice, a fost numită de Kant „antinomie" ; iar atunci când a descoperit că modul de formare a conceptelor metafizicii tradiţionale este cel care ne duce la antinomii, el a conchis, urmând schema *reductio ab absurdum*, asupra imposibilităţii metafizicii (în acest sens). (Hegel, dimpotrivă, a făcut o virtute din impasul relevat de Kant şi a considerat că tocmai antinomiile sunt un indiciu al adevărului unei metafizici, care, după Kant, nu putea să se dezvolte decât în mod dialectic ; Hegel a făcut astfel aici dintr-o *reductio ab absurdum* o *reductio ad veritatem*.)

Există cel puţin două tipuri de argumente filosofice care pot fi întâlnite aproape la tot pasul. Ele vor fi doar amintite aici deoarece nu se bazează propriu-zis pe dovedirea unor contradicţii şi servesc mai degrabă la diagnosticarea unui anumit fel de a pune problemele, decât la o respingere argumentativă. Unul dintre aceste modele este numit de Passmore „argumentul-celor-două-lumi" (*Two-Worlds-Argument*) (p. 38 şi urm.). Este vorba aici de dovada că anumite probleme ale filosofilor nu pot fi rezolvate atât timp cât gândim din perspectiva dualismului lumilor sau domeniilor. Aşa că nu e de mirare că, de la Descartes încoace, nu s-a putut găsi nici o soluţie la problema corp-minte, atâta vreme cât amândouă au fost cunoscute ca substanţe complet diferite. O soluţie ar putea fi aici o explicaţie a posibilităţii celor două substanţe de a acţiona una asupra celeilalte, dar tocmai acest lucru este interzis de dualismul substanţelor. Celălalt tip de argumente, menite mai degrabă să diagnosticheze decât să respingă, este oferit de dovada că există erori categoriale şi că ele sunt importante pentru apariţia problemelor. Cine merge într-o grădină zoologică şi caută mamiferul îl va căuta zadarnic, deoarece nu a înţeles deosebirea dintre clasă şi element, dintre conceptul general şi individ.[2] În cunoascuta sa lucrare *The Concept of Mind*, Gilbert Ryle a încercat să arate că şi concepţia noastră tradiţională despre corp şi minte ca două substanţe diferite — ceea ce ar conduce la metafora carteziană a „fantomei în maşină" (în corp) — se bazează pe o eroare categorială. Ryle afirmă că expresiile referitoare la ceea ce este mintal

nu trebuie înţelese substantival ori adjectival, ci dispoziţional şi adverbial. Dacă deci atribuim cuiva inteligenţă prin asta nu se înţelege ceva care însoţeşte ca o umbră acţiunea lui, ci capacitatea de a face ceva într-un anume fel (şi anume în mod inteligent). Teza lui Ryle este că prin aceasta reprezentările noastre despre spirit, minte, conştiinţă, raţiune etc., ca lucruri sau entităţi speciale, s-au dovedit a fi lipsite de obiect.

Până acum s-a creat impresia că filosofii argumentează mai ales spre a respinge tezele altora şi, de fapt, aşa se şi întâmplă în marea majoritate a cazurilor. Toate aceste tipuri de argumente pot fi totuşi, folosite şi pentru a întemeia teze filosofice ; de regulă, acest lucru se întâmplă prin folosirea demonstraţiei indirecte, ce constă în dovedirea „falsităţii" tezei opuse. De obicei însă, demonstraţiile indirecte pot arăta numai că concluzia *poate* fi adevărată ; dacă s-a dovedit că teza opusă este falsă, nu este încă totuşi îndeplinită condiţia suficientă spre a se putea conchide că ceea ce este contrar contrariului este efectiv adevărat. Pentru aceasta trebuie să se ştie cel puţin că alternativa este exhaustivă şi că una dintre alternative trebuie să fie adevărată, deoarece se poate totuşi ca amândouă să fie false. Aici putem aminti din nou de Kant, care mai întâi demonstrează indirect ambele teze ale antinomiei, dovedind de fiecare dată imposibilitatea aserţiunii opuse, şi apoi ia inconsistenţa metafizicii în care se produce aşa ceva, ca argument pentru filosofia sa critică. Şi Socrate ia autoinfirmarea evidentă a relativismului lui Protagora ca argument pentru convingerea că relativismul însuşi nu poate fi susţinut, astfel încât altceva trebuie să fie susţinut — dar mai mult nu este încă arătat.

În critica relativismului, nu am reuşit până astăzi să-l depăşim în mod esenţial pe Platon. Argumentul său se găseşte în literatura de specialitate în mai multe variante, pentru că relativismul însuşi apare în multe variante. Există totuşi un singur tip de argumentare care permite să se arate că ceva trebuie să fie adevărat, deoarece opusul său nu poate fi adevărat : argumentul transcendental. (În discuţiile recente despre posibilitatea întemeierii normelor, acesta a fost susţinut mereu de Karl-Otto Apel — Apel, 1977, p. 358 şi urm.) Este vorba de dovedirea faptului că cineva nu poate să pună deloc la îndoială ori să conteste ceea ce el pune la îndoială sau contestă, fără a susţine deja tocmai ceea ce doreşte să pună la îndoială ori să conteste. Apel a folosit pentru aceasta expresia derutantă „întemeiere transcendentală ultimă". Simplificat, argumentul spune că cineva care intervine într-o dezbatere despre posibilitatea de întemeiere a eticii în genere — şi care este sceptic sau chiar are intenţia de a demonstra imposibilitatea eticii — prin aceasta a recunoscut deja normele comunicării discursive, care sunt *eo ipso* norme etice ; altfel spus, el nu poate problematiza normele etice fără a a accepta cel puţin câteva dintre ele ca valabile. Un alt argument transcendental sună astfel : „Nu poţi în nici un fel pune la îndoială posibilitatea de a fi raţional, deoarece, ca să poţi asta, trebuie să fii deja raţional ; eşti raţional atunci când survin îndoieli în raţiunea ta, deoarece,.tocmai prin asta, dovedeşti că ai raţiune". Cât de contestate sunt argumentele transcendentale a arătat discuţia extinsă despre întemeierea normelor ; în expunerea noastră se pune doar problema de a lămuri despre ce fel de argumente e vorba.

Dacă ne întrebăm, în final, ce statut revine tipurilor de argumentare filosofică numite aici şi ilustrate prin exemple, atunci putem să le desemnăm (o dată cu Toulmin) ca argumente substanţiale, pe baza unor garanţii („*warrants*") susţinute empiric. Faptul că nu sunt analitice le apropie de argumentările empirice ; dar faptul că trebuie să se sprijine pe

fundamente ce nu sunt empirice îl au în comun cu argumentele pur logice. „Substanţial şi totuşi neempiric" — nu este aceasta pur şi simplu o contradicţie ? Nu este cazul, deoarece din faptul că suporturile B (*backings*) ale garanţiei W dintr-un argument filosofic nu sunt empirice nu urmează că ele conţin deja în sine informaţia din C (*conclusion*). De regulă, un argument filosofic se construieşte pe o corelaţie *conceptuală*. Corelaţiile conceptuale nu sunt empirice deoarece nu depind de realitate, ci de semnificaţiile respective şi de regulile de semnificare ale respectivelor concepte. Afirmaţia că toate corpurile sunt întinse sau că toţi celibatarii sunt necăsătoriţi nu depinde de realitatea corpurilor sau a burlacilor, ci de semantica termenilor „corp" şi „celibatar", potrivit căreia „întins" şi respectiv „necăsătorit" sunt cuprinse deja în semnificaţia cuvintelor „corp" şi „celibatar". De aceea judecăţile „Toate corpurile sunt întinse" şi „Toţi celibatarii sunt necăsătoriţi" sunt analitice, în sensul că ele explică ceea ce poate fi predicat despre subiecte numai pe baza regulilor de semnificare pentru expresiile subiect, independent de alte informaţii. Dimpotrivă, „Toate corpurile sunt corpuri" sau „Celibatarii sunt celibatari" sunt tautologii, iar pe diferenţa dintre judecăţile analitice ce nu sunt judecăţi banale, care sunt adevărate numai pe baza regulilor de semnificare, şi tautologii, care sunt adevărate numai pe baza formei (propoziţionale), se bazează poziţia aparte a argumentării filosofice între cea logic-formală şi cea empirică.

Spre edificare, să raportăm argumentul lui Kant privind divizibilitatea corpurilor la modelul lui Toulmin. La Kant, din enunţul „Ceea ce este întins este divizibil" (D), se conchide : „Toate corpurile sunt divizibile" (C), pe baza enunţului „Toate corpurile sunt întinse" (W). Dacă ne întrebăm acum care este suportul B pentru W, altfel spus, de ce toate corpurile sunt întinse, în răspuns nu este cuprinsă informaţia că toate corpurile sunt divizibile, ci se trimite implicit la definiţia carteziană a corpului prin întindere, care este complet independentă de problema divizibilităţii. În acest sens, argumentul este substanţial, iar nu analitic (în sensul lui Toulmin), şi de aceea nu este corect numai pe baza formei (ca în cazul tautologiilor), ci datorită semanticii termenului „corp".

Argumentaţiile filosofice au, prin urmare, în primul rând o bază semantică. Explicaţiile conceptuale sunt atât de importante pentru filosofi deoarece ele oferă un material neempiric şi, totodată, nebanal, pe baza căruia ei pot argumenta. Ceea ce este nebanal şi neempiric sau neempiric şi nebanal — aceasta este ceea ce a încercat Kant să înţeleagă şi să întemeieze prin conceptul său al judecăţilor sintetice *a priori*. Putem să susţinem acest lucru numai dacă, în loc să căutăm acest element ca un obiect printre obiecte sau un fragment al realităţii, rămânem în câmpul semnificaţiilor conceptuale. În felul acesta devine clară şi observaţia lui Wittgenstein că filosofia are de-a face atât de mult cu amintirea a ceea ce este evident uitat. (Menţionăm doar în treacăt că el se referă într-un anume sens la învăţătura lui Platon despre *anámnesis* ; toţi filosofii care acceptă aprioricul sunt platonicieni.) Despre problemele filosofice Wittgenstein spune : „Aceste probleme se rezolvă nu prin aportul unor informaţii noi, ci prin corelarea a ceea ce este deja cunoscut" (*Philosophische Untersuchungen*, § 109). „O problemă filosofică are forma: «Nu mă descurc»"* (§ 123). Wittgenstein explică această stare de confuzie prin aceea

---

* În originalul german : „Ich kenne mich nicht aus" (germ.). (*n.tr.*)

că noi am pierdut viziunea de ansamblu în „întrebuinţarea cuvintelor noastre" (*ibid.* § 122) ; aici ne pot fi de ajutor nu noi informaţii, ci doar performanţele amintirii.

O dată ce corelaţiile conceptuale — Ryle vorbeşte de o „geografie logică" — au fost explicate, ele pot fi aduse în contextele de argumentare în care nu e vorba doar de explicaţie conceptuală. De obicei, lucrurile se petrec în felul următor : anumite scheme de argumentare ce ţin în mod originar de logica formală — bunăoară *petitio principii*, *regressus in infinitum*, *reductio ad absurdum* ş.a. — sunt aplicate în chip deturnat contextelor semantice şi astfel sunt folosite în analogie cu întrebuinţarea lor pur logic-formală. Passmore numeşte argumentările filosofice, în mod foarte inspirat, „cvasi-formale" (*Philosophical Reasoning*, p. 16) şi spune despre ele : „*They make use of formal analyses without themselves being formal analyses*"* (*ibid.*, p. 5). Faptul că ele folosesc numai scheme de analiză formală, fără a fi, prin aceasta, analize formale, arată rolul performanţelor semantice ale amintirii, căci numai pe baza lor poate fi făcută adesea dovada circularităţii sau a caracterului contradictoriu al unui anumit argument. Faptul că corpurile nu pot fi divizate la nesfârşit devine clar nu numai pe baza formei argumentului, ci se clarifică abia când ne amintim, „în vederea întemeierii", că un corp divizat la nesfârşit n-ar mai fi întins şi, deci, n-ar mai fi corp (pe baza definiţiei termenului „corp").

Faptul că în argumentarea filosofică se procedează, de regulă doar în analogic cu figurile logic-formale explică, de asemenea, de ce argumentele filosofice sunt atât de rar „definitive" ; acestea din urmă lasă întotdeauna deschisă posibilitatea variaţiilor în câmpul semantic, care permit eventual, la rândul lor, cel puţin încă o vreme, sprijinirea pe argumentul periclitat. În lucrarea filosofică mai sus amintită, Gilbert Ryle a comparat foarte potrivit argumentele filosofice cu testele de rezistenţă fizică a unor materiale (*v.* Ayer, 1959, p. 330). În argumentaţia filosofică, conceptele şi corelaţiile conceptuale sunt puse la încercare cu privire la raza lor de acţiune şi la eficienţa lor — altfel spus, este testată forţa lor „logică" — şi, dacă au trecut cu bine toate probele de rezistenţă ce ne stau la îndemână, atunci, cu oarecare îndreptăţire, putem să le luăm de acum înainte ca fundament al gândirii noastre filosofice şi nefilosofice. Paralela cu modelul falsificării al lui Popper (*v.* § 3.4) lămureşte de ce, în filosofie, tehnicile de respingere au fost (mult) mai bine realizate decât schemele de întemeiere. Supunerea conceptelor, convingerilor, prejudecăţilor, concepţiilor despre lume ş.a.m.d. la presiunea argumentelor filosofice este tocmai ceea ce se numeşte critică. Dacă, potrivit lui Kant, „Numai calea critică rămâne deschisă"** (*Kritik der reinen vernunft*, B 884), atunci devine clar că argumentaţia filosofică nu este pur şi simplu „dizolvantă", aşa cum le apare multora, ci că este singura cale accesibilă spre adevăr. Argumentaţia filosofică nu este, desigur, singura argumentaţie, deoarece există de asemeni ştiinţa şi experienţa de toate zilele — şi acest lucru nu trebuie să-l uite niciodată filosofii. Dar dacă, în genere, vrem să ne înscriem pe drumul spre adevăr, filosofia trebuie să fie deja prezentă.

---

* Ele folosesc fără a fi ele însele analize formale". (*n.tr.*)

** Imm. Kant, *Critica raţiunii pure* (trad. N. Bagdasar şi E. Moisiuc), Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, p. 632. (*n.tr.*)

Note

[1] În cazul tautologiilor ar trebui să se deosebească între tautologii logice şi retorice. Sunt tautologice în sens logic numai propoziţii precum : „Dacă Elba este un fluviu, atunci Elba este un fluviu", în timp ce propoziţia „O casă este o casă" este o tautologie retorică, şi, din punct de vedere logic, trebuie interpretată ca un caz particular al unei scheme universal valabile din logica predicatelor. Dar pentru cele ce urmează, această precizare nu este esenţială. (Datorez această indicaţie lui Wolfgang Kühne).

[2] Acest lucru i se întâmplă lui Pixie, în : Lipmann, M., *Pixie*, Montclair, 1981, pp. 64–67.

Bibliografie citată

ALBERT, H., 1975: *Traktat über kritische Vernunft*, Ed. a 3-a. Tübingen.

APEL, K.-O., 1973: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Begründung der Ehtik,* în : *Transformation der Philosophie II*. Frankfurt/M., p. 358 şi urm.

AYER, A.J., (ed.) 1959: *Logical Positivism*. New York.

BOCHENSKI, J.M., 1956: *Formale Logik*. Freiburg/München.

BOCHENSKI, J.M./Menne, A., 1956: *Grundriß der Logistik*. Ed. a 3-a. Padeborn.

CARNAP, R., 1931: „Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", în : *Erkenntnis*. Vol. 2, p. 219 şi urm.

HEMPEL, C.G., 1965: *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*. New York, p. 101 şi urm.

HUME, D., 1955: *Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Hamburg.

KANT, Imm., 1781: *Kritik der reinen Vernunft*. Akademie-Ausgabe, Vol. III. Berlin.

KLAUS, G., 1966: *Moderne Logik*. Berlin (DDR).

VON KUTSCHERA, F./BREITKOPF, A., 1971: *Einführung in die moderne Logik*. Freiburg/München.

LORENZEN, P., 1962: *Formale Logik*. Berlin.

NIETZSCHE, Fr., 1960: *Götzendämmerung*, în : *Werke*. Ed. de K. Schlechta. Vol. II. Ed. a 2-a. München.

PASSMORE, J., 1961: *Philosophical Reasoning*, Londra.

POPPER, K.R., 1982: *Logik der Forschung*. §§ 1 şi urm. Ed. a 7-a. Tübingen.

RYLE, G., 1969: *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart.

STEGMÜLLER, W., 1969 şi urm.: *Probleme und Resultate der Wissenschaftheorie und Analytischen Philosophie*. 4 vol. Berlin/Heidelberg/New York.

TOULMIN, St., 1975: *Der Gebrauch von Argumenten*. Kronberg.

WITTGENSTEIN, L., 1960-80: *Tractatus logico-philosophicus*, în : Wittgenstein, *Schriften*. Frankfurt/M.
— *Philosophische Untersuchungen*, în *op. cit.*

Bibliografie suplimentară

La paragr. 4.1.

KAMLAH, W./LORENZEN, F., 1967: *Logische Propädeutik*. Mannheim.

KUTSCHERA, F. v./BREITKOPF, A., 1971: *Einführung in die moderne Logik*. Freiburg/München.

LEMMON, E.J., 1965: *Beginning Logic*. Walton-on-Thames.

TUGENDHAT, E./WOLF, v. 1983: *Logisch-Semantische Propädeutik*. Stuttgart.

QUINE, W., 1969: *Grüdzüge der Logik*, Frankfurt/M.

ESSLER, W.K./MARTINEZ CRUSADO, R.F., 1983: *Grundzüge der Logik I, Das logische Schließen*. Frankfurt/M.

La paragr. 4.2

BERK, U., 1979: *Konstruktive Argumentationstheorie*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
EMEREN, F.H.V./GROOTENDORST, R., 1984 : *Speech Acts in Argumentative Discussions*. Dordrecht.
EMEREN, F.H.V., et al., (ed.) 1987: *Argumentation, Proceedings of the Conference on Argumentation*, 1986, 3 vol. Dordrecht.
GERHARDUS, D., ş.a., 1975: *Schlüssiges Argumentieren. Logisch-Propädeutisches Lehr-und Arbeitschbuch*. Göttingen,.
GETHMANN, C.F., (ed.) 1980: *Theorie des wissenschaftlichen Argumentierens*. Frankfurt/M.
— (ed.) 1982: *Logik und Pragmatik. Zum Rechtfertigungsproblem logischer Sprachregeln*. Frankfurt/M.
GOVIER, T., 1987: *Problems in Argument Analysis and Evaluation*. Dordrecht.
KOPPERSCHMIDT, J., 1989: *Methodik der Argumentationanalyse*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
MAIER, R., (ed.) 1989: *Norms in Argumentation*. Dordrecht.
NAESS, A., 1975: *Kommunikation und Argumentation*. Kronberg.
PERELMAN, CH., 1980: *Das Reich der Rhetorik*. München.
TOULMIN, ST., ş.a., 1979: *An Introduction to Reasoning*. New York.

La paragr. 4.3.

JOHNSTONE, H.W.J., 1959: *Philosophy and Argument*. (Penns.).
RORTY, R., 1967: *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago/Londra.
URMSON, J.O., *Philosophical Analysis*. Londra (ed. a 2-a, 1969), 1956.
SCHNÄDELBACH, H., 1977: *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*. Frankfurt/M. (în special cap. IV).

Kurt Wuchterl

5. Abordări şi programe de cercetare filosofice

5.1. Ce ne propunem

Dacă ne propunem clarificarea întrebării preliminare „Ce rost are filosofia ?", având cele mai bune intenţii de a ne familiariza cu o problemă filosofică specială, facem de îndată o experienţă surprinzătoare: terminologia elaborată şi anevoioasă, descrierea greu de stăpânit a fenomenelor, precum şi argumentaţia mai mult sau mai puţin convingătoare a unui anumit autor ne ajută prea puţin, în cele mai multe cazuri, atunci când ne apropiem de un alt filosof şi încercăm să înţelegem răspunsurile sale în legătură cu aceeaşi temă. Căpătăm astfel impresia că ne aflăm în faţa unei probleme cu totul noi şi că trebuie să ne însuşim pas cu pas particularităţile terminologice şi argumentative şi în cazul său. Putem repeta această experienţă de mai multe ori, înainte de a se ivi iarăşi ocazia unei întâlniri cu lucruri cunoscute.

Aşadar, pentru întrebări filosofice iniţiale asemănătoare există modalităţi deosebite de a dezvolta lanţuri argumentative, de a purta dialogul şi de a propune soluţii. Asemenea abordări utilizate în încercările de a răspunde interogaţiilor filosofice pot fi privite ca felurite „metode ale filosofiei" sau drept „căi de filosofare" distincte.

Între rezultate şi metode, în acest sens, există de bună seamă o legătură strânsă. Cine alege în mod nepractic abordările nu trebuie să fie surprins când ajunge la rezultate incomplete şi nefolositoare.

Însă daacă luăm ca punct de plecare existenţa unui consens minimal în interesele şi ţelurile celor care participă la o dezbatere, atunci ar trebui să poată fi constatat şi un minimum de apropieri metodologice. În continuare e vorba tocmai de prezentarea unor asemenea metode filosofice, care pot fi reproduse în structura lor de bază deoarece se sprijină pe un consens minimal. Spre deosebire de acestea, iluminările

mistice nemijlocite, stările de spirit strict personale şi viziunile rezervate doar geniilor, nefiind accesibile celorlalţi oameni, nu sunt o bază pentru abordările filosofice în sensul nostru.

Consideraţiile de până acum privind structurile determinate ale abordărilor filosofice comportă doar elemente statice şi sincronice. E vorba, într-o anumită măsură, de imagini de moment. Deoarece dezbaterea filosofică se desfăşoară neîncetat în istorie, iar întrebările ei se înfăţişează deopotrivă ca desfăşurări problematice de-a lungul secolelor, acest aspect *sincronic* trebuie completat cu unul *diacronic*. Întrebarea cum s-au diferenţiat abordările şi concepţiile filosofice în confruntarea cu problemele pe care şi le-au pus în decursul evoluţiei istorice ne îndreaptă spre discutarea programelor de cercetare. Într-o primă aproximare, prin programe de cercetare înţelegem evoluţia concretă a abordărilor filosofice de-a lungul istoriei, evoluţie care se orientează şi se validează prin raportare la persoane, îndeosebi la clasici, grupuri de cercetări sau teorii împreună cu condiţiile lor iniţiale.

Consideraţiile noastre ne conduc, astfel, la două teme fundamentale:

(1) *Concepte metodologice de bază*. Există, în cazul diverşilor filosofi, abordări ce intervin şi pot fi descrise în mod explicit ? Care sunt premisele lor metodologice de bază ? Ce fel de legătură există între diferitele abordări ? Există „metode integrate" care caută să depăşească deosebirile dintre concepţiile de bază ? Duc toate acestea la inevitabile discursuri paralele (aşa-numita incomensurabilitate), sau există temeiuri semnificative pentru critica reciprocă şi apropierea poziţiilor diferite ?

(2) *Programe de cercetare filosofice.* Care sunt programele de cercetare importante ? În ce măsură pot fi ele caracterizate metodologic şi argumentativ ? În ce măsură depind ele de condiţii care nu sunt raţionale ? În ce relaţie se află discuţia filosofică despre programele de cercetare cu rezultatele unor ştiinţe particulare, cum sunt lingvistica, teoria evoluţiei sau fizica ? În ce măsură îşi asumă aici filosofia funcţia unei mijlociri interdisciplinare ?

Formularea celor două teme fundamentale arată că aici nu ne preocupă abordările în sensul strategiilor didactice, care privesc relaţia profesor-elev în procesul educaţiei şi formării (*v.*, în acest sens, secţiunile 6-8).

5.2. Concepte metodologice de bază

Dacă pornim de la ideea că filosofia este un proces de înţelegere, presupunem că cel ce filosofează mai întâi descoperă fenomene pe care nu le înţelege şi doreşte apoi să le integreze în orizontul său de înţelegere. De exemplu, fenomenul libertăţii ca premisă a moralităţii poate să devină problematic în contextul cunoştinţelor fizicii, teoriei evoluţiei şi psihologiei abisale din zilele noastre. Se pun atunci următoarele întrebări: Cum poate fi înţeles fenomenul libertăţii ? Putem oare să-l calificăm în lumina faptelor ştiinţifice drept o amăgire şi prin aceasta să-l înlăturăm, sau există temeiuri care îl confirmă ? Răspunsurile pot fi foarte diferite. Se poate încerca, de pildă, integrarea a ceea ce nu este înţeles în orizontul a ceea ce este familiar şi în întregul lumii trăirii acestuia; dacă acest lucru reuşeşte,

atunci fenomenul este „înţeles". Alţii caută, dimpotrivă, o „explicaţie", şi anume ei pornesc de la legităţile ştiinţelor şi realizează ordonarea fenomenului prin derivare logică. Foarte aproape de explicaţia în acest sens este „explicaţia lingvistică". Prin aceasta se înţelege derivarea unui concept din legităţi şi semnificaţii ale limbajului sau reducerea lui la un complex conceptual cunoscut şi analizat în prealabil (de exemplu, un limbaj ideal).

În acest sens alternativa „explicaţie"-„înţelegere" (*Erklären-Verstehen*) ne poate servi, în mare, drept fir conducător pentru distincţia a două concepţii filosofice fundamental diferite, şi anume pentru diviziunea în *metode analitice* şi *hermeneutice*. Deoarece atât ştiinţificul cât şi familiarul pot avea semnificaţii foarte diferite, în cursul cercetării vor rezulta şi alte diferenţe între conceptele metodologice de bază.

5.2.1. Metode analitice

În cadrul abordării analitice repere sunt fie metodele ştiinţelor naturii şi logica acestora, fie metodele ştiinţelor limbajului. Primele conduc la teoria ştiinţei, ultimele la analiza limbajului.

5.2.1.1. Concepţia teoriei ştiinţei

(1) Prin teoria ştiinţei se înţelege, mai întâi, *metateoria* ştiinţelor consacrate instituţional. Aceasta înseamnă că în teoria ştiinţei se descrie ceea ce face ca o ştiinţă să fie o ştiinţă: sunt analizate presupoziţii, concepte, enunţuri, sisteme de reguli, forme de argumentare, ţeluri şi limite ale ştiinţelor particulare. Pe de altă parte, ca disciplină filosofică, teoria ştiinţei este *normativă*; aceasta înseamnă că cele mai relevante caracteristici sunt văzute ca norme ale ştiinţificităţii. Activitatea omului de ştiinţă este judecată potrivit acestor norme. Prin aceasta, teoria ştiinţei este mai ales o teorie a ştiinţificităţii în genere.

Conceptul de teorie a ştiinţei propriu filosofiei analitice se clădeşte pe două presupoziţii, şi anume:

— enunţurile filosofice trebuie să fie supuse criteriilor ştiinţificităţii în genere;

— metodele argumentaţiei filosofice trebuie să fie puternic legate de metodele explicative ale ştiinţelor naturii şi de logica acestora.

Care sunt, aşadar, cele mai importante criterii ce definesc împreună metoda de lucru orientată potrivit cerinţelor teoriei ştiinţei ? Deoarece conceptul fundamental de explicaţie conţine toate aceste elemente, începem cu clarificarea acestuia.

(2) În ştiinţele naturii, ca şi în filosofia care se orientează după metodele acestora, formele de argumentare cele mai importante sunt în ultimă instanţă *explicaţii*. Pentru a putea înţelege mai precis acest concept, vom considera două exemple diferite de răspunsuri — pentru că, la întrebări — de ce:

„De ce se învârteşte Luna în jurul Pământului ? — Pentru că acţionează gravitaţia". În acest caz se întreabă cu privire la temeiuri în sensul unei cauzări (*causa efficientis*). În exemplul „De ce există în alcătuirea ochiului o lentilă ? — Pentru ca vederea să fie clară", dimpotrivă, este vorba de temeiuri în sensul unui scop sau ţel (*causa finalis*). În cele ce urmează „explicaţia" va fi înţeleasă ca termen de specialitate şi se referă numai la cazuri de felul primului exemplu. Prin explicaţie se înţelege o schemă de felul următor (Schema Hempel-Oppenheim):

— Se cunosc anumite legităţi.

— Se stabilesc anumite stări de fapt singulare (condiţii iniţiale).

— Derivăm logic din ambele premise un eveniment. Dacă derivarea este corectă, atunci evenimentul este „explicat".

Exemplu: De ce se învârteşte Luna în jurul Pământului ?

— Enumerarea legilor în cauză: legea gravitaţiei, legea cu privire la mărimea forţei centripete etc.

— Specificarea condiţiilor iniţiale: mărimea masei Pământului şi a masei Lunii, distanţa de la Pământ la Lună, viteza mişcării Lunii etc.

— Derivarea logică a evenimentului mişcării de fapt a Lunii din legi şi condiţii iniţiale.

(3) Din schema explicaţiei pot fi desprinse trei *presupoziţii metodologice* hotărâtoare:

În primul rând, domeniul de cercetare trebuie să poată fi caracterizat prin legi; generalul care este cuprins în legi nu trebuie să fie strict cauzal-determinist, aşa cum este cazul legilor clasice ale gravitaţiei, ci poate fi descris şi statistic. Conceptul de lege va fi înlocuit astfel printr-un sistem de reguli înţeles în sensul cel mai general (extinderea schemei Hempel-Oppenheim).

În al doilea rând, legile ori sistemul de reguli vor fi aplicate condiţiilor iniţiale date în mod empiric. Aşadar, acestea trebuie să aibă o posibilitate de aplicare înăuntrul experienţei senzoriale. *Referinţa* empirică este de mare importanţă deoarece, în cazul aplicării acestei condiţii interogaţiilor filosofice generale, rezultă o puternică restrângere care iese în evidenţă în discuţia cu privire la criteriile de sens. (Dezvoltarea schemei H.-O.)

În al treilea rând, legătura dintre general şi particular este reglementată de o *logică formală* strictă. Într-o explicaţie intervine permanent o deducţie logică. Premisa acesteia o constituie analiza limbajului comun şi înlocuirea acestuia printr-un *limbaj ideal* formal cu termeni ştiinţifici speciali. Formalizarea limbajului este un element esenţial al dezvoltării teoriilor din punctul de vedere al conţinutului; logica devine, astfel, canon al gândirii.

Legitatea şi regularitatea în ceea ce priveşte generalul, referinţa empirică, formalizarea limbajului şi aplicarea logicii formale fixează conceptul de raţionalitate al concepţiei teoriei ştiinţei.

(4) Transferul acestei scheme de gândire în filosofie conduce la numeroase dificultăţi. Mai întâi trebuie să ţinem seama că explicaţiile au loc întotdeauna în cadrul unei teorii. Adoptarea schemei explicaţiei presupune construirea unei teorii cuprinzătoare. Apartenenţa unui enunţ la această teorie trebuie, la rândul ei, să fie clarificată prin criterii de sens.

Empirismul logic sau *neopozitivismul* (reprezentanţi sunt, de exemplu, M. Schlick şi R. Carnap), care a promovat în modul cel mai radical concepţia teoriei ştiinţei, a propus

mai multe asemenea criterii de sens. Aceste criterii decid împreună dacă o propoziţie filosofică avută în vedere are sens sau este lipsită de sens. Întrucât cele mai multe enunţuri ale metafizicii clasice nu îndeplinesc criteriile, propoziţiile lipsite de sens au fost numite, într-un mod destul de general, propoziţii „metafizice" şi, cu acest atribut, calificate drept propoziţii care nu pot fi supuse discuţiei („suspecte de a fi metafizice").

Două exemple de criterii empirice de sens :

— Criteriul verificabilităţii în principiu complete: un enunţ are sens empiric numai atunci când poate fi derivat logic dintr-o mulţime de propoziţii de observaţie non-contradictorii, nu reprezintă o tautologie şi nu poate fi explicat exclusiv pe baza semnificaţiilor stabilite ale termenilor.

— Criteriul construcţiei empiriste a limbajului: un enunţ are sens empiric numai atunci când este traductibil într-un limbaj empirist şi nu reprezintă nici o tautologie şi nici rezultatul unei derivări din semnificaţia termenilor (ultimele două proprietăţi definesc analicitatea unui enunţ). Un limbaj empirist trebuie să cuprindă pe lângă un limbaj teoretic şi un limbaj de observaţie care stabileşte prin mijlocirea regulilor de corespondenţă legătura complexului teoretic cu realitatea cunoscută prin experienţă (cele două „niveluri ale teoriei" ale lui Carnap).

Întrucât legile ca enunţuri universale nu sunt verificabile, pozitivismul este silit să dea o mare importanţă posibilităţii inducţiei. Prin inducţie se înţelege nu doar raţionamentul de la particular la general, ci şi raţionamentul de la un număr limitat de cazuri cunoscute la alte cazuri încă neobservate. Pentru acest proces, frecvenţa relativă care se apropie de probabilitate joacă un rol hotărâtor.

Datorită îndoielii cu privire la posibilitatea unei inducţii suficient asigurate, criteriul verificabilităţii a fost înlocuit de către *raţionalismul critic* (reprezentat, de exemplu, de K. Popper şi H. Albert) printr-un nou criteriu:

— Criteriul falsificabilităţii: un enunţ non-analitic A are sens empiric numai atunci când sunt posibile enunţuri din care poate fi dedus non-A. Se ştie în ce condiţii este fals A. Prin aceasta enunţul este sustras imunizării; acesta este criticabil. Trăsătura definitorie a raţionalismului critic este deschiderea fiecărei afirmaţii către critică; nici un enunţ care afirmă ceva despre realitate nu trebuie considerat absolut; el trebuie să fie coroborat prin încercări permanente de a-l critica. Întreaga cunoaştere este provizorie şi are, astfel, un caracter ipotetic de principiu.

În opoziţie cu pozitivismul, care în baza criteriilor de sens voia să elimine toate propoziţiile care nu le satisfac, Popper concepe criteriul de sens ca pe un criteriu de demarcaţie. El ţine seama de faptul că enunţurile metafizice pot avea funcţia lor, dar şi că ele trebuie eliminate din ştiinţa riguroasă.

(5) Din evaluarea în mod diferit a propoziţiilor universale şi a demersului inductiv rezultă diferenţe de abordare care se distanţează puternic de prezentările în sensul pozitivismului timpuriu din scrierile de popularizare a ştiinţei;

— Abordarea proprie pozitivismului naiv: Se porneşte de la o realitate preconstituită din care decurg observaţii despre fapte individuale. Acestea sunt extinse inductiv şi sunt tratate ca ipoteze. Dacă implicaţiile logice şi observaţiile desfăşurate în continuare nu con-

duc la vreo contradicţie, atunci ipotezele sunt declarate legi care oglindesc structura generală a realităţii. Totalitatea legilor împreună cu cerinţele derivate din ele reprezintă teoria ştiinţifică, respectiv teoria filosofică.

— Abordarea proprie neopozitivismului: Realitatea este descrisă prin intermediul unui model-cadru logico-lingvistic, în interiorul căruia se fac observaţii care sunt puse în relaţie cu elemente ale unui model teoretic. Elementele teoriei sunt concepute ca sisteme închise în sine ale unui calcul formal. Limbajul teoretic este schiţat astfel în mod liber şi neinterpretat; el trebuie să îndeplinească în calitate de calcul criteriile generale ale acestuia. Interpretarea parţială rezultată prin regulile de corespondenţă furnizează, apoi, conţinuturile propriu-zise ale ştiinţei, care sunt puternic marcate de generalizări inductive.

— Abordarea raţionalismului critic: Aici realitatea nu este înscrisă de la început într-un calcul formal, ci este definită abia ulterior. La început stau ipotezele creatoare, falsificabile şi îndrăzneţe, însă lipsite de contradicţii, ale unui proiect teoretic. Consecinţele logice şi propoziţiile de observaţie derivate sunt testate cu ajutorul observaţiei pe baza deciziilor generale ale comunităţii ştiinţifice şi sunt supuse criticii. Dacă ele sunt coroborate, atunci diversitatea ipotezelor de bază poate fi acceptată; ea defineşte realitatea (principial revizuibilă). Dacă intervin contradicţii care nu pot fi eliminate, atunci trebuie schimbate anumite ipoteze.

Însemnătatea acestei abordări stă în aceea că indică în mod univoc condiţiile în care adepţii săi sunt dispuşi să-şi schimbe poziţia. Ei se distanţează astfel de reprezentarea milenară potrivit căreia cunoaşterea este probată permanent de raţiune ori e asigurată prin evidenţă.

(6) Dacă în ceea ce priveşte interpretarea generalului şi relaţiei cu experienţa în teoria ştiinţei există serioase deosebiri de păreri, în ceea ce priveşte logica aflată la bază există unanimitate. E vorba de logică în sens restrâns, de logica *formală*. Dacă logica a culminat mai de timpuriu în teoria silogistică, pentru a cărei dezvoltare a fost nevoie de teoria noţiunii şi a judecăţii, astăzi ea se prezintă mai ales ca logică a propoziţiilor, a predicatelor şi a claselor. Toate aceste forme sub care se prezintă au la bază o logică nucleu sau o logică minimală care poate fi formalizată ca logică a implicaţiei pozitive. Ea conţine legi fundamentale precum principiul identităţii şi principiul terţiului exclus. Ea este concepută, în general, ca un ansamblu al regulilor general-admise, adică al regulilor care pot fi asociate oricărui calcul formal, fără ca prin aceasta mulţimea originară a expresiilor care pot fi derivate să fie cu adevărat extinsă (P. Lorenzen).

În timp ce logicile alternative în sensul logicilor *filosofice* (logica dialectică, logica hermeneutică) sunt respinse de toţi teoreticienii ştiinţei de orientare strict analitică, există şi voci care pledează în sensul logicilor *cu mai multe valori*. Este însă probabil că şi aceste logici, asemenea logicilor cuantice, de exemplu, care sunt aplicabile numai pentru un anumit domeniu al realităţii, presupun logica minimală în sensul menţionat mai sus, ca metalogică.

5.2.1.2. Concepţia analitică a limbajului

(1) În timp ce în teoria ştiinţei semnificaţia termenilor şi a propoziţiilor este precizată printr-o reducţie realizată logic sau prin raportarea la un limbaj ideal („explicaţie lingvistică"),

analiza limbajului în sens îngust respinge o asemenea reducţie. Există, înainte de toate, două temeiuri care motivează această respingere. Prima obiecţie priveşte ***limitarea analizei la propoziţiile enunţiative***, aşa cum este ea practicată în teoria ştiinţei. Pentru aceasta, limbajul reprezintă înainte de toate un instrument de transmitere a informaţiilor, cu ajutorul căruia sunt reflectate fapte şi descrise stări de lucruri. Limbajul se limitează, în esenţă, la două categorii, şi anume la obiecte şi proprietăţi (adică, în sens mai general, la relaţii). Într-o asemenea concepţie se pierde varietatea limbajului. Teoria actelor de limbaj (Austin, 1972) sau teoria jocurilor de limbaj (Wittgenstein, 1960, îndeosebi § 1–24) arată cât de felurite sunt funcţiile limbajului nostru. Actele performative, aşa cum se realizează ele, de exemplu în promisiune, nu sunt acte de transmitere a informaţiei, ci sunt constitutive în măsura în care produc ceva nou prin limbaj.

A doua şi principala obiecţie priveşte ***imposibilitatea de a reduce la altceva limbajul de toate zilele***. Atunci când în teoria ştiinţei intervin explicaţii, formalizări şi derivări logice, ele sunt mijloace ajutătoare şi trepte premergătoare ale demersului propriu-zis al acesteia. Forma limbajului pare să nu aibă nimic de-a face cu ceea ce este exprimat prin acesta. În plus, se pierde din vedere că în modul în care se dezvoltă un limbaj ideal şi în care înlocuieşte limbajul comun se ascund structuri care apar mai târziu ca fapte ce pot fi descrise obiectiv. Analiza limbajului nu se poate separa ca o activitate neutră faţă de conţinutul limbajului, deoarece abia prin limbaj sunt modelate schemele de ordine ale realităţii.

(2) Concepţia profesată de analiştii limbajului poate fi raportată la mai mulţi precursori. Ea se apropie, de exemplu, de interpretarea humboldtiană a limbii. După Wilhelm von Humboldt, de exemplu, limba înseamnă o neîncetată configurare şi remodelare mintală într-o lume proprie a experienţei. El denumeşte principiul acestei spontaneităţi originare formă internă a limbajului. Această formă (*eidos*) reprezintă totodată o forţă modelatoare (*enérgeia*) prin care se configurează fiinţa conştientă şi îşi dobândeşte esenţa. Nemijlocirea a ceea ce este dat devine prin limbaj un bun propriu de care suntem conştienţi. În discuţia contemporană, Benjamin Lee Whorf, cu principiul său al relativităţii limbajului, a reluat şi a dus mai departe aceste idei. Acest principiu spune că nici un individ nu are capacitatea de a descrie natura cu o deplină neutralitate. Prin varietatea gramaticilor şi a schemelor de ordine pe care le-am primit încă de la naştere şi în care am fost educaţi, prin structurile şi formele care ne sunt date odată cu acestea în mod inconştient, facem observaţii diferite şi realizăm evaluări diferite. Chiar şi concepte atât de centrale cum ar fi spaţiul şi materia nu au o semnificaţie comună în ceea ce priveşte conţinutul, ci sunt impregnate de structura limbajelor indoeuropene, fiind determinate cu totul altfel, bunăoară, decât la indienii hopi.

(3) Cea mai mare influenţă asupra metodei analizei limbajului au exercitat-o reflecţiile lui Ludwig Wittgenstein. El se împotriveşte în filosofia sa târzie în mod explicit tendinţei de a căuta dincolo de limbaj o ordine logică pură, valabilă pentru totdeauna, aşa cum făceau adepţii empirismului logic. După Wittgenstein, semnificaţiile cuvintelor nu pot fi reduse prin explicaţie ştiinţifică la un nucleu de semnificaţie exact căruia i-ar corespunde un obiect concret totdeauna acelaşi. De asemenea, el respinge limbajele private şi mai cu seamă acea experienţă privată pe care s-ar baza înţelegerea de către noi a semnificaţiilor. Astfel Wittgenstein critică, de exemplu, ceea ce psihologii denumesc introspecţie, şi anume

prezumtiva capacitate a fiecărui individ de a putea considera stările sale interioare şi numai stările sale interioare. Limbajul şi, prin aceasta, experienţa şi cunoaşterea trebuie să funcţioneze mai degrabă în cadrul unui proces deschis de comunicare. În unităţile funcţionale de care aparţin sau în „jocurile de limbaj", cuvintele, propoziţiile şi alte expresii lingvistice primesc semnificaţia lor specifică determinată de forma de viaţă. Limbajul este, de aceea, nu doar un instrument de transmitere a informaţiilor, ci reprezintă mediul general şi permanent prezent al gândirii şi activităţii noastre în genere.

(4) Din această concepţie asupra limbajului rezultă consecinţe deosebit de importante pentru activitatea filosofică. Cea mai radicală consecinţă este exprimată de Wittgenstein în modul următor:

„Rezultatele filosofiei sunt descoperirea unui simplu nonsens şi cucuie pe care intelectul le-a căpătat lovindu-se în alergare de graniţele limbajului" (*Philosophische Untersuchungen*, § 119).

„Căci claritatea la care năzuim este fireşte ceva *desăvârşit*. Dar asta înseamnă doar că problemele filosofice vor trebui să dispară *cu desăvârşire*". (*PU*, § 113).

Dacă asemenea enunţuri sunt luate în serios, atunci filosofia se dizolvă în critica limbajului. Aceasta se numeşte *interpretarea terapeutică* a analizei limbajului. Dacă, după aceea, toate rezultatele şi problemele filosofiei, ca fiind lipsite de sens, „trebuie să dispară cu desăvârşire", atunci aceasta înseamnă, în ultima instanţă, sfârşitul filosofiei. Din această cauză se depun străduinţe pentru o interpretare mai puţin radicală care să facă posibilă existenţa unei *filosofii analitice*. Filosofia nu mai este identificată cu eliminarea greşelilor lingvistice, ci are propriile sale conţinuturi care, fireşte, trebuie să fie analizate din punct de vedere lingvistic. Astfel, de exemplu, conceptul de minte este mai bine înţeles în semnificaţia sa proprie prin analiză lingvistică dacă se înlătură erorile categoriale care sunt comise adeseori în discuţiile asupra actelor mintale. Asemenea erori categoriale (G. Ryle) sau confundarea jocurilor de limbaj (Wittgenstein) intervin atunci când se vorbeşte despre actele mintale ca despre procese corporale. Introspecţia, despre care am amintit deja, este descrisă în asemenea cazuri în analogie cu vederea lucrurilor corporale, cu toate că procesele interne care o însoţesc sunt de importanţă secundară. Urmarea o reprezintă substanţializări absurde şi teorii metafizice ale minţii. Prin analiză, conceptul de minte nu trebuie înlăturat, ci doar clarificat.

Recursul la limbajul comun se realizează în această interpretare mai puţin radicală a analizei limbajului în trei paşi:

Mai întâi, partenerii de discuţie încearcă în dezbaterea unei teme filosofice să cureţe conceptele de ambiguităţi şi alte neînţelegeri, în special pentru a se putea pune de acord (analiza limbajului ca treaptă preliminară).

Urmează, apoi, o examinare a discursului filosofic cu referire la categoriile generale ale limbajului şi la normele limbajului. Sunt înlăturate eventualele întrebări puse greşit rezultate din confundarea jocurilor de limbaj, enunţurile sunt puse de acord cu structurile limbajului comun, demersurile gândirii fiind precizate şi aprofundate prin raportarea la structurile limbajului (analiza filosofică a limbajului).

La sfârşit, sunt reflectate şi înlăturate discrepanţe dintre corecturile obţinute prin analiza limbajului şi critica filosofică însăşi; deoarece conştiinţa problemei şi competenţa lingvistică se fertilizează reciproc. Astfel, activitatea filosofică se răsfrânge în mod creator asupra normelor limbajului şi nu este lăsată doar pe seama comportamentului lingvistic efectiv (reflecţia filosofică înăuntrul analizei limbajului).

5.2.1.3. Esenţa filosofiei în lumina conceptului analitic

(1) După părerea filosofului analitic, cu această nouă abordare s-a realizat o adevărată revoluţie în cadrul filosofiei. Răsturnarea nu se referă doar la îmbunătăţirea metodelor de lucru, ci priveşte, înainte de toate, conţinutul filosofiei. Când Aristotel numeşte filosofia „ştiinţă a adevărului", el determină filosofia drept acea instanţă care este în stare să găsească ultimele înţelesuri ale adevărului, atât din punct de vedere teoretic, cât şi din punct de vedere practic. Această înaltă idee despre filosofie a rămas dominantă vreme de peste două milenii — în ciuda tuturor contestaţiilor scepticilor, cu obiecţiile lor de principiu, şi în ciuda oamenilor de ştiinţă care invocau rezultatele ştiinţelor particulare şi reproşau filosofilor diletantismul. Este adevărat că încrederea în posibilitatea de a construi prin raţiune pură mari sisteme filosofice în care adevărurile să fie prezentate într-o ordine limpede şi într-o formă definitivă s-a pierdut în mod treptat. Cu toate acestea, încercările de fundare transcendentală pe elemente istorice schimbătoare şi, mai cu seamă, reflecţiile filosofice cu pretenţii de obligativitate asupra unor probleme particulare rămân în continuare actuale. Chiar la criticii radicali, cum sunt Nietzsche şi Heidegger, se găseşte un rest referitor la conţinut, fie în forma unui nou raport cu viaţa concretă, fie în forma unei intuiţii despre adâncul fiinţei. Însă nu adevărurile absolute, ci adevărurile relative, finitudinea şi istoricitatea determină pe mai departe gândirea filosofică. Necesităţile privind conţinutul sistemelor timpurilor trecute s-au transformat sub presiunea istoriei, în care realitatea ce poate fi descrisă filosofic se manifestă în succesiunea implacabilă a epocilor.

(2) În viziunea filosofului analitic, filosofia nu este însă nici un sistem al adevărurilor ultime, nici rezultatul descrierilor fenomenelor vieţii individuale care se desfăşoară într-o necesitate istorică mai mult sau mai puţin transparentă. Ce este atunci filosofia ?

Filosofia porneşte întotdeauna de la o situaţie concretă de viaţă. În cadrul acesteia noi trăim o realitate constituită care este acceptată în genere ca atare, dar care ne pune totodată probleme şi face ca anumite presupoziţii să ne apară îndoielnice. Ne dăm seama că nu ne-am dobândit de la început opiniile prin decizii explicite ale raţiunii, ci că le-am preluat de la autorităţi părinteşti şi şcolare, de la modele personale şi din contacte întâmplătoare cu bunurile culturale moştenite. Noi trăim într-un mediu de viaţă adoptat în mod naiv, dar care nu este lipsit de probleme şi de contradicţii. De pildă, toată educaţia modernă vorbeşte de dezvoltarea liberă a personalităţii; realitatea brută a vieţii cere însă flexibilitate, compromisuri, diplomaţie şi cedări personale. Numeroase asemenea contradicţii ne conduc la problematizări filosofice („de primul tip"). O asemenea formă de viaţă nu reprezintă însă o chestiune personală, fiind modelată dimpotrivă de norme care se raportează la o comunitate mai largă. Aceste norme şi elemente comune determină un criteriu de evaluare mai general; ele definesc raţiunea. Pentru aceasta convingerile etice şi religioase şi, mai departe, regulile logice şi regulile limbajului sunt componente esenţiale. Filosofia analitică îşi asumă în primul rând sarcina de a descifra toate aceste lucruri avute în comun, apoi de a le aplica experienţelor concrete şi problemelor ridicate de acestea şi de a înlătura în analiza acestor probleme neînţelegerile, raţionamentele greşite şi erorile. Aceste mecanisme terapeutice sunt, într-o anumită măsură, „problematizări filosofice de al doilea tip". Se ajunge, astfel, la

constatarea paradoxală că filosofia constă tocmai în înlăturarea filosofiei. Această determinare a esenţei filosofiei este paradoxală numai atâta vreme cât nu se face distincţia între cele două concepte ale filosofiei (de primul şi al doilea tip).

(3) Esenţa filosofiei în perspectiva analitică poate fi pusă în evidenţă deosebit de clar în cazul *filosofiei analitice a religiei*. Filosofia clasică a religiei a plecat întotdeauna de la ideea că ea trebuie fie să fundamenteze, fie să pună sub semnul întrebării convingeri religioase. Începuturile sale istorice se regăsesc în critica luministă a formelor de viaţă creştine care îşi pierduseră treptat puterea de convingere. Într-o direcţie opusă criticii religiei întreprinse de Feuerbach, de Marx şi de alţii, s-a dezvoltata încercarea de justificare a religiei, promovată în epoca noastră mai cu seamă în interiorul fenomenologiei (M. Scheler, F. Otto, J. Hessen). Amândouă demersurile, atât cel negativ, cât şi cel pozitiv, pornesc de la prezumţia greşită că noi putem decide pe temei raţional între forma de viaţă proprie credinciosului şi forma de viaţă proprie necredinciosului, aşadar pur filosofic. Că acest lucru nu este posibil rezultă din neputinţa argumentaţiei, vizibilă pe de o parte în aşa numitele argumente în favoarea existenţei lui Dumnezeu, iar pe de altă parte în aşa-zisele „combateri ştiinţifice" ale existenţei acestuia. Căci constituirea primară a lumii credinciosului sau a necredinciosului are loc înainte de utilizarea raţiunii filosofice autonome. Filosofia analitică a religiei porneşte, de aceea, de la faptul credinţei şi, respectiv, al lipsei de credinţă, prin analiza cărora încearcă să clarifice în ce măsură conţinuturile acestora sunt susceptibile să fie susţinute şi concludente. Ea se întreabă în primul rând:

— Cum funcţionează limbajul religios ?
— Care este logica sa ?
— Sunt structurile sale intersubiectiv inteligibile ?
— Sunt enunţurile sale coerente în sine ?
— Ce concepte conducătoare normează viziunea generală ?
— Sunt derivările din conceptele conducătoare inteligibile şi lipsite de contradicţii ?

O asemenea analiză formală are consecinţe care privesc conţinutul. Ea dezvăluie confuzii comise de persoane, ideologii ce nu pot fi întemeiate şi deformări făcute cu bună ştiinţă. Ea nu poate da, fireşte, răspunsuri pozitive ultime univoce. Căci pot fi gândite în mod raţional mai multe forme de viaţă coerente în sine şi susceptibile de a fi justificate. Şi tocmai acest mod de a vedea lucrurile conduce la toleranţă religioasă. Pe de altă parte, conştiinţa că în pofida varietăţii posibilităţilor, o formă de viaţă trebuie, totuşi, acceptată pentru a păstra identitatea apără de falsa toleranţă a relativismului lipsit de orice punct de vedere[1].

(4) Determinarea analitică a esenţei filosofiei se răsfrânge şi asupra *relaţiei dintre ştiinţele particulare şi filosofie în general*. Analiza logică poate fi lăsată în seama logicianului, analiza limbajului pe seama cercetătorului limbajului şi analiza faptelor pe seama cercetătorului ştiinţelor factuale. Ce-i mai rămâne atunci de făcut filosofului analist ?

În cadrul pozitivismului, filosofia devine o simplă activitate de explicare a sensului vizat. M. Schlick descrie această activitate în felul următor:

„Orice ştiinţă...reprezintă un sistem de cunoştinţe, şi anume un sistem de propoziţii de experienţă adevărate; iar ansamblul ştiinţelor, inclusiv cunoştinţele pe care le avem în viaţa de zi cu zi, reprezintă sistemul cunoaşterii; în afara sa nu mai există şi un domeniu al adevărurilor „filosofice". Filosofia nu este un

sistem de propoziţii, ea nu este ştiinţă. Atunci ce este filosofia ?... Noi recunoaştem acum în ea — şi aceasta este marea cotitură a prezentului caracterizată în mod pozitiv — în locul unui sistem de cunoştinţe un sistem de *activităţi*; adică filosofia este acea activitate prin care se stabileşte şi se dezvăluie *sensul* enunţurilor. Prin filosofie propoziţiile sunt clarificate, prin ştiinţe sunt verificate" (Schlick, 1930/31, p. 7).

O interpretare asemănătoare întâlnim în concepţia analitică a limbajului. Tot ceea ce se poate spune poate fi exprimat în limbajul comun curăţat de echivocuri. Ceea ce este avut în vedere de fapt în formulările lingvistice nepartizane poate să spună lingvistica. Astfel, în cele din urmă, filosofia este identificată cu activitatea lingviştilor prin care sunt descrise şi analizate normele limbajului comun. Problemele filosofice generale cad în sarcina unei teorii generale a limbajului. J.J. Katz afirmă:

„...construcţiile teoretice pe care lingviştii le-au schiţat în primul rând pentru a face posibilă pentru teoria limbajului descrierea sistematică a uniformităţilor limbajelor naturale satisfac şi condiţiile pentru rezolvarea anumitor probleme filosofice, rezolvare ce ţine de natura acestor probleme... Dacă apărarea acestei teze ar reuşi, atunci lingvistica nu are pentru filosofie o relevanţă doar incidentală, în sensul în care este relevantă teoria ştiinţei pentru clarificarea metodologiei lingvistice şi construcţia teoriilor, ci este în mod nemijlocit relvantă ca şi teoriile filosofice înseşi" (Katz, 1974, p. 353).

(5) Am văzut din exemplul filosofiei religiei că filosofia analitică în versiunile mai puţin radicale porneşte de la lumea concretă a vieţii. Dacă totuşi ne eliberăm prin aceste premise de metodele strict ştiinţifice şi raportate la lingvistică, atunci ni se deschid perspective cu totul noi. Reflecţiile asupra presupoziţiilor generale ale lumii vieţii şi asupra corelării tuturor cunoştinţelor particulare într-un întreg ne conduc la metodele ştiinţelor spiritului, fenomenologice şi dialectice, asupra cărora ne aplecăm în continuare.

5.2.2. Metode hermeneutice

Dacă până acum punctul de plecare al cercetării filosofice l-au constituit reflecţii asupra legităţii ştiinţifice stricte şi asupra imposibilităţii de a trece dincolo de regularităţile limbajului, această funcţie revine acum reflecţiei asupra lumii vieţii care este întotdeauna oarecum dată şi înţeleasă în prealabil. Noi ne mişcăm deja într-un orizont de înţelegere şi încercăm să „înţelegem" anumite fenomene care ne apar problematice, şi anume să le integrăm în ceea ce ne este deja familiar. Deoarece interpretăm ceva în lumina a ceea ce ne este deja cunoscut, cuprindem aceste demersuri ca metode hermeneutice într-un sens larg; căci hermeneutica înseamnă arta interpretării. În cadrul acestei abordări fundamentale accentele pot fi puse în mod diferit. Dacă în prim-planul structurii înţelegerii stă raportarea ei la spirit, circularitate şi istoricitate, atunci vorbim de *hermeneutică* filosofică (a ştiinţelor spiritului sau de o metodă hermeneutică în sens mai restrâns). Dacă e vorba mai ales de constituirea sensului şi de reflecţia asupra surselor datului, atunci se practică *fenomenologia*. În fine, dacă procesul înţelegerii este interpretat din perspectiva întregului, vorbim de dialectică.

5.2.2.1. Abordarea caracteristică hermeneuticii filosofice (metoda hermeneutică în sens mai restrâns)

(1) Pentru a înţelege demersul hermeneuticii filosofice este potrivit, mai întâi, să lămurim hermeneutica în calitate de simplă artă a interpretării şi ca tehnică de traducere. Aceasta s-a dezvoltat în mod istoric din exegeza biblică. În exegeza Bibliei există, printre altele, trei întrebări importante:

— Ce a spus în realitate autorul, şi anume care a fost condiţia originară a textului ?

— Ce a intenţionat autorul să exprime de fapt cu spusele sale ? A vrut el, de exemplu, să schiţeze în cadrul tabloului Facerii o teorie ştiinţifică despre naşterea lumilor sau a vrut să contureze fundalul pentru evenimentul mântuirii?

— Ce rol joacă ceea ce s-a intenţionat pentru interpret ? Ca vestire a credinţei, orice conţinut al revelaţiei ridică pretenţii de adevăr şi exprimă deopotrivă o raportare existenţială la ceea ce s-a enunţat.

Această schemă de întrebări se poate aplica şi altor domenii în a căror interpretare e necesară.

Interpretarea artei

— Care a fost condiţia originară a operei de artă avută în vedere ?
— Ce conţinuturi sufleteşti şi ce idei a vrut artistul să exprime prin aceasta ?
— Sunt aceste conţinuturi importante şi convingătoare pentru interpreţi, adică pot fi ele puse în relaţie cu un anumit fel de conţinut al adevărului estetic ?

Interpretarea istoriei

— Cum s-au petrecut în fapt evenimentele istorice ?

— Ce s-a intenţionat în mod explicit în acţiunea istorică pe care oamenii au realizat-o?

— Au fost acţiunile raţionale, adică apar interpreţilor în viaţă, din perspectiva zilei de azi, adecvate situaţiilor în care s-au desfăşurat ?

În toate cele trei cazuri se conchide din semne asupra unor elemente spirituale care se exprimă în scrieri sau acţiuni. W. Dilthey, în acest sens, denumeşte hermeneutica drept fundament al ştiinţelor spiritului:

„Denumim procesul prin care pornind de la semnele exterioare care ne sunt date senzorial cunoaştem ceva intern: *înţelegere*... Această înţelegere se întinde de la pătrunderea gânguritului unui copil până la discursul lui Hamlet sau a criticii raţiunii. Din piatră, marmură, tonuri muzicale, din gesturi, cuvinte şi scrieri, din acţiuni, moduri de organizare economică şi constituţii, ne vorbeşte acelaşi spirit omenesc şi cere interpretare... O asemenea înţelegere potrivit regulilor artei a manifestărilor vieţii fixate în mod statornic o denumim hermeneutică... Înţelegerea ... este procedeul fundamental pentru toate celelalte operaţiuni ale ştiinţelor spiritului (Dilthey, 1957, p. 317).

(2) Hermeneutica *filosofică* consideră procesul interpretării ca atare. Ea concepe semnul ca expresie a unui sens. Înţelegerea survine într-un proces „prin care un spirit cugetător răspunde unui alt spirit care îi vorbeşte prin forme înzestrate cu sens" (Betti, 1967, p. 60). Cele trei întrebări de mai sus cu privire la artă se transformă în trei întrebări filosofice fundamentale:

— Care este forma originară a manifestării spiritului ?

— Care este sensul propriu al acestei manifestări ?

— În ce relaţie se află sensul cu adevărul în orizontul interpretului filosofic ?

Pentru a răspunde acestor întrebări cunoaşterea prealabilă pe care o au interpreţii este de cea mai mare importanţă. Căci orice demers de înţelegere presupune o anumită „înţelegere prealabilă" care defineşte ceea ce este familiar. Ea constituie orizontul de înţelegere al interpretului. Interpretul trebuie, de asemenea, să fie conştient că şi cel care face obiectul interpretării are propriul său orizont de înţelegere care, în general, nu poate fi reconstruit în întregime. Prin urmare, actul înţelegerii constă în contopirea parţială a două orizonturi (H.-G. Gadamer) într-o integrare a semnificaţiei condiţiilor cadru în structura de sens constituită a interpretatului.

Deoarece interpretul trebuie să cunoască deja lucruri importante despre condiţiile pe care încearcă să le înţeleagă, avem de-a face, în sensul cel mai strict al cuvântului, cu o structură de gândire circulară. E vorba de *cercul hermeneutic*. Cu argumente nu întotdeauna foarte convingătoare se încearcă să se fundamenteze că un asemenea cerc nu reprezintă o eroare logică. Astfel, se subliniază, de exemplu, specificitatea procesului înţelegerii, care n-ar putea fi surprinsă de logica formală; căci înţelegerea sensului se desfăşoară într-o perpetuă autocorectare: înţelegere prealabilă, contopire a orizonturilor, înţelegere, abatere de la regulă a manifestărilor, înţelegere prealabilă corectată, contopire a orizonturilor corectată, înţelegere corectată ş.a.m.d.

Prin urmare, cele mai importante elemente ale abordării hermeneutice sunt:

— Se porneşte de la elementele familiare ale unei forme de viaţă; aceasta ne oferă pentru anumite problematizări o înţelegere prealabilă întotdeauna diferită.

— Presupunerea unui principiu spiritual ca sursă a sensului. Principiul este interpretat în mod diferit, de exemplu ca persoană, subiectivitate transcendentală, intenţionalitate sau ca principiu al vieţii.

— Realizarea unei contopiri circulare a orizonturilor. Aceasta serveşte cunoaşterii faptelor şi cunoaşterii de sine. Căci sensul străin este pus întotdeauna în corelaţie cu modul propriu de a stăpâni realitatea şi primeşte tocmai prin acest raport relevanţa sa filosofică.

(3) Punerea în opoziţie a explicaţiei şi înţelegerii nu este lipsită de contestaţii. Diferiţi teoreticieni ai ştiinţei se îndoiesc de faptul că cercetarea în ştiinţele spiritului are la bază alte legităţi decât acelea ale ştiinţelor naturii. Aşa, de pildă, H. Hubner este convins că înţelegerea nu este altceva decât o familiarizare deosebită cu sistemul de reguli ale unui anumit domeniu de cercetare. Activitatea de cercetare propriu-zisă nu se raportează nici aici la cunoaşterea individualului, cum a susţinut Dilthey, ci la cunoaşterea generalului. Şi istoricul caută legităţi sau cel puţin legături de regularitate. Din cauza nedeterminării acţiunilor umane şi a manifestărilor sensului, intervin, firește, mult mai multe iregularităţi decât în cazul aşa-numitelor ştiinţe exacte. Tot aşa, după părerea lui Hubner, nu poate fi vorba nici de circularitate. Demersul este ipotetic, ca şi în celelalte ştiinţe, deoarece se

testează soluţii posibile şi se corectează aceste soluţii pe baza materialului aflat la dispoziţie. Deosebirile sunt, aşadar, pur cantitative. *Structura* ştiinţei este în toate cazurile aceeaşi.

(4) Orice hermeneutică presupune o teorie semiotică; întrucât discursul despre manifestările spiritului şi despre contopirea orizonturilor are un sens numai atunci când semnele sunt interpretate raţional. Teoria semnelor poartă numele de *semiotică*. Între teoriile semiotice deosebit de influente şi bogate în consecinţe se dovedesc teoriile care interpretează sensul ca o relaţie triadică (C.S. Pierce, K. Bühler, M. Bense). Potrivit acestora orice semn reprezintă trei relaţii:

— relaţia-mijloc (Pierce: primară): semnul ca ceva material;

— relaţia-obiect (secundă): semnul ca ceva ce indică obiecte şi evenimente;

— relaţia-interpretant (ternară): semnul ca element al lumii spirituale, al formelor şi legilor gândirii, aşa cum sunt ele accesibile celui care interpretează.

Demersul hermeneuticii poate fi explicat în aceste teorii în mod semiotic. Procesul contopirii orizonturilor ce se corectează permanent, de exemplu, poate fi înţeles ca un proces de identificare repetată a interpretantului şi a relaţiei-mijloc.

Dar hermeneutica filosofică nu presupune pur şi simplu semiotica, ci încearcă totodată să o fundamenteze. Ea identifică, de aceea, spiritualitatea cu facultatea limbajului participând astfel la „cotitura lingvistică generală" a filosofiei contemporane. După Gadamer, spontaneitatea spiritului uman exteriorizată în limbaj constituie totodată fiinţa, mai precis fiinţa istorică. Astfel, fiinţa este limbaj, iar limba proces: noi suntem, aşadar, istorie şi suntem deopotrivă limbaj.

Şi fenomenologia pune problema constituirii sensului şi, cu aceasta, problema esenţei semioticii. În general, se poate spune că semiotica (*v.* Eco, 1972; Walther, 1974) joacă pentru hermeneutică un rol tot atât de fundamental ca şi acela jucat de logica formală pentru teoria ştiinţei. Ele sunt folosite adeseori ca un instrument, dar, în acelaşi timp, joacă rolul unui canon pentru fundamentarea căruia se depun eforturi intense.

5.2.2.2. Metode fenomenologice

(1) „Scandalul filosofiei", adică neputinţa filosofiei de a găsi în cele două milenii şi jumătate ale istoriei sale adevăruri filosofice inatacabile, a creat tot timpul tentaţia de a căuta o „întemeiere definitivă" pentru filosofie. Ultima mare încercare aparţine fenomenologiei. Cu deosebire la Edmund Husserl, problema metodei a fost împinsă în acest context în prim plan, dezvoltându-se o abordare specifică pe care M. Scheler, A.R. Reinach, R. Ingarden, A. Pfänder, H. Conrad-Martius şi alţii au aplicat-o cu virtuozitate şi care a exercitat influenţe hotărâtoare asupra unor filosofi precum M. Heidegger şi J.-P. Sartre, acţionând şi în domenii nefilosofice, cum ar fi pedagogia, medicina, psihologia şi altele.

O întemeiere autonomă a filosofiei nu are voie să se reclame de la ştiinţă şi tradiţie, ci trebuie să le preceadă. De aceea, e nevoie de un punct de plecare sigur şi acesta nu poate fi altul decât lucrul însuşi. Aşa s-a născut cuvântul de ordine al fenomenologiei „către lucrurile însele !" Ultimele lucruri care ne sunt date şi asupra cărora nu există nici o urmă

de îndoială, la care trebuie reduse toate celelalte, sunt aşa-numitele „fenomene". Orice filosofie cu sens trebuie să se raporteze la această bază a fenomenelor pe care să construiască abordări evidente şi, astfel, să păşească pe drumul sigur al ştiinţei, adică pe drumul fenomenologiei.

(2) Ce sunt aceste „lucruri înşele" de care vorbesc fenomenologii ? Să privim o masă din cameră. Ce este aici „lucrul însuşi", fenomenul care este dat conştiinţei noastre în mod originar ? Mai întâi, totul pare să fie neproblematic: prin intermediul organelor de simţ suntem în contact cu un obiect înzestrat cu anumite proprietăţi şi care este utilizabil din punct de vedere practic. Cineva însă poate să-şi aducă aminte de cunoştinţele sale de fizică şi să afirme că „de fapt" e vorba de o anumită asociere de molecule şi de atomi care exercită anumite acţiuni, îndeosebi emit unde electromagnetice ş.a.m.d. Ce este atunci „lucrul însuşi" ? Este corelatul ce există în sine al unei percepţii senzoriale, sau obiectul fizic ? Nici una, nici alta ! Mai întâi este clar că atunci când *vizăm* „masa", nu vorbim despre o anumită dispunere a atomilor, ci avem în faţa ochilor doar un obiect de o anumită formă, pe care putem să scriem şi să mâncăm. „Lucrul" este înlocuit în fizică de un construct teoretic. Însă nici recursul la percepţia senzorială şi la corelatul ei nu este suficient. Căci în percepţia noastră este dată în primul rând numai o anumită perspectivă asupra mesei, în care, de pildă, partea din spate a mesei lipseşte cu totul. În ciuda acestui fapt, noi vizăm sau „intenţionăm" un întreg (cu partea din spate) care este mai mult decât suma percepţiilor senzoriale mijlocite de diferite perspective. Gândim multe asemenea perspective sau „scanări" pentru a însuma un întreg. În reprezentarea unei mese intră, aşadar, mult mai mult decât doar percepţie senzorială; aici sunt conţinute numeroase sinteze ale conştiinţei care aparţin în mod esenţial de ceea ce numim masă şi prin care abia „lucrul întreg" este dat ca transcendent. Hotărâtor este, de asemenea, că *existenţa* obiectului nu este gândită odată cu „lucrul însuşi" originar. Aceasta o ştim din conţinuturile viselor noastre. Este cu totul imposibil să deosebim trăirea momentană izoltată a unui vis de o trăire reală. Conţinutul de conştiinţă singular nu conţine nici un indiciu cu privire la realitatea sau la transcendenţa sa. Cele din urmă rezultă din compararea trăirilor (de exemplu, atunci când ne trezim din somn) şi din activităţi secundare complicate ale conştiinţei. Şi pe acestea fenomenologia trebuie să le clarifice.

Pentru a putea analiza şi descrie în toată puritatea lor aceste activităţi ale conştiinţei va trebui ca, mai întâi, prin intermediul aşa-numitelor *reducţii*, toate presupoziţiile considerate nesigure să fie declarate nevalide. Se exersează abţinerea de la a formula judecăţi sau „epoché". Cunoaşterea fizică este, într-un fel, uitată; toate enunţurile despre atomi şi legăturile atomice sunt date la o parte. Numai atunci când baza fenomenală a fizicii este clarificată, putem reveni la temele acesteia. Tot aşa, teza că întreaga noastră cunoaştere provine, cum este de la sine înţeles, din percepţiile noastre senzoriale mai întâi este lăsată la o parte şi ne limităm doar la conţinuturile nemijlocite ale conştiinţei. În acest fel, fenomenologia distinge o întreagă serie de abţineri de a formula judecăţi:

— tradiţiile şi toate tipurile de autoritate nu au voie să fie admise fără a fi supuse examinării;

— ipotezele şi, de asemenea, aşa-numitele realizări indiscutabile ale ştiinţei, inclusiv rezultatele logicii, sunt, mai întâi, eliminate;

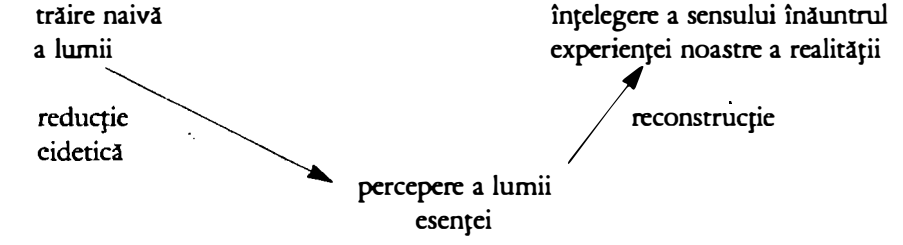
— experienţele individuale pe care alte persoane nu le pot controla şi care nu pot fi repetate trebuie puse sub semnul întrebării;

— toate postulările care se raportează la existenţa obiectivă nu trebuie considerate drept asigurate înainte ca ele să fie derivate de fenomenologie din activităţile conştiinţei;

— nimic din ceea ce este gândit şi resimţit, care poate fi şi altfel şi nu conţine în sine necesitatea, nu este adecvat ca bază pentru fenomenele căutate ce constituie punctul de plecare. „Reziduumul fenomenologic", deci ceea ce rămâne după reducţie, datorită apartenenţei sale necesare la lucru sau la starea de fapt, va fi numit „esenţă" (*eidos*). În examinarea naturală a lumii, ştiinţele, tradiţiile, experienţele personale, ceea ce este contingent şi ceea ce există joacă un rol important. Trecerea de la imaginea naivă a lumii la considerarea esenţei pure se numeşte „reducţie eidetică". Întrucât oamenii pot cuprinde în mod intuitiv aceste fenomene fundamentale, chiar şi „lucrul însuşi", se vorbeşte de o „intuiţie a esenţei". Prin urmare, noi avem capacitatea să percepem intuitiv nu numai obiecte spaţio-temporale, ci şi date ideale. Este, de exemplu, un fapt al esenţei ce se impune în mod nemijlocit că orice culoare este întinsă. Conceptul intuiţiei se referă, aşadar, nu numai la forma spaţiu-timp („*a priori* formal", *v.* Kant), ci şi la cunoaşterea conţinuturilor şi relaţiilor conceptuale aprioriice („*a priori* material", *v.* Husserl, Scheler).

Analizele fenomenologice au scos la iveală o mulţime de învăţăminte interesante. A devenit, astfel, limpede că orice act intenţional (*noesis*) presupune o obiectualitate (*noema*-sensul). Aşa cum actul de a număra constituie numărul, la fel gândirea intenţională realizează un conţinut intenţional la care se referă. Prin aceasta s-au câştigat noi cunoştinţe, în confruntarea cu psihologia. Astfel, afirmaţia că logica decurge din natura gândirii se bazează pe confuzia dintre noesis şi noema. Logica nu tratează faptele actelor noastre de gândire, ci legităţile a ceea ce este intenţionat noematic în actele de gândire.

(3) Cercetările fenomenologice au două obiective directoare: Mai întâi se instituie un *fundament*; se caută dincolo de ceea ce este dat în mod naiv elemente care sunt adecvate pentru o întemeiere ultimă şi o asigurare cu evidenţă absolută. Aceste fapte ale esenţei nu sunt adunate laolaltă de dragul lor şi construite pur şi simplu ca date, ci ele trebuie să facă inteligibilă realitatea care constituie mediul nostru în viaţa de fiecare zi, în ştiinţă, tradiţie şi lumea trăirii personale. Fenomenologiei îi aparţine în mod esenţial, mai departe, o *reconstrucţie* sau o restituire (restaurare) a ceea ce a fost dat iniţial la o parte. Fenomenologia întreabă: Cum este posibil că trăim lumea aşa cum o trăim ? Care sunt acele legi ale esenţei pe care, de exemplu, se întemeiază fizica sau logica ? Ce activităţi ale conştiinţei se regăsesc în experienţa cotidiană, în tradiţie şi în istorie ? Rezultă, astfel, următoarea schemă de lucru caracteristică, îndeosebi primei epoci a fenomenologiei („fenomenologia eidetică"):



(4) Raportarea la o lume a esenţei conţine o mulţime de neclarităţi, ceea ce a condus la dezvoltări diferite ale fenomenologiei. În cercetările cele mai târzii ale lui Husserl, activităţile conştiinţei au fost raportate tot mai puternic la un subiect general, astfel încât, treptat, s-a dezvoltat o fenomenologie transcendentală. Acest tip de fenomenologie asociază reducţiei eidetice şi o reducţie *transcendentală*. Prin aceasta, orice atribuire de sens este concepută în mod clar ca activitate a unui eu transcendental. Doar acţiunea convergentă a celor două reducţii constituie reducţia fenomenologică completă.

Această recădere în idealism, cum a fost numită reorientarea lui Husserl de fenomenologii metodei eidetice, a reprezentat numai un moment intermediar. Căci marile probleme ale intersubiectivităţii, socialităţii şi istoricităţii n-au fost rezolvate în mod satisfăcător de nici una dintre fenomenologii. Dacă, după Husserl, orice sens se constituie din subiectivitate, atunci Heidegger este îndreptăţit să-şi concentreze reflecţia chiar asupra fiinţei acestei subiectivităţi. El nu mai raportează în fenomenologia sa *existenţială* (Heidegger, 1927, § 29–34) „lucrul însuşi" la fapte ale esenţei sau la activităţi ale unui subiect de nepătruns în modul său de a fi, ci la „existenţiale", adică la formele de bază ale existenţei omeneşti concret-istorice. Din fenomenologie se dezvoltă astfel o „ontologie fundamentală" care întreabă cu privire la sensul fiinţei şi care conduce la analize ale fiinţei în lume, ale angoasei, grijii, aruncării în lume, istoricităţii şi temporalităţii.

(5) Prin lipsa de consecvenţă în care s-au desfăşurat cercetările ulterioare ale filosofiei existenţei, intenţiile originare ale orientării fenomenologice, care ţinteau întemeierea ultimă, intuiţii raţionale asigurate şi evidenţa ultimă a corelaţiilor de sens, au fost pierdute cu totul din vedere. Acestei autodizolvări dinăuntrul „mişcării fenomenologice" i s-au adăugat şi obiecţii de principiu provenind din afara acesteia:

— Din rândul adepţilor raţionalismului critic provine „Trilema lui Münchausen" (H. Albert): O întemeiere ultimă este principial imposibilă deoarece conduce fie la o regresie la infinit, fie are semnificaţia unui cerc logic, fie întrerupe dogmatic procedura într-un punct stabilit în mod arbitrar.

— Din partea analiştilor limbajului a fost zdruncinată siguranţa cu care semnificaţiile limbajului au fost transformate în obiecte intenţionale bine stabilite. După Wittgenstein, orice cuvânt îşi primeşte semnificaţia din utilizarea concretă a limbajului în fiecare caz şi, tocmai de aceea, nu poate fi redus la o esenţă stabilă (reducţie la „asemănări de familie").

— În fine, „teoria critică" (de exemplu J. Habermas) a indicat rolul societăţii şi istoriei, în care, prin puterea inconştientului şi acţiunea ideologiilor, activităţile conştiinţei sunt deformate şi nu mai sunt susceptibile să devină obiectul unei reconstrucţii. Fără o „gramatică de profunzime" şi fără o „critică a ideologiei", care nu stau în puterea abordării fenomenologice, n-ar fi posibilă nici un fel de comunicare „nedistorsionată".

5.2.2.3. Metoda dialectică

(1) Conceptul de dialectică este aplicat în filosofie foarte des. În acest fel însă acesta a rămas echivoc, adesea lipsit de transparenţă şi, de aceea, de fiecare dată controversat. Întrucât noi descriem aici abordările filosofice, ne-am putea limita numai la aspectul

metodologic al dialecticii. Totuşi, în cazul dialecticii o separare completă a elementelor metodologice de cele ale conţinutului este practic imposibilă. Dialectica, deşi este înţeleasă adesea ca metodă, este dezvoltată totuşi sub aspectul conţinutului. Tocmai în conceptul hegelian al dialecticii, care a exercitat cea mai mare influenţă, cele două aspecte au fost strâns legate unul de celălalt. De aceea, pentru a putea separa mai bine dialectica în calitatea ei de metodă, va trebui să vorbim şi despre acel aspect al ei care priveşte conţinutul.

În continuare tratăm trei teme:

— metoda dialectică în perioada prehegeliană;

— metoda dialectică înţeleasă ca abordare filosofică generală independent de anumite teorii materialiste şi idealiste;

— dialectica hegeliană în strânsa ei întrepătrundere între metodă şi conţinut.

(2) *Dialectike téchne* sau *dialectike episteme* are în tradiţia greacă şi în secolele care i-au urmat atât o semnificaţie pozitivă cât şi o semnificaţie negativă. În sens pozitiv, ea înseamnă arta convingerii, care trebuie să înlăture contradicţii şi să cuprindă întregul; în Evul Mediu „dialectica" ţinea locul a ceea ce în zilele noastre desemnăm prin cuvântul logică. În sens negativ, dialectica înseamnă dezvoltarea contradicţiilor pentru ele însele sau din raţiuni de utilitate (eristica, sofistica). La Kant, dialectica devine, ca dialectică transcendentală, o critică a aparenţei.

Partea metodologică a dialecticii ni se relevă cu mai mare limpezime în aşa-numitul *model al dezbaterii*. Dezbaterile cu sens, în care nu survine un dialog al surzilor, iau naştere atunci când o temă de interes general este prezentată într-un mod stabilit anume, producând însă, în acelaşi timp, opoziţia partenerului. Desfăşurarea dezbaterii este dialectică atunci când implică medierea între poziţiile aflate în opoziţie, iar printr-o critică reînnoită creează ocazii pentru căutarea în continuare a medierii. Însă orice dezbatere se încheie. Acest lucru se poate petrece atunci când întrebarea a primit un răspuns clar, deoarece greşelile evidente au putut fi parcurse şi clarificate. Este de asemenea posibil ca un consens care să se fi stabilit faptic să-i satisfacă pe ambii parteneri. O dezbatere în sens dialectic are loc însă numai atunci când întreruperea ei a fost provizorie. Există, în acest caz, convingerea că reflecţiile ar putea fi continuate şi că pe această cale s-ar putea ajunge mai aproape de adevăr. Dar de adevăr doar ne putem apropia mai mult. Dacă se doreşte ca el să fie pe deplin întemeiat, trebuie luate în considerare toate punctele de vedere, obiecţiile şi situaţiile posibile — o întreprindere de nerealizat practic, adevărul rămânând întotdeauna drept ceva de atins.

Platon trimite aluziv la această idee în cea de a şaptea scrisoare a sa, unde se referă la ceea ce este formulat în scris. El vorbeşte de neputinţa limbii de a înfăţişa fiinţa. De asemenea dialogurile lui Platon pot fi interpretate în acest sens, şi anume drept „căi către Logos", care însă nu îşi vor atinge vreodată ţelul.

(3) De o abordare dialectică se poate vorbi cu îndreptăţire potrivit acestor consideraţii dacă există următoarele elemente:

— În realitate sunt descoperite contradicţii; adesea acestea pot fi derivate din faptul că lumea este concepută ca aflându-se în mişcare şi schimbare permanente.

— Contradicţiile pot fi depăşite prin dezbateri şi reflecţii; „a depăşi" are trei semnificaţii: negarea stărilor de lucru iniţiale; conservarea unor aspecte particulare ale celor două poziţii aflate în opoziţie; precum şi ridicarea, de aici, pe un plan superior de cunoaştere (*negatio*, *conservatio*, *elevatio*).

— Procesul de cunoaştere nu se încheie niciodată deoarece el trebuie să fie integrat întregului. Cunoaşterea totalităţii face posibilă înţelegerea cunoştinţelor separate ca momente ale adevărului, însă ale unui adevăr care poate fi atins numai asimptotic.

Pentru filosofia în care această metodă este aplicată cu precădere rezultă o serie de consecinţe demne de remarcat. Filosofia reprezintă în ultimă instanţă „critică perenă"; nimic nu este dat o dată pentru totdeauna şi nu este susceptibil de a fi calificat ca adevăr ultim. În plus, contradicţiile nu apar ca defecte. Fiinţa ni se înfăţişează mai ales în mişcare şi schimbare, într-o tensiune constantă între unitate şi multiplicitate, între a fi şi nimic, între esenţă şi simpla aparenţă, spirit şi natură, idee şi realitate, istoricitate şi eternitate ş.a.m.d. În dialectică, aceste polarităţi sunt văzute ca esenţiale şi nu pot fi eliminate prin interpretări unilaterale bazate pe scheme rigide.

(4) S-a încercat tot timpul să se interpreteze triada: „funcţia pozitivă a contradicţiei — integrarea diferenţelor — înglobarea în întreg" ca o metodă pură în sensul logicii stricte. Pentru aceasta însă ar fi necesar un sistem de reguli care să permită pentru orice argumentaţie dialectică să se decidă dacă aceasta este adecvată sau greşită. În ciuda diferitelor încercări făcute în această direcţie (printre alţii de G. Günter şi G. Klaus) nu există până astăzi o *logică dialectică* convingătoare care să poată concura cu logica formală. Toate aserţiunile opuse (Hegel, Adorno) care vorbesc despre logici alternative în acest sens au rămas programatice şi nu conţin nici un fel de indicaţii concrete privind felul cum ar trebui să arate o asemenea logică. Dialectica include întotdeauna un element descriptiv şi, în acest sens, ea se referă la conţinuturi dinamice. Ea îşi concentrează privirea asupra polarităţilor şi pretinde o cunoaştere a întregului, ceea ce face ca afirmaţiile ei să fie legitimate cu totul altfel decât în mod logic sau argumentativ.

(5) Această împletire dintre metodă şi conţinut în dialectică se vede foarte clar în dialectica lui Hegel. El dezvoltă dialectica cu scopul de a găsi o ieşire din fundătura idealismului, în care generalul gândit stă în mod nemijlocit alături de concretul trăit. În epoca ce precede idealismul, cunoaşterea a fost interpretată adeseori ca un proces de oglindire în cadrul unei lumi preconstituite. Odată cu „revoluţia copernicană" kantiană apare o nouă idee, şi anume aceea a constituirii lumii prin activităţile subiectului. Dacă mai înainte în faţa lumii se afla un subiect izolat, acum acesta este autonom. Aici subiectul transcendental, dincolo lumea inaccesibilă a lucrurilor în sine. Hegel încearcă să construiască un pod peste această prăpastie. În acest scop el construieşte o dialectică speculativă: Lumea însăşi este spirituală, adică o formă a sinelui; iar spiritul reprezintă adevărata realitate. „Adevărul este întregul. Întregul însă reprezintă numai esenţa ce se îndeplineşte prin dezvoltarea sa"*. Dialectica devine forma în care ni se înfăţişează spiritul absolut al lumii.

Cu toate că tot timpul se afirmă contrariul, dialectica lui Hegel nu este o metodă filosofică generală care să poată fi utilizată independent de idealismul său (Sarlemijn, 1971). Căci Hegel presupune din motive idealiste (îndeosebi prin raportarea la spiritul absolut al lumii) în procesul dialectic o necesitate internă, idee care poate fi justificată numai prin speculaţii de tip idealist. Ideile sale privesc toate fenomenele, fie ele spirituale, naturale, culturale, personale, istorice sau publice. Gândirea fenomenului în cauză îl conduce

---

* G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, Editura Iri, Bucureşti, 1995, p. 18. (*n.tr.*)

pe Hegel în mod permanent către negarea a ceea ce a fost gândit (teza şi antiteza) şi de aici mai departe la negaţia negaţiei (sinteza). Prin acest procedeu el crede că poate dezvolta fiecare pas separat drept consecinţă necesară a treptei premergătoare:

— fiinţă, nimic, devenire;
— cantitate, calitate, măsură;
— artă, religie, filosofie;
— fiinţa în sine, fiinţa pentru sine, fiinţa în sine şi pentru sine.

Apar însă şi secvenţe concrete:

— stăpân, slugă, conştiinţă de sine;
— drept, moralitate, moravuri;
— anorganic, organic, spiritual;
— familie, societate civilă, stat;
— creştinism originar, Ev Mediu, Reformă.

Pentru Hegel această succesiune nu este doar temporală sau pur descriptiv-întâmplătoare, dimpotrivă, el este convins că fiecare treaptă o produce pe cealaltă cu „necesitate dialectică". Raţiunea este pretutindeni; fiindul este rezultatul unui proces de realizare a spiritului. De aceea el poate scrie: „Ce este raţional, este real şi ce este real, este raţional"* (Hegel, 1970, p. 24).

Uzurparea speculativă a necesităţii de către Hegel şi-a găsit urmaşi. Sub pretextul unei dialectici care se explică pe sine se vorbeşte de acum încolo de necesitatea internă, în care îşi caută legitimitate o pură ideologie. Spiritul absolut al lumii este înlocuit prin necesităţi materiale precum acelea produse, de exemplu, de societate, sau transformat într-o forţă anonimă a istoriei. Metodicul dispare din ce în ce mai mult. De la pretenţia unei cercetări strict raţionale se trece la încrederea oarbă în doctrină. În special în teoriile marxiste dialectica a fost identificată cel mai adesea cu filosofia susţinută în perioada respectivă. Astfel, K.S. Bakradse recunoaşte deschis: „În realitate dialectica nu este o învăţătură despre formele şi legile gândirii corecte... dimpotrivă, materialismul dialectic este concepţia despre lume şi viaţă a partidului marxist-leninist" (Kuczymski/Steinez, 1952, p. 12). Dar chiar şi la autori neomarxişti care se distanţează de marxismul ortodox, dialectica reprezintă arareori mai mult decât o explicitare din punct de vedere al conţinutului cu fenomene contradictorii condiţionate social-istoric, a căror rezolvare nu are loc printr-o logică sau printr-o metodă, ci printr-o raportare la o cunoaştere intuitivă a dezvoltării de ansamblu.

5.3. Abordări integrate

Disputa dintre filosofii de orientare analitică şi cei de orientare hermeneutică a condus în decursul timpului la noi abordări care ţin cont în acelaşi timp de mai multe aspecte. E vorba, înainte de toate, de două concepte integratoare:

---

* G.W.F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului sau elemente de drept natural şi ştiinţă a statului*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 17. (*n.tr.*)

— Abordările sistem-teoretice şi model-teoretice. În cadrul acestora sunt duse mai departe abordările caracteristice teoriei ştiinţei, însă în acelaşi timp s-a ţinut cont şi de solicitarea hermeneuticii, adică au fost tematizate deopotrivă discursul despre sens, constituirea sensului şi întreg.

— Metodele constructiviste ale discursului şi dialogului. Acestea combină elemente ale analizei limbajului cu elemente hermeneutice. În cadrul unei analize generale a argumentării are loc reconstrucţia vorbirii cu sens şi, în acest fel, constituirea filosofiei ca proces dialogal.

5.3.1. Metode teoretico-sistematice şi modele teoretice

(1) Una dintre cele mai discutate probleme astăzi în teoriile fizice şi biologice ale evoluţiei se referă la explicaţia apariţiei fenomenelor noi pe scara evoluţiei complexelor anorganice şi organice. Teoreticienii evoluţiei au dezvoltat în acest scop *sistem-teorii* prin recursul la metode cibernetice (regula intersectării, conexiuni inverse, consideraţii de echilibru, prelucrarea informaţiei). Orice organism viu a fost explicat, de exemplu, ca element complex apt de funcţionare al unui sistem biologic înţeles ca întreg. Dar şi treptele noi de complexitate sunt deduse din concepte ale teoriei sistemelor. Deoarece noile proprietăţi sistemice apar mai întâi ca discontinuităţi şi pot fi integrate cu greu în procesul continuu al evoluţiei, Konrad Lorenz vorbeşte de „fulguraţie", de o apariţie fulgerătoare a noului. Astfel, aşa cum proprietăţile apei pot fi explicate prin proprietăţile oxigenului şi hidrogenului, tot aşa pot fi înţelese potrivit concepţiei teoreticienilor sistemelor şi fenomenele mai complexe ale vieţii, prin interacţiunea unor elemente sistematice mai elementare. Pe anumite trepte, această reducţie a reuşit (autoorganizarea materiei după proprietăţi), pentru alte fenomene ştiinţa pare să fie încă foarte departe de ţelul unei ordonări efective.[2]

(2) Paralel cu constituirea ciberneticii şi de sistem-teorii fizico-biologice (von Bertalanffy), filosofii, dar mai ales sociologii s-au străduit să realizeze o teorie *filosofică* a sistemelor. S-a constituit astfel o nouă abordare printre filosofii ce argumentează cu deosebire în mod sociologic. Îndeosebi N. Luhmann a interpretat problemele clasice ale filosofiei într-un mod nou, din punct de vedere sistem-teoretic. Astfel, în primul rând a fost abolită supremaţia subiectului. Începând cu idealismul german şi, mai nou, prin hermeneutica filosofică şi fenomenologie, orice noţiune a sensului, orice activitate de înţelegere şi orice fenomen spiritual au fost interpretate pornind de la subiect. Subiectul era un concept fundamental indefinibil căruia i se atribuiau toate capacităţile posibile. Pentru Luhmann, dimpotrivă, subiectul este considerat ca o mărime dependentă de sistem: subiectul nu este nimic altceva decât un sistem care utilizează sensuri; la rândul său, sensul este definit ca o strategie specifică în sistem. Constituirea sensului rezultă, în ultimă instanţă, printr-o reducţie a complexităţii. De exemplu, prin faptul că un organism construieşte ordinea, el reduce complexitatea lumii înconjurătoare sau constituie sensul. Astfel, lumea este creată ca sistem prin selecţie şi nu este produsă de o parte a ei — subiectul. Există, aşadar, o

primordialitate echivalentă a sistemului şi a lumii. Şi societatea este interpretată în acelaşi fel; sociologia trebuie concepută ca o teorie a sistemelor sociale, care poate să renunţe la principiile luptei de clasă şi alte asemenea criterii străine abordărilor sistemice. Chiar discursul trebuie reconstruit ca un concept sistem-teoretic, o afirmaţie care a produs o puternică opoziţie din partea teoriei critice (J. Habermas şi alţii) (*v.* Luhmann, 1973, Habermas/Luhmann, 1971).

(3) Consideraţiile sistem-teoretice sunt prezentate adeseori în forma *model-teoriilor*, Stachowiak a discutat această „teorie generală a modelelor" în diferite scrieri şi a dezvoltat-o în toate detaliile. Potrivit acestei teorii, orice relaţie cu lumea, oricare cunoaştere cotidiană, orice cunoaştere ştiinţifică şi orice adevăr filosofic sunt posibile numai cu ajutorul modelului. Gândirea condusă de modele înlocuieşte vechea schemă a obiectivităţii potrivit căreia ştiinţa şi cunoaşterea ar fi aserţiuni ontologice ultime ce descriu realitatea aşa cum este ea. În gândirea condusă de modele, realitatea este gândită, dimpotrivă, totdeauna, „prin raportare la ...", adică multitudinea perspectivelor şi modalităţilor de interpretare nu este sacrificată unei metafizici universale (*v.* Stachowiak, 1973).

Stachowiak precizează conceptul de model prin trei caracteristici:

— Modelele reprezintă întotdeauna ceva; ele sunt modele a ceva.

— Ele sunt comprimări de aspecte parţiale, deoarece ele consideră numai acele atribute ale unui obiect care sunt văzute drept relevante.

— Corespondenţa dintre model şi original prezintă întotdeauna trei tipuri de relaţii: cu privire la subiect, la timp şi la scopul avut în vedere (caracteristica pragmatică).

Având drept criteriu modelul de alegere a scopurilor rezultă modele cu totul diferite. De exemplu, dacă vom considera două persoane egoiste, centrate asupra lor însele, atunci ele au posibilitatea să acţioneze în mod raţional în cadrul unui „model al unei lumi cu două persoane". În teoria generală a jocurilor e vorba însă de raţionalitatea comportamentului într-un „model al lumii cu *n* persoane" în care strategiile de tip egoist conduc în mod sigur la catastrofă; în această lume este necesară o raţionalitate colectivă. Teoria generală a modelelor îşi propune ca sarcină să fundamenteze axiomatic tipurile particulare de modele, să descrie complexitatea lor funcţională şi să construiască modele cu capacitate de cunoaştere. Prin includerea activităţilor intenţionale, teoria modelelor devine relevantă şi din punct de vedere filosofic. Astfel, pot să fie analizate în unităţi de comunicare condiţiile economice ale muncii şi revendicările sociale, interesele de consum şi aspiraţiile de câştig. În acest sistem hipercomplex teoria matematică şi cibernetică a sistemelor se dovedeşte un mijloc ajutător necesar. În ciuda străduinţelor pentru precizie, raportarea la interogaţiile practice se păstrează. Stachowiak îşi numeşte teoria sa a modelelor neopragmatism, deoarece nu a fost concepută în mod gratuit, ci pune la îndemână un instrument pentru stăpânirea problemelor timpului nostru. În acest fel ea reprezintă o variantă semnificativă în cadrul reorientării pragmatice în filosofia contemporană, înfăptuită şi de filosofi ca W. Stegmüller, H. Lenk, de numeroşi constructivişti şi analişti ai limbajului.

5.3.2. Metode constructiviste ale discursului şi dialogului

(1) În vreme ce în sistem-teorii se năzuieşte să se înfăptuiască o sinteză între hermeneutică şi teoria modernă a ştiinţei prin utilizarea modelelor matematizabile, în constructivism această mediere este asigurată de către o *analiză generală a argumentării*. Constructivismul îşi are originea în aşa-numită şcoală de la Erlange a lui Paul Lorenzen. Kambartel, Kalmann, Lorenz, Mittelstraß şi alţii au dezvoltat mai departe şi au modificat ideile acestei şcoli. Alături de acest constructivism în sens originar s-a constituit însă o metodă generală a discursului şi a dialogului, care porneşte, este adevărat, ca şi constructivismul, de la situaţii predare-învăţare, dar pune altfel accentul. În parte sunt reflectate condiţiile oricărui proces de formare a consensului (teoria transcendentală a discursului şi teoria pragmatică; K.-O. Apel), în parte s-au discutat posibilităţile înfăptuirii lor în societatea actuală (J. Habermas), sau metoda constructivistă e transformată într-un proces de înţelegere general orientat de probleme, care coincide cu filosofia ca întreg (E. Martens). În toate cazurile, este subliniată unitatea dintre teorie şi practică, în sensul cotiturii pragmatice. În prim plan stau reconstrucţia şi fixarea conceptuală a raţionalităţii practice care este deja realizată ca predispoziţie în viaţa cotidiană. Greşeala raţionalismului critic de a urmări rigoarea metodologică fără bază normativă şi eroarea „teoriei critice" de a predica, dimpotrivă, rigoarea normativă fără bază metodologică trebuie evitate şi înlocuite cu o teorie în care normele să apară justificate raţional şi metodologic.

(2) Intenţia iniţială a constructivismului se îndreaptă către o *formă pragmatică de întemeiere ultimă*, în special în interiorul problematicii fundării matematicii. Când Lorenzen încearcă, de exemplu, să întemeieze geometria, el nu se declară statisfăcut cu înşirarea sistemelor axiomatice care definesc în sensul formalismului în mod explicit diversele tipuri de geometrii. El caută, dimpotrivă, un fundament comun care să fie ancorat în lumea vieţii pentru toate tipurile de geometrie. Astfel, el crede că poate descrie o „protogeometrie" ale cărei concepte de bază pot fi concretizate în acţiunile oamenilor. Idealizările acestor acţiuni oferă fundamentul geometriei euclidiene care, la rândul său, constituie premisa pentru restul geometriilor.

Într-un mod asemănător, Lorenzen caută pentru teoria curentă a logicii o „protologică". El o descoperă în regulile care stau la baza tuturor acţiunilor de tip calculatoriu. De aici rezultă o „logică dialogică" în care orice afirmaţie trebuie să fie efectiv apărată pentru a fi acceptată. În cazul acestei întemeieri nu este vorba însă de a arăta că regulile factuale ale acţiunii sunt singurele posibile. Mai degrabă, o asemenea „logică efectivă" conţine reguli ce pot fi în general acceptate, care pot şi trebuie să fie luate în considerare în acţiunile calculatorii pe care le realizăm. Logica îşi capătă astfel întemeierea din practica lumii vieţii şi nu dintr-o lume construită a ideilor.

În amândouă aceste exemple reiese clar ce importanţă fundamentală are recursul la activităţi preştiinţifice într-o lume dată a vieţii. Recursul apare mai ales sub forma situaţiilor predare-învăţare. În cadrul acestor situaţii sunt reprezentate anumite acţiuni şi descrise în limbajul comun. Atât reprezentările cât şi utilizarea conceptelor trebuie să fie confirmate printr-un consens al participanţilor la discuţie. Dacă acest acord reuşeşte, a reuşit şi primul pas al reconstrucţiei. Pe această bază se poate trece mai departe. Urmează reconstrucţia

completă a limbajului ştiinţei, care, la rândul său, pune la dispoziţie elementele pentru o analiză filosofică a limbajului. Prin reconstrucţia vorbirii filosofice parte din enunţurile filosofiei sunt în mod terapeutic eliminate, parte înţelese în necesitatea şi raţionalitatea lor.

(3) În toate abordările constructiviste întâlnim străduinţa de a lua în mod serios cotitura pragmatică. Reconstrucţia şi reflecţia nu sunt un scop în sine, ci sunt întreprinse în vederea soluţionării unor probleme concrete. În prim plan se află, de aceea, justificarea acţiunilor, prin urmare îndeosebi *întemeierea propoziţiilor imperative* (*v.* în această privinţă Martens, 1979, p. 42). Acest demers de întemeiere conţine atât elemente analitice cât şi elemente constructiviste. Analiza se referă la:

— utilizarea limbajului (concepte inteligibile şi clare);

— interesele care există în comunităţile de comunicare avute în vedere.

Fundamentarea propriu-zisă se realizează apoi în alţi patru paşi:

— examinarea relaţiei între mijloacele disponibile şi scopurile propuse;

— controlul consecinţelor colaterale şi evaluarea şanselor de reuşită (prin implicarea ştiinţelor empirice);

— recunoaşterea unui principiu moral;

— căutarea unui compromis orientat de principiul moral în cazul în care interesele sunt incompatibile.

Principiul moral intervine de cele mai multe ori ca „principiu al transsubiectivităţii", de aceea armonizarea intereselor proprii cu interesele celorlalţi este general recomandată. O. Schwemmer indică mai precis cum se poate realiza acest acord din punct de vedere metodologic:

— căutarea unei supernorme care este compatibilă cu normele ce ajung să se confrunte în conflictul de interese;

— schimbarea normelor aflate în contradicţie în aşa fel încât noile norme să reprezinte subnorme ale supranormei. „O normă... este socotită ... întemeiată ... atunci când se arată că este o subnormă a unei supernorme care este compatibilă cu alte supernorme ce sunt urmate (Schwemmer, 1973, p. 172).

Aşa cum a arătat Martens, există legături strânse între principiul transsubiectivităţii şi principiile morale tradiţionale. Căci voinţa bună presupusă de principiul moral constructivist poate fi înţeleasă doar pornind de la scopul propriu al persoanei, adică pornind de la imperativul categoric. Aici însă componenta universalistă subliniată cu deosebire de Kant trebuie să fie completată cu o „componentă existenţialistă". Astfel, Martens ajunge la concluzia: „Logica imperativului este întemeiată aşadar în morala universalistă, iar aceasta din urmă în iubirea aproapelui concret" (Martens, 1979, p. 44). În acest fel, în constructivism voinţa bună devine condiţie necesară a realizării raţiunii practice. Acolo unde lipseşte această voinţă bună necesară pentru concilierea intereselor, raţiunea şi-a găsit sfârşitul.

(4) K.-O. Apel a cercetat din punct de vedere general condiţiile pentru realizarea cu succes a unei discuţii cu sens care mediază între interese şi le-a ridicat până la nivelul unei *teorii a discursului* (Apel ş.a., 1980, 4.33). Recurgând la elaborarea transcendentală a lui Kant, Apel subliniază că înţelegerea în interiorul unei comunităţi nu reprezintă un simplu schimb de informaţii, ci reprezintă un proces în care sunt realizate instituiri ca afectează în acelaşi timp condiţiile existenţei comunităţii de comunicare corespunzătoare. Aşa cum

spaţiul şi timpul sunt condiţiile necesare ale posibilităţii cunoştinţelor teoretice, la fel aceste instituiri etice sunt presupoziţii apriori ale posibilităţii comunicării practice.

Sensul unui discurs ca instrument metodologic este dezvoltarea capacităţii de a obţine în discuţia raţională asupra unei situaţii o mediere comunicativă a intereselor care să corespundă exigenţelor comunicării şi care să facă posibilă depăşirea situaţiei conflictuale existente. Aceasta revine în cele din urmă, sub aspectul conţinutului, la o întemeiere filosofică a eticii în interiorul comunităţii de comunicare. În acest caz nu e vorba de o întemeiere scientistă; căci aceasta are, după Apel, trei neajunsuri constând în:

— punerea pe acelaşi plan a întemeierii raţionale cu deducţia logică formală;

— identificarea valabilităţii intersubiective cu valabilitatea obiectivă în sensul unei constatări neutre în raport cu valorile faptelor şi a consecinţelor derivate;

— separarea strictă a constatărilor factuale şi a enunţurilor normative.

Problema transcendentală a posibilităţii eticii şi prin aceasta a posibilităţii comunicării cu sens îl readuce pe Apel la cercetarea condiţiilor care fac posibilă în genere argumentarea. Faptul că oamenii discută unii cu alţii presupune deja concesii etice. Orice demers ştiinţific sau logic, dar şi orice argumentaţie obişnuită, orice controversă asupra ideilor şi normelor se constituie pe asemenea concesii şi reprezintă deja manifestarea unei voinţe bune mărturisite. Alături de competenţa logico-lingvistică, putinţa noastră de a realiza argumentarea validă presupune ideea unei „comunităţi de comunicare ideale, nelimitate" cu următoarele cerinţe:

— deschiderea către argumentare; dorim să-l ascultăm pe celălalt şi să-i răspundem;

— onestitatea argumentării; nu intenţionăm să ne minţim pe noi înşine sau pe ceilalţi;

— egalitatea în drepturi a partenerilor de discuţie; celălalt trebuie acceptat ca subiect responsabil, de bună-credinţă şi capabil să recunoască adevărul;

— interzicerea imunizării; nici un tabu nu trebuie să acţioneze asupra problemelor ridicate;

— egalitatea în discurs; respingerea discriminărilor rasiale şi a prejudecăţilor de clasă, detestarea mijloacelor represive de a-i reduce pe alţii la tăcere.

Chiar dacă o comunitate reală de comunicare nu satisface în multe privinţe aceste cerinţe, totuşi conştientizarea acestor condiţii ideale conduce la ameliorarea discursului. Şi J. Habermas concepe „situaţia ideală a convorbirii" sub acest aspect. El interpretează elementele ideale ca bază a maturităţii vorbitorului într-un dialog emancipator „eliberat de restricţii" (Habermas, 1976).

(5) Dacă se identifică discursurile şi dialogurile constructiviste cu metoda filosofică propriu-zisă, atunci filosofia poate fi concepută ca un „proces de înţelegere orientat în funcţie de probleme" (E. Martens). În acest sens, filosofia nu năzuieşte spre adevăruri ultime, evidenţe şi aprioricităţi, ci încearcă să concilieze concepţiile şi interesele aflate în conflict într-o comunitate cu ajutorul mijloacelor raţionale care sunt totodată raportate la adevăr. Dialogul filosofic se compune, mai precis, din trei „metode de dialog" (Martens, 1979, pp. 140–147):

— din dialogul deschis ce stă sub maxima autoreflecţiei (Socrate, Kant);

— din reluarea unor demersuri de gândire deja date (texte, expuneri, convorbiri) şi

— dintr-o examinare a demersurilor de gândire proprii şi a celor reluate ca „realizare a ofertei de dialog".

Şi în acest caz, filosofia devine o activitate. Totodată, filosofia nu se dizolvă în critica limbajului, ci prezintă o experienţă nou câştigată a realităţii în fiecare situaţie istorică.

5.4. Programe de cercetare filosofice

Procese filosofice de orientare şi înţelegere se desfăşoară permanent în istorie. Anumite situaţii istorice, sociale şi politice specifice acţionează asupra abordărilor filosofice şi le modifică de-a lungul unei epoci. În locul unor concepte metodologice rigide survin dezvoltări realizate în legătură cu interogaţii determinate. În raport cu orientările metodologice de bază rezultă trei tipuri diferite de programe de cercetare (*v.* § 2.1):

— în filosofia orientată tradiţional vorbim de programe de cercetare hermeneutice;

— în filosofia orientată după ştiinţă vorbim de programe de cercetare analitice şi

— în filosofia orientată către praxis, în fine, de programe de cercetare pragmatice.

5.4.1. Programe de cercetare hermeneutice

(1) Una dintre cele mai mari tentaţii ale cercetării filosofice este retragerea resemnată în propria sa istorie. Dintotdeauna au existat epoci care au identificat filosofia cu descrierea istoriei filosofiei. Dacă nu ca poziţie principială, cel puţin în forma unor activităţi de cercetare speciale, acest mod de a proceda este absolut îndreptăţit. Ţine de presupoziţiile esenţiale ale filosofiei să-şi cunoască propria tradiţie şi să gândească din nou ceea ce a fost deja gândit, şi nu diletant, ca simplă repetare. Această conştientizare a propriilor tradiţii are loc în diferite programe de cercetare realizate în cadrul diferitelor şcoli („şcoala hegeliană", „şcoala heideggeriană"), sau chiar de grupuri mai mici şi de persoane individuale. După tipul şi întinderea obiectivelor de cercetare pot fi distinse mai multe forme:

— Alcătuirea unor ***ediţii integrale*** de opere filosofice

Aici sunt reunite scrierile principale, uneori ultima versiune, dar şi texte foarte răspândite ale unui autor, în aşa-numitele ***scrieri alese***. În cazul atingerii completitudinii se vorbeşte de „opere complete", iar în cazul unei analize complete de detaliu (periodizare, deosebiri între ediţii, indicaţii cu privire la geneză, la influenţe ş.a.m.d) se vorbeşte de „ediţie integrală istorico-critică".

— ***Enciclopedii filosofice sau tratate filosofice***

În zilele noastre asemenea întreprinderi vizând întregul sunt mai rare, mai ales de când credinţa în sistemul filosofic şi-a pierdut din forţa de convingere. Căci aici ideile filosofice trebuie prezentate în arhitectonica fundamentării lor interne şi, în acelaşi timp, în completitudinea lor.

— Locul acestora îl iau de cele mai multe ori *analizele de probleme*

În acest caz o anumită temă, de exemplu timpul, este analizată din toate punctele de vedere posibile. Diversele concepţii despre timp din diferite epoci, dependenţele lor reciproce şi contradicţiile lor, influenţa lor asupra fenomenelor culturale, interpretarea lor prin ştiinţa modernă a naturii şi alte asemenea reflecţii furnizează elemente constitutive ale unor asemenea programe de cercetare.

— *Analize istorice ale conceptelor*

Acestea îşi aşează centrul de greutate pe latura lingvistică. Dacă, de exemplu, Heidegger interpretează cuvântul „adevăr" cu ajutorul expresiei greceşti *aletheia* ca „ stare de neascundere" şi dezvoltă o întreagă teorie a adevărului pornind de aici, atunci înseamnă că e de mare importanţă să cunoaştem întrebuinţarea cuvântului „adevăr" în diverse epoci culturale ale trecutului nostru. În acest caz nu numai etimologia şi limbajul obişnuit îşi au rolul lor, ci şi diversele modalităţi filosofice de utilizare. În sensul dialecticii, toate conceptele cu rol hotărâtor pot fi înţelese corect doar în acest context general şi în relaţie cu timpul în care au apărut.

— *Lexicoane şi bibliografii*

Ele oferă mijloace auxiliare fundamentale pentru cercetare şi orientare.

(2) Cercetările istorice ale conceptelor şi analizele care au în vedere o singură problemă nu trebuie înţelese în mod greşit ca o reunire descriptivă de fapte. Ele conţin totodată — aşa cum şi termenul de „program de cercetare" o spune — şi concluziile cercetării. În asemenea cercetări şi analize sunt puse în lumină vechi prejudecăţi, sunt condamnate convenţii depăşite şi propagate noi modele de gândire. În programele de cercetare moderne se constată adesea o tendinţă care ne îndepărtează de gândirea apriori şi ne orientează spre regulativul dinăuntrul anumitor unităţi de comunicare. În prim-plan nu mai stă vechiul sistem metafizic, în care era vorba de principiile fiinţei, cunoaşterii şi acţiunii; se procedează mai degrabă critic şi se demolează orice certitudine ontologică. O dată cu această tendinţă negativă, firește, creşte primejdia de a persevera în negare şi de a ne declara mulţumiţi, în cele din urmă, cu înşirarea a ceea ce a fost.

5.4.2. Programe de cercetare analitice

(1) Confruntarea raţionalităţii ştiinţifice stricte cu exigenţele istoriei a dus, de curând, la o criză a înţelegerii ştiinţei. Până acum, pentru teoria ştiinţei integrarea consideraţiilor istorice a fost importantă numai pentru aşa-numitul context al descoperirii; în sistemul propriu-zis al ştiinţei, în contextul întemeierii, componenta istorică a ştiinţei nu a jucat nici un rol. Însă o dată cu renunţarea la motivul întemeierii ultime şi al justificării ideilor, în care întreaga cunoaştere a fost identificată cu cunoaşterea probată, a rezultat o situaţie cu totul nouă. Mai întâi s-a încercat să se salveze siguranţa demersurilor verificării prin recursul la probabilitate (*v.* logica inductivă a lui Carnap); se căutau cunoştinţe cu un înalt grad de probabilitate. Dar rezultatul neaşteptat că în anumite condiţii toate teoriile sunt la fel de

improbabile şi au posibilitatea zero a risipit toate speranţele cu privire la o rezolvare a problemei cunoaşterii în această direcţie. Ispita de a deveni sceptic sau iraţionalist anarhist a fost mare, de vreme ce toate teoriile trebuiau considerate în aceeaşi măsură ca imposibil de probat.

Aşa se face că, imediat, s-au ridicat voci care voiau să înlocuiască în întregime „logica cercetării" cu o „psihologie a cercetării". Thomas S. Kuhn a explicat diverse teorii prin *paradigme* şi a dedus aceste componente incomensurabile cu precădere prin mecanisme psihologice (Kuhn, 1967). Schimbarea ştiinţifică a fost asemănată curentelor din modă, revoluţiile ştiinţifice devenind o problemă de psihologie a maselor. P. Feyerabend a mers atât de departe, încât a vrut să pună capăt teoriei ştiinţei ca atare printr-o teorie anarhistă a cunoaşterii care nu mai recunoaşte decât un principiu de bază: *Anything goes*! (Feyerabend, 1976).

Împotriva acestor consecinţe unilaterale distructive I. Lakatos a dezvoltat o concepţie cuprinzătoare a programelor de cercetare care creează posibilitatea să se vorbească de raţionalitatea ştiinţei, în ciuda integrării influenţelor istorice şi în ciuda abandonării punctului de vedere justificaţionist. Conceptul său permite calificarea unor teorii în raport cu teoriile concurente ca ştiinţifice şi în progres.

(2) În timp ce, mai înainte, discuţia asupra ştiinţificităţii s-a învârtit în jurul ştiinţificităţii teoriilor izolate, în concepţia programelor de cercetare sunt examinate mai multe teorii în acelaşi timp. Aceste teorii stau într-o relaţie genetică, au luat naştere aşadar în cursul timpului una din alta şi închid astfel o „cunoaştere prealabilă" cuprinzătoare constituită din rezolvări, de exemplu, de probleme şi presupoziţii cadru. În faţa noastră nu stă doar un sistem de propoziţii extras din istorie, ci un fragment din ştiinţa în întregul ei împreună cu datele practice. Lakatos distinge:

— nucleul tare (*hard core*) al unei teorii; el cuprinde anumite ipoteze teoretice centrale care, după Stegmüller, în multe cazuri pot fi descrise prin structuri matematice, şi

— centura protectoare (*protective belt*) a unei teorii. Ea este alcătuită din ipoteze auxiliare, încercările critice concentrându-se numai asupra acestora.

Lakatos descrie cercetarea desfăşurată în cadrul unui asemenea program în modul următor: „Această centură protectoare de ipoteze auxiliare este aceea care suportă şocul testelor, care este ordonată şi reordonată, ba chiar trebuie înlocuită pe de-a-ntregul, pentru a apăra nucleul astfel întărit. Un program de cercetare are succes atunci când toate acestea conduc la o deplasare progresivă de probleme; el este lipsit de succes când conduce la o deplasare degenerativă de probleme" (Lakatos, 1974, p. 130). Printr-o deplasare progresivă de probleme el înţelege faptul că teoriile separate ridică noi probleme; Lakatos vorbeşte de o de-plasare degenerativă în cazul unor conflicte cu experienţa care determină revizuiri continue.

5.4.3. Programe de cercetare pragmatice

(1) Ţelurile pragmatice trec dincolo de interesele pur istorice şi de interesele ştiinţelor naturii. Ele încearcă să ţină seama de situaţia globală a omului. De aceea, programele de

cercetare pragmatice prezintă atât tendinţe de mediere cât şi tendinţe interdisciplinare. Programele orientate spre mediere se raportează mai ales la interogaţii *etice:* probleme ale cercetării păcii, ale conservării mediului şi ale menţinerii posibilităţii vieţii într-o lume a constrângerilor tehnice şi ştiinţifice au luat locul reflecţiilor morale privind conştiinţa individuală. O „etică globală" cere o responsabilitate pentru întreg şi înlătură, astfel, etica tradiţională a interiorităţii, în care a fost vorba oriunde şi oricând de dezvoltarea personalităţii şi de pacea sufletească a individului. Pot fi formulate trei premise pentru un asemenea program de cercetare pragmatică în sens etic:

— orientarea după ideea unei „etici pe termen lung", în care viitorul oamenilor este inclus în domeniul responsabilităţii (Birnbacher, 1988);

— realizarea unei „etici globale" care nu cunoaşte doar interesele personale, tribale sau chiar rasiale, ci numai raportează în mod concret imperativul categoric la întreaga omenire a planetei noastre;

— o nouă înţelegere pentru „etica raportată la natură", în care omul nu stă ca fiinţă izolată şi autonomă deasupra naturii, ci, dimpotrivă, condiţiile vieţii sale naturale sunt văzute din nou ca elemente ale unei ordini naturale generale ce merită să fie păstrată.

(2) Deoarece de noua înţelegere sunt legate şi anumite acţiuni publice concrete, pragmatismul angajat etic se manifestă adesea, în acelaşi timp, *în mod politic.* Totuşi programele de cercetare *filosofice* trebuie să facă vizibile în orice caz premisele lor ca premise şi să fie deschise pentru mediere critică. Acţiunile de tip emancipator se pot dezvolta numai în cadrul unei cunoaşteri de sine generale; şi tocmai aceasta din urmă trebuie să stea la dispoziţie în analiză.

(3) Programele de cercetare pragmatică nu se mărginesc la probleme filosofice, ci au în vedere şi domenii învecinate. Dialectica întregului apare astfel în noua formă a concepţiilor interdisciplinare. Următoarele exemple de programe de cercetare arată câteva puncte de greutate ale unor asemenea prezentări cuprinzătoare:

— Cercetări cosmologice

Reflecţiilor filosofice asupra teoriei relativităţii şi a cuantelor li se adaugă, mai nou, interogaţii cosmologice. Despre naşterea şi pieirea Universului nu se vorbeşte doar în mod speculativ, ci se iau în considerare diversitatea interpretărilor ştiinţifice ale noilor date. Străvechiul program al materialismului lasă locul unei teorii diferenţiate a unei lumi energie-materie. În acest sens, Stegmüller (1975, XVI) vorbeşte de „tendinţe convergente în filosofia de astăzi".

— Cercetări ale teoriei evoluţiei

Aşa cum fizica actuală a avut contribuţii hotărâtoare în cosmologie, biologia modernă marchează răspunsurile care se dau în legătură cu probleme privind formele vieţii. Aceasta are consecinţe pentru antropologia generală şi, îndeosebi, pentru înţelegerea de sine a omului. În aşa-numita „epistemologie evoluţionistă" graniţa dintre biologie şi filosofie este depăşită în mod conştient. Ideea funcţionalităţii evoluţioniste a luat locul reprezentărilor mai vechi despre posibilităţile unei modelări deterministe şi mecaniciste. Tulburătoarele rezultate ale biologiei moleculare, care culminează într-o teorie a autoorganizării materiei, oferă fundamentul pentru noi concepţii în teoria sistemelor.

Controversa dintre reducţionism şi o interpretare adecvată a „emergenţei" (Popper) sau „fulguraţiei" (K. Lorenz) reprezintă cea mai nouă formă a străvechii dileme materie-spirit[3].

— Cercetări medical-biologice

Succesele de răsunet ale cercetării genetice şi, o dată cu acestea, posibilitatea manipulării genetice au ridicat probleme care până astăzi au fost cu totul străine discuţiei în etica filosofică. În întrebarea cu privire la posibilitatea unei „etici pe termen lung", colaborarea dintre medicină, biologie şi ştinţele dreptului este de mare importanţă. Aici avem de-a face cu unul dintre acele puţine cazuri în care lumea modernă îşi leagă aşteptări îndreptăţite de filosofie şi speră în asistenţă pe baza reflecţiei filosofice asupra normelor.

Programele pragmatice aduc prin universalitate şi interdisciplinaritate (Stachowiak, 1986) o contribuţie esenţială într-o vreme în care atacurile împotriva raţionalităţii în general şi împotriva gândirii metodice au devenit o modă. În tezele aşa-numiţilor post-moderni varietăţile actuale ale filosofării sunt defăimate ca „discursuri depăşite" şi ca „mari povestiri" învechite. Suspectarea gândirii metodice şi argumentative se referă la toate cele trei concepţii prezentate mai înainte: teoria ştiinţei se transformă în anarhism metodologic („raţiunea transversală" la Welsch, 1987), analizei limbajului îi este opusă filosofia discursurilor non-formale (Rorty, 1981), iar gândirea dialogico-dialectică degenerează în vorbărie cinică (Sloterdijk, 1983). Dar fără autodisciplină metodologică şi fără raţionalitate argumentativă, lipsită de criterii şi de orizont, filosofia stă drept „monument funerar a ceea ce e intelectual" (Lyotard, 1985).

Note

[1] O prezentare mai amănunţită a acestor concepte vezi la Wuchterl, 1989.

[2] Vezi teoria opusă a emergenţei la Popper. Potrivit acesteia, evoluţia este creativă şi face să apară de fiecare dată lucruri absolut noi, care nu sunt explicabile prin reducţie; e vorba, în opoziţie cu reducţia, de o „cauzare de sus în jos" sau de o „cauzare structurală". (Popper/Eccles, 1982, p. 44)

[3] Pentru discuţia filosofică specifică vezi, de exemplu, B. Koslowski, 1984 şi Riedl/Wuketis, 1987.

Bibliografie citată

APEL, K.-O., ş.a., 1980: *Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer etisch-politischen Grundorientierung*, în *Praktische Philosophie/Etik. Reader zum Funkkolleg*. Frankfurt/M., 4.3.3.

AUSTIN, J.L,. 1972: *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart.

BETTI, E., 1967: *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen.

BIRNBACHER, D., 1988: *Verantwortung für zükunftige Generationen*. Stuttgart.

DILTHEY, W., 1957: *Gesammelte Schriften*, vol. 5. Stuttgart.

ECO, U.,1972: *Einführung in die Semiotik*. München.

FEYERABEND, P., 1976: *Wider den Methodenzwang*. Frankfurt/M.

HABERMAS, J., 1976: *Was heißt Universalpragmatik ?*, în APEL, K.-O. (edit.) *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt/M.

LUHMANN, N., 1971: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt/M.

HEGEL,G.W.F., 1952: *Phänomelogie des Geistes*. Ed. de J. Hoffmeister. 6. Hamburg.

— 1970: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werkausgabe, vol. 7. Frankfurt/M.
HEIDEGGER, M., 1927: *Sein und Zeit*. Halle.
KATZ, J.J., 1974: *Die philosophische Relevanz der Sprachtheorie*, în GREWENDORF, G./MEGGLE, G., *Linguistik und Philosophie*. Frankfurt/M.
KOSLOWSKI, P./SPAEMANN, R./LÖW, R., (edit) 1984: *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis*. Weinheim.
KUCZYMSKE, J. /STEINNITZ, W., 1952: *Über formale Logik und Dialektik*. Berlin.
KUHN, TH.S., 1967: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt/M.
LAKATOS, I., 1974: *Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Froschungsprogramme*, în LAKATOS, I./MUSGRAVE, *A Kritik und Erkenntnisfortschritt*. Braunschweig.
LUHMANN, N., 1973: *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Frankfurt/M.
MARTENS, E., 1979: *Dialogisch-pragmatische Philosophiedidaktik*. Hanovra.
POPPER, K.R./ECCLES, J.C., 1982: *Das Ich und sein Gehirn*, ediţia a II-a. München/Zürich.
RIEDL, R./WUKETITS, F.M. (edit.), 1987: *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie. Bedingungen —Lösungen — Kontroversen*. Berlin/Hamburg.
SARLEMIJN, A., 1971: *Hegelsche Dialektik*. Berlin/New York.
SCHLICK, M., 1930/31: *Die Wende der Philosophie*, în *Erkenntnis*, 1, p. 4 şi urm.
SCHWEMMER, O., 1973: *Grundlagen einer normative Ethik*, în KAMBARTEL, F./MITTELSTRAß, J., *Zum normativen Fundament der Wissenschaft*. Frankfurt/M.
STACHOWIAK, H., 1973: *Allgemeine Zeichenlehre. Modelltheorie*. Viena/New York.
STEGMÜLLER, W., 1975; *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 2 vol. Stuttgart.
WALTHER, E., 1974: *Allgemeine Zeichenlehre. Einführung in die Grundlagen der Semiotik*. Stuttgart.
WITTGENSTEIN, L., 1960: *Philosophische Untersuchungen*. În *Schriften* von L. Wittgenstein. Frankfurt/M.
WUCHTERL, K., 1989: *Analyse und Kritik der religiösen Vernuft*. Berna/Stuttgart.

Bibliografie suplimentară

BAGERTZ, K., 1987: *GenEthik. Probleme der Technisierung menschlicher Fortlanzung*. Reinbek Hamburg.
BOCHENSKI, I.M., 1954: *Die zeitgenössischen Denkmethoden*. Berna.
GADAMER, H.G., 1960: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen.
GOMBOCZ, W.L./RUTTE,H./SAUER, W., 1989: *Traditionen und Perspektiven der analytischen Philosophie*. Viena.
HÜBNER, K., 1978: *Kritik der wissenschaftlichen Vernuft*. Freiburg.
KNAPP, A., 1985: *Sozialbiologie und Moraltheologie*. Weinheim.
MEGGLE, G., 1990: *Handlungstheoretische Semantik*. Berlin/New York.
POPPER, K.R., 1935: *Logik der Forschung*. Viena.
RORTHY, R., 1981: *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt/M.
SCHNÄDELBACH, H., 1987: *Vernuft und Geschichte*. Frankfurt/M.
SEIFFERT, H., 1972: *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, vol. I şi II. München.
SLOTERDIJK, P., 1983: *Kritik der zynischen Vernuft*, 2 vol. Frankfurt/M.
STACHOWIAK, H., 1986 şi urm.: *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*, 5. vol.
STEGMÜLLER, W., 1969 şi urm.: *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*. Berlin.
STRÖCKER,E./JANSSEN, P., 1989: *Phänomenologische Philosophie*. Freiburg.
WELSCH, W., 1987: *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim.
WUCHTERL, K., 1987: *Methoden der Gegenwartsphilosophie*, ediţia a II-a revizuită, Berna/Stuttgart.

Ekkehard Martens

6. Didactica filosofiei

6.1. Sarcini ale unei didactici a filosofiei

6.1.1. Necesitatea unei didactici

Didactica a cunoscut un *boom*, de la mijlocul deceniului al şaptelea până în primii ani ai deceniului opt, la începutul erei social-liberale. Comisiile pentru reforma învăţământului şi pentru elaborarea planurilor de învăţământ s-au străduit să fixeze din nou obiective, conţinuturi, metode şi mijloace pentru studiu şi pentru învăţământul şcolar; s-au înmulţit rapid poziţiile pentru didacticieni în învăţământul superior, posturile de didacticieni ai diferitelor discipline de învăţământ şi de cercetători în ştiinţele educaţiei. Noua orientare era din două motive de mult depăşită. Idealul educaţional neoumanist, al unei personalităţi cu un profil precumpănitor literar, umanist, nu putea să facă faţă nici pretenţiilor unei lumi caracterizate de ştiinţă şi tehnică, nici să răspundă satisfăcător întrebării asupra grupurilor sociale cărora progresul tehnico-ştiinţific ar trebui de fapt să le slujească. Cele două criterii, al eficienţei tehnocratice şi al relevanţei sociale, nu erau întotdeauna compatibile. Cuvintele de ordine ale discuţiilor în cadrul politicii educaţionale a reformei erau „interesele economiei" şi „interesele societăţii". Între timp, ca urmare a evoluţiilor economice şi social-politice, reforma educaţională s-a estompat din nou în faţa „normalităţii" cotidiene din şcoli şi universităţi, chiar dacă problemele didactice fundamentale sunt departe de a fi lămurite. Totuşi, de atunci s-a menţinut o mai puternică conştiinţă didactică orientată spre probleme, ea fiind şi pe mai departe obiectiv preferabilă oricărei atitudini ostile reformei sau chiar numai uneia de oboseală faţă de schimbare. Aceasta, întrucât explozia cunoaşterii ne obligă spre o selecţie în funcţie de anumite priorităţi; specializarea crescândă pretinde o legătură între ariile de cunoaştere particulare; noile domenii problematice (de exemplu: cercetarea în problemele păcii, ecologia) solicită noi

discipline şcolare sau cursuri; în cele din urmă, democratizarea societăţii trebuie să realizeze şi desfiinţarea fixării dogmatice a valorizării cunoaşterii, ca şi a modurilor sale de comunicare şi de acces (*v.* Heintel, 1978, pp. 22–35).

6.1.2. Practica didactică şi teoria didactică

În ce constau, de fapt, îndatoririle unei didactici este o problemă asupra căreia nu există un consens nici măcar între didacticieni. Ca şi în cazul „filosofiei", o decizie asupra criteriilor „didacticii" nu se poate realiza fără apelul retrospectiv la propria conştiinţă de sine, formată istoric, a didacticienilor. Termenul de „didactică", ce provine din grecescul *didáskein* (a învăţa pe alţii; în forma pasivă: a învăţa), îl întâlnim prima oară ca termen pedagogic în 1613, într-o relatare despre propunerile pedagogice ale lui W. Ratke; termenul era tradus acolo prin „mod de predare" sau „arta predării", în sensul unor indicaţii metodice de predare. În 1657, termenul capătă o semnificaţie ce trece dincolo de „metodică", în *Didactica Magna* a lui J.A. Comenius. Din învăţătura sa despre o ordine divină, inteligibilă a lumii obiective, Comenius deduce acolo conţinutul şi metodele predării, ca şi organizarea şcolii în totalitatea ei. Cele două semnificaţii ale „didacticii", o dată ca „metodică" pentru transmiterea unor conţinuturi date, în cadrul unui anumit plan de învăţământ şi unui anumit sistem de învăţământ, apoi ca interogaţie asupra obiectivelor, selecţiei conţinuturilor şi sistemului de învăţământ adecvat, se situează în opoziţie una faţă de cealaltă chiar şi în discuţiile contemporane. Ele satisfac, pe de o parte, diferitele nevoi legate de o îndrumare directă a practicii pedagogice şi, pe de altă parte, nevoia de legitimare şi de critică a presupoziţiilor ce tocmai o călăuzesc. O ignorare a acestor presupoziţii întotdeauna efectiv prezente ar contrazice, fără îndoială, conştiinţa de sine critică, reflexivă, a filosofiei. De aceea, a pleca de la presupoziţii neverificate ar fi la fel de inacceptabil şi pentru o didactică a filosofiei, şi nu este de dorit pentru nici o altă didactică de specialitate. În consecinţă, în cele ce urmează „didactica" va fi înţeleasă întotdeauna în sens larg.

Dar nu este încă de ajuns nici măcar o reflecţie asupra presupoziţiilor călăuzitoare ale practicii didactice. Ea poate să ducă doar la o mai bună cunoaştere *despre* practica didactică, dar nu la o bună pricepere *în interiorul* acesteia. Această reflecţie este o premisă necesară, dar nu şi suficientă pentru o practică mai bună. Desigur, cel care nu a gândit niciodată asupra presupoziţiilor călăuzitoare ale acţiunii sale, inclusiv asupra condiţiilor social-politice, nu poate să-şi îmbunătăţească propria acţiune (dacă ea nu este privită drept comportament de tip dresură). Dar el nu poate să-şi îmbunătăţească acţiunea nici doar pe calea reflecţiei, cum pare să considere un „intelectualism socratic". Este nevoie mai curând de o relaţie concretă între teorie şi practică. În acest scop, însă, trebuie să abordăm din nou domeniul teoretic şi să ne gândim cum are loc sau cum ar trebui să aibă loc concret această relaţie, fapt pentru care trebuie să facem apel la teoriile filosofice ale acţiunii, la teoriile psihologiei învăţării, ale dinamicii de grup şi la teoriile interacţioniste.

Partea cea mai importantă a relaţiei concrete dintre teorie şi practică este totuşi dezvoltarea unei priceperi didactice, despre cum pot fi stimulate, structurate şi îmbunătăţite procesele de predare şi de învăţare într-o anumită situaţie dată (*v.* Heintel, 1978, pp. 59–79; Schulz, 1980). Este nevoie, de asemenea, de dezvoltarea puterii de judecată, care permite aplicarea principiilor generale la cazul particular şi, invers, recunoaşterea principiului general pornind de la particular, şi este nevoie şi de dezvoltarea unor comportamente sau acţiuni corespunzătoare. Didactica include teoria şi practica, a şti şi a putea. Aspectul teoretic şi practic al cunoaşterii este deja cuprins în semnificaţia cuvântului „didactică" — la fel în cazul „pedagogiei", „medicinei", „teologiei" sau „psihologiei" —, ca şi în cazul grecescului *epistéme* sau în anumite expresii vechi germane („ştie să se poarte", „se pricepe la ce anume are de făcut"). O didactică a filosofiei, ca ştiinţă a specialiştilor, nu ar trebui să încurajeze o separare între cunoaşterea didactică şi capacitatea didactică, ci ar trebui tocmai să încerce să lege între ele teoreticul şi practicul. Doar astfel poate ea să corespundă şi semnificaţiei duble a „filosofului": un filosof este un om de ştiinţă-filosof — cum s-ar putea spune în mod analog despre un specialist în literatură — şi un „înţelept", care întruchipează o anumită atitudine faţă de viaţă sau o „practică filosofică", fie el Socrate, Kant, Marx, Nietzsche, Kierkegaard sau Wittgenstein.

6.1.3. Locuri în care se învaţă filosofia

O didactică a filosofiei nu ar avea de făcut faţă numai unei separări între teoria şi practica filosofică, ci şi fărâmiţării locurilor în care se învaţă filosofia. Dacă nu dorim să lăsăm aceste locuri diferite de învăţare a filosofiei pe seama unei practici didactice nereflectate, necontrolate şi spontane, atunci pare să fie într-adevăr necesară o teorie didactică specifică. În cadrul universităţilor sau instituţiilor de învăţământ superior, locul de învăţare a filosofiei este *seminarul filosofic*, pentru cei ce studiază filosofia ca disciplină „pură" (doctorat, masterat, diplomă principală sau complementară), pentru restul candidaţilor la *Philosophicum* (examene intermediare de filosofie în cadrul studiilor de pregătire pentru profesoratul în învăţământul secundar superior; în unele landuri federale, filosofia devine obiect de examinare, ca posibilă componentă a unui „studiu complementar" — *Begleistudium* — în cadrul primului examen de stat) şi, în cele din urmă, alături de „amatorii de filosofie„ de la toate disciplinele posibile, pentru studenţii care studiază filosofia ca disciplină de învăţământ. Ultima grupă amintită este orientată spre un alt loc de studiu al filosofiei, *Gymnasium.** Acest loc de studiu teoretic înregistrează o mai largă tradiţie în ţările romanice şi în unele ţări nordice, ca şi în Austria[1]. În Republica Federală Germania, predarea filosofiei a fost reintrodusă abia în 1972, în cadrul reformei treptei superioare gimnaziale, prin hotărârea conferinţei miniştrilor culturii ai landurilor. În cadrul unor

---

* Termen folosit în Germania pentru forma superioară a învăţământului liceal, care se încheie cu bacalaureatul. (*n.tr.*)

reglementări diferite, în raport cu gradul de cultură al fiecărui land federal, filosofia a devenit de atunci un obiect de învăţământ obişnuit, ce constituie şi probă de bacalaureat. Un al treilea loc de predare a filosofiei, cu referire la un cerc mult mai mare de persoane decât al doilea loc şi, mai ales, decât primul, este predarea filosofiei în *clasele inferioare* şi în toate tipurile de şcoli: „Învăţământul etic" (Bayern, Rheinland-Pfalz, Hessen, Baden-Würtemberg, Saarland), „Valori şi norme" (Saxonia inferioară) sau „Filosofie (*Propedeutică filosofică*)" (Schleswig-Holstein), şi anume, ca alternativă obligatorie pentru cei ce nu frecventează orele de religie, chiar începând cu clasa a cincea. Împărţirea rigidă şi neadecvată a disciplinelor afectează al patrulea loc, un loc mai extins de învăţare a filosofiei, respectiv filosofia ca *principiu didactic* ce pătrunde în toate disciplinele. Conform concepţiei de reformă a treptei superioare gimnaziale, din 1972, în toate disciplinele, respectiv domeniile de activitate, „trebuie" să fie „avute în vedere" probleme filosofice — în timp ce altele, ca cele sociologice sau politologice, nu sunt amintite. Mai departe, în formularea obiectivelor didactice ale aproape tuturor disciplinelor, chiar pentru clasele inferioare, ca şi în toate tipurile de şcoli se întâlnesc cerinţe care nu se pot rezolva fără filosofie sau care au nemijlocit un caracter filosofic. Al cincilea loc se referă la un cerc încă mai extins de persoane, respectiv filosofia în cadrul *educaţiei adulţilor*: în universităţile populare, în educaţia neacademică a adulţilor, pe care universităţile o au în sarcină prin lege, ca şi în „concediul de studii" pe care funcţionarii şi muncitorii din amintitele landuri federale îl pot cere potrivit legii. Al şaselea loc de învăţare a filosofiei este sistemul de educaţie neinstituţionalizat, *mass-media*, ca, de exemplu, programul al treilea al radioului şi al televiziunii, radioul şcolar, foiletoanele şi revistele. Ca „factor de educţie ascuns", acest spaţiu de învăţare exercită totuşi o influenţă educativă şi formativă deosebită asupra elevilor, tinerilor şi maturilor. În cele din urmă, toate cele şase locuri de învăţare amintite mai sus se raportează la cel de-al şaptelea, neinstituţionalizat şi neinstituţionalizabil, reprezentat de „şcoala vieţii cotidiene". Pe baza relaţiilor sale individuale şi social-politice în familie, educaţie şi profesiune, fiecare preia sau elaborează o anumită „filosofie a vieţii", de cele mai multe ori neexplicită şi neverificată. Această filosofie a vieţii este influenţată de celelalte locuri de învăţare a filosofiei şi le influenţează la rândul ei prin aşteptări faţă de învăţare, interese şi prejudecăţi. În filosofia reală a fiecăruia se exprimă cu cea mai mare ascuţime relaţia tensionată dintre pretenţia tradiţională de universalitate, a filosofiei, şi înfăptuirea acesteia.

Faptul că practica didactică a studiului filosofiei pretinde şi o elaborare reflexivă ar trebui să rezulte chiar din locurile de învăţare amintite, dar şi din practicile de predare sau de transmitere ale filosofiei înseşi. Prezentarea filosofiei în faţa publicului suferă în prezent, în special, de propria „criză de identitate". Filosofia este mai mult ca oricând în dezacord cu ea însăşi, cu privire la ceea ce este şi trebuie să fie. De aceea, filosofia academică, tradiţională, poate să reacţioneze doar nemulţumitor la „criza de sens" a filosofiei reale, trăite, fie prin defensiva faţă de un „ajutor pentru viaţă", resimţit ca un lucru pe care nu îl putem pretinde, fie (în acelaşi timp) printr-un refugiu în propria ei istorie, fie, în cele din urmă, prin adaptarea la viaţa ştiinţifică a instituţiei universitare.

Ar mai trebui lămurit, de asemenea, dacă didactica filosofiei este o problemă a filosofiei sau a ştiinţei aducaţiei. Mai întâi, o didactică a filosofiei ar putea fi privită, bineînţeles, ca şi alte didactici ale disciplinelor, ca disciplină componentă a ştiinţelor

educației: un domeniu de cunoaștere dat este organizat în raport cu obiective didactice precise, după principii didactice generale și transmis prin exerciții practice de învățământ. O asemenea concepție prezintă totuși dificultatea că răspunsurile la întrebările ce este de fapt filosofia și ce este didactica și, înainte de toate, cum se corelează ele, nu sunt în nici un caz necontroversate. Didactica nu poate fi adăugată filosofiei ca instrument exterior, independent de materialul ce trebuie prelucrat. Chestiunea privind propria ei comunicare aparține dintotdeauna filosofiei, începând cu Platon. Fără îndoială, didactica filosofiei este nu doar o problemă a științei educației, ci și a filosofiei. Acest lucru nu este susținut numai de propria tradiție a filosofiei și de propria ei reflexivitate, ce se referă și la propria ei comunicare, ci și de principiul de clasificare al „filosofiei cu cratimă" (*Bindestrich-Philosophie*) (Lübbe, 1978, p. 135 și urm.). Ca orice alt domeniu de studiu, și didactica filosofiei poate fi un domeniu de cercetare al filosofiei și, în funcție de intensitatea corespunzătoare a predării și cercetării, o disciplină filosofică. Ordonarea de conținut și disciplinară ar putea fi cel mai bine organizată prin colaborarea interdisciplinară a filosofiei și științei educației.

6.1.4. Stare și activitate

Filosofii s-au ocupat, ce-i drept, dintotdeauna, de problemele legate de comunicarea disciplinei sau învățăturii lor, începând cu Platon și până la lucrarea lui Kant *Nachrict von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre,* din 1765–1766 și la capitolele sale de didactică și metodică din principalele lucrări, ca reacție la „filosofia populară" a timpului său (Garve și alții); despre o didactică explicită a filosofiei poate fi vorba însă la noi de-abia în procesul de constituire a gimnaziului prusac, la începutul secolului al XIX-lea, pornind de la cele două expertize ale lui Hegel privind învățământul filosofic din 1812 și 1822, precum și de la cea privind studiul universitar din 1816. În linii mari, se pot distinge două tendințe principale, mai ales în discuțiile de dată mai recentă. Pe de o parte, filosofia, concepută ca bun educativ cu valoare proprie, cu marile ei curente principale, cu textele și marii ei gânditori, cu problemele fundamentale, conceptele centrale și modurile de gândire, ca și în monumentele de gândire ale istoriei sale, este organizată pentru anumite scopuri didactice, pornind de la supoziția că filosofia poate contribui, printr-o raportare mai mult sau mai puțin continuă la tradiție, la o educație a conștiinței (*v.* Richert, 1920, 1922; Liebert, 1927), la constituirea identității (Rehfus, 1980), la orientare (Ballauf, 1956; Oelmüller/Dölle, 1977) sau la o luminare a existenței (Püllen, 1958; Schmucker-Hartmann, 1980); în anumite lucrări, manuale și programe mai noi de învățământ apare și speranța că prin filosofie este o contribuție în plus la educația gândirii. Cealaltă tendință principală pledează pentru un mod de filosofare orientat spre probleme și spre elevi. Fără îndoială, nu ar trebui să fie redusă la nivel școlar „acea" filosofie neîncheiată sau niciodată încheiată, ci elevii ar trebui să fie stimulați și făcuți capabili să realizeze o activitate proprie de filosofare, cu ajutorul contribuțiilor mediate de dialog ce țin de situația reală tradițională în filosofie (Heintel, 1979; Heintel/Macho, 1983; Martens, 1979, 1983). Cele două tendințe schițate

aici doar *grosso-modo* pot fi regăsite nu numai în cadrul şcolii, ci şi în cadrul învăţământului superior, după cum se relevă şi într-un studiu sinoptic al planurilor şi programelor de învăţământ (Detel/Martens/Schnädelbach, 1980). Fără îndoială, fiecare concepţie didactică este legată de concepţiile fundamentale diferite despre filosofie şi învăţare[2], respectiv despre didactică. De aceea, relaţia dintre filosofie şi didactică va trebui clarificată mai îndeaproape în cele ce urmează.

6.2. Despre relaţia dintre filosofie şi didactică

6.2.1. Didactica este de prisos

O didactică a filosofiei ar putea să apară ca superfluă, eventual tolerată ca tehnică de utilizare ulterioară sau refuzată ca tehnică de prezentare dăunătoare. O didactică a filosofiei ar putea fi considerată din mai multe motive ca superfluă. Mai întâi, orice didactică poate apărea de prisos, dacă este înţeleasă doar ca (învăţătură despre) arta profesorului. Profesor, pedagog, trebuie să te naşti; fără „un talent pedagogic natural" sau fără un „simţ pedagogic deosebit" nu se poate învăţa nici cum să-i înveţi pe alţii. În raport cu acest argument al înzestrării, insistenţa asupra competenţei didactice este desigur îndreptăţită; este însă îndoielnică părerea că ar fi vorba în acest caz despre capacităţi înnăscute. Dacă prin competenţă didactică se înţelege o capacitate ce se exprimă în prezentarea verbală, în abordarea altor persoane şi în structurarea proceselor de învăţare şi de cunoaştere, atunci această capacitate poate fi legată şi de trăsături de caracter generale, care nu au putut fi însă probate empiric până acum. Astfel, „un profesor bun" trebuie să fie mai curând extrovertit, decât introvertit, mai curând orientat spre persoane şi spre lume, decât închis în el. Aceste proprietăţi sunt însă destul de vagi şi, în afară de aceasta, în mare măsură dependente de influenţe exterioare. În momentul în care se pune problema formării personalului didactic, viitorii profesori sau docenţi sunt, într-adevăr, „personalităţi" cu un profil bine definit, care se pot dezvolta (dar nu e obligatoriu) prin exerciţiu, experienţă, rutină şi pricepere instrumentală.

Argumentul talentului se reîntoarce printr-un al doilea motiv, în virtutea căruia o didactică a filosofiei poate fi considerată ca superfluă, iar acest argument poate fi anulat într-un mod asemănător. Nici lipsa sau puţinătatea talentului pedagogic, didactic, filosofic nu pot fi suplinite prin predare şi învăţare. Nu eşti doar un didactician, ci şi un filosof înnăscut, sau, dimpotrivă, nu eşti nimic. Potrivit argumentului talentului, şi cel mai bun filosof sau didactician ar eşua în faţa lipsei de disponibilitate filosofică sau repulsiei faţă de filosofie a elevilor săi — propria capacitate fiind în mod tacit presupusă. Ceea ce este corect în acest argument este ideea că, pentru filosofare, este nevoie de o capacitate practică. Ceea ce este aici însă discutabil, ca şi în cazul primului argument, este afirmarea unei capacităţi înnăscute, sustrase învăţării sau exersării. Asupra întrebării referitoare la măsura în care filosofia şi filosofarea pot fi învăţate şi predate se va reveni mai îndeaproape ulterior. În

orice caz, al doilea argument privind caracterul superfluu al didacticii poate fi respins încă de pe acum, deoarece se întemeiază pe un concept al talentului ce nu este satisfăcător.

Potrivit celui de al treilea argument, orice didactică şi, în primul rând, didactica filosofiei este superfluă pentru că în studiul sau în învăţarea filosofiei ar fi vorba numai de „lucrul însuşi", adică tocmai de „filosofie". O cunoaştere de specialitate suverană din partea profesorului şi un interes de fond din partea discipolului ar face filosofia, pe de o parte, atât de transparentă, de uşor de înţeles şi, pe de altă parte, atât de atractivă, interesantă, încât didactica, definită ca sprijin al înţelegerii şi motivaţiei, ar fi de prisos. Acest argument nivelează totuşi deosebirea tradiţională între „ceea ce" este „mai întâi de la natură" şi „ceea ce" este „mai întâi pentru noi" (Aristotel — *Fizica A* 1), dintre *ordo essendi* şi *ordo cognoscendi* sau dintre cunoaşterea ca obiect şi ca proces. O dată ajunşi la scop, uităm cu uşurinţă oboselile drumului, chiar şi cele ale mersului pe căi greşite. Dar în cazul filosofiei, nici nu se ştie dacă ne-am atins (vreodată) ţelul sau dacă mai suntem încă pe drum; nici cei ce învaţă nu au ajuns cum se crede la ţel şi poate că nu sunt nici măcar pe drumul cel bun. O cunoaştere de fond şi interesul sunt, ce-i drept, condiţionări necesare, dar nu şi suficiente pentru predarea şi învăţarea filosofiei. În acelaşi timp, e adevărat că practici didactice de comunicare nu pot şi nu trebuie să înlocuiască cunoaşterea de fond şi interesul; nu rezultă însă de aici că ele ar fi de prisos.

Potrivit unui al patrulea şi ultim argument, filosofia îşi este sieşi propria didactică. În timp ce, în cazul oricărei alte ştiinţe, pentru a putea trece la treabă trebuie clarificate la început sarcinile, delimitarea obiectului şi alegerea metodelor, iar filosofia nu ar putea lăsa sarcina acestei clarificări în nici un caz pe seama unei alte instanţe. Ea nu ar fi doar cunoaştere despre orice alt gen de cunoaştere, ci şi cunoaştere despre sine însăşi. Într-adevăr, filosofi precum Platon, Kant sau Hegel au gândit obiectivele, conţinuturile şi metodele filosofiei prin exersarea determinărilor ei reflexive fundamentale asupra sie înseşi. Din acest punct de vedere, filosofia a fost concepută dintotdeauna în mod didactic. Totuşi, argumentul unei naturi quasi-transcendental-didactice a filosofiei are un statut normativ, nu descripitiv. Din *trebuie* nu rezultă un *este* — aceasta ar fi o eroare normativă, cum am putea spune prin analogie cu eroarea naturalistă (când din *este* este dedus *trebuie*). Nu fiecare dintre cei ce învaţă şi predau filosofia reflectează în măsură suficientă asupra obiectivelor, alegerii conţinuturilor şi precizării metodelor şi asupra practicii sale pedagogice concrete. Didactica, la rândul ei, nu poate fi nici ea redusă la o astfel de reflecţie; ea ar fi atunci, eventual, teorie (metateorie) didactică.

6.2.2. Didactica este ulterioară sau este dăunătoare

Din critica argumentelor inutilităţii se poate deduce a doua determinaţie a relaţiei dintre didactică şi filosofie, potrivit căreia didactica vine în urma filosofiei, atâta vreme cât trebuie să ne aşteptăm la apariţia unor probleme factice de învăţare. Didactica ar fi pentru filosofie pur şi simplu *ulterioară*. Importanţa şi justeţea filosofiei ar trebui stabilite deja

înainte de procesul filosofării. Filosofia ar avea nevoie de anumite completări numai pentru prezentarea ei exterioară: psihologia învăţării şi psihologia motivaţiei, retorica, tehnologia predării („cutia cu trucuri"), antrenamentul în domeniul comunicării şi comportamentului. Conform schemei didactice deductive, disciplinele, deci şi filosofia, pun la dispoziţie cunoaşterea de specialitate, în timp ce didactica generală oferă tehnicile de comunicare, iar didactica disciplinei modulează cunoaşterea la nivelul disciplinei şcolare. Chiar dacă nu reducem didactica la tehnicile de comunicare, ci o extindem asupra obiectivelor şi alegerii conţinuturilor învăţământului, conform acestei determinări a relaţiei dintre filosofie şi didactică este vorba doar de o comunicare ulterioară. Obiectul, în acest caz filosofia, este determinat potrivit unei logici imanente, nefiind supus decât în mod suplimentar unor anumite criterii de alegere şi de utilizare.

După cum precizează a treia determinare privind relaţia dintre filosofie şi didactică, prescripţiile didactice pot fi *dăunătoare* şi filosofiei. Trucurile pot fi trucuri „proaste", pentru celălalt „se pierde" ceva, se simplifică, se falsifică conţinuturile, „obiectul". Inspirat de o pretinsă iubire a aproapelui şi printr-o abordare populară, profesorul ia în consideraţie capacitatea de receptare şi de gândire a celui ce învaţă şi acceptă interesul tactic al acestuia, ca şi starea faptică a conştiinţei şi a capacităţii de articulare a acesteia, ca normă pentru ceea ce este important şi corect din punct de vedere filosofic. Nu numai că profesorul i se uită „în gură" elevului — ca să folosim o expresie a lui M. Luther —, dar îi şi vorbeşte luându-se după ea. „Scrupulul didactic" (*v.* Kambartel, 1979), inspirat de o pretinsă iubire a aproapelui, se asociază adeseori cu concepţia că filosofia ar fi pentru cei mai mulţi prea dificilă, şi, poate, nu pentru toţi importantă. Celor ce învaţă ar trebui să li se transmită în cel mai bun caz o „propedeutică filosofică", o pre-filosofie. De fapt, în acest caz, iubirea faţă de oameni ar fi echivalentă cu disprețuirea acestora. Tocmai prin faptul că se ţine seama de cei ce învaţă, aceştia nu sunt luaţi în serios şi nu sunt ajutaţi să progreseze. În acest sens, didactica este cu adevărat dăunătoare filosofiei. Ar trebui lămurit totuşi dacă cerinţele didactice trebuie să fie întotdeauna dăunătoare pentru filosofie, deoarece ea este şi rămâne prea grea şi greu inteligibilă pentru majoritatea oamenilor sau dacă în cazul unei astfel de afirmaţii nu sunt puse cumva faţă în faţă, în mod nemijlocit, două norme factice, cea a celor ce învaţă, în forma înţelegerii filosofice prealabile cotidiene şi cea a profesorilor, în forma prejudecăţilor filosofiei academice, ambele părţi, cea exoterică şi esoterică, stând faţă în faţă într-un dialog al surzilor.

Acuzaţia că didactica ar fi dăunătoare filosofiei şi că ar fi doar o tehnică exterioară de prezentare sau o retorică proastă poate fi urmărită retrospectiv până la controversa dintre Socrate şi sofişti. Cu referire la situaţia noastră socială concretă, ea a fost discutată în modul cel mai clar de către Theordor W. Adorno (Adorno, 1966, p. 49 şi urm., p. 91; 1969).

6.2.3. Didactica este constitutivă filosofiei

Dacă rezumăm cele trei tipuri de relaţii dintre filosofie şi didactică discutate până acum, putem vedea că în cadrul lor preexistă un concept plurivoc, neclarificat şi chiar

contradictoriu al didacticii şi filosofiei. În cadrul tezei *inutilităţii*, didactica este înţeleasă, pe de o parte, ca talent natural sau ca o capacitate practică înnăscută, ce nu pot fi înlocuite prin metodică, iar pe de altă parte, ca o cunoaştere teoretică sau reflecţie asupra scopurilor, conţinuturilor şi metodelor pe care le realizează oricum filosofia. Didactica, ca practică, şi filosofia, ca teorie, stau una în faţa celeilalte fără posibilităţi de comunicare. Totuşi, nici ştiinţa didactică nu este considerată a fi imuabilă şi nici filosofia nu este practicată întotdeauna, în mod factic, ca activitate a celui ce reflectează, ca moment didactic imanent. Practica didactică are nevoie de critica filosofică şi este schimbătoare, iar autoreflecţia filosofică, ca autodeterminare didactică, trebuie să fie realizată de-abia în practică.

În cazul celei de a doua teze, şi anume că didactica este, în orice caz, *ulterioară* faţă de filosofie, didactica este redusă la metodică; dar chiar şi o didactică extinsă, ca reflecţie asupra scopurilor şi alegere a conţinuturilor, apare ca simplă utilizare a unor scopuri şi conţinuturi date, imanent filosofice. Ca şi în cazul primei teze, rămâne neclar modul în care metodica şi reflecţia se pot raporta la priceperea practică.

Şi în cazul tezei privind *caracterul dăunător* al didacticii, filosofia şi didactica, la fel ca şi teoria didactică sau reflecţia şi practica didactică, sunt considerate fiecare în sine. În acest sens, toate cele trei teze pleacă împreună de la conceptul unei relaţii de tipul original-copie (*Urbild — Abbild*). În procesul didactic urmează să fie reflectată filosofia ca prototip, ca „lucrul însuşi" (*Die Sache selbst*), ca „adevăr". Se înţelege de la sine că această copie trebuie să rămână întotdeauna în urma prototipului. Conceptul filosofiei, aflat la baza acestei interpretări, separă totuşi reflecţia asupra obiectului şi reflecţia asupra subiectului reflexiv şi nu ia în considerare în analiza argumentelor pe cei ce argumentează. Didactica devine o simplă didactică a reproducerii.

Prin intermediul subiectului care reflectează şi argumentează, nivelul obiectual şi argumentativ al filosofiei, ca produs finit, este relaţionat în mod retrospectiv cu procesul concret al reflecţiei şi argumentării. Reflecţia şi argumentarea, ca proces teoretic şi practic de predare şi învăţare, pot fi desemnate ca didactică doar dacă nu sunt dogmatizate şi reduse la o simplă metodică şi la o utilizare ulterioară a unei cunoaşteri date. Şi filosofia, ca o cunoaştere elaborată a unor structuri date, ar fi în acelaşi fel dogmatică, deoarece ea nu conţine şi determinările ei subiective, respectiv devenirea ei. Filosofia se determină pe sine de-abia în procesul didactic. Conform celei de-a patra teze, filosofia şi didactica se află într-o relaţie de determinare reciprocă, ele îşi sunt în mod reciproc *constitutive*, ca didactică a filosofiei. Didactica ar fi cu adevărat inutilă pentru filosofie de-abia atunci când raportarea la subiect a filosofiei ar fi practicată în mod concret şi când ea nu i-ar fi anexată ulterior sau chiar într-un fel ce falsifică.

Integrarea concretă cerută a momentului didactic, constituiv filosofiei, trebuie să fie realizată la nivel teoretic şi practic. Pe de o parte, trebuie discutate mai îndeaproape argumente pentru afirmarea unei didactici constitutive a filosofiei, iar pe de altă parte trebuie să putem stabili o relaţie între didactica teoretică şi didactica practică. Filosofarea, ca proces de predare-învăţare, poate fi fundamentată, în primul rând, pornind de la caracterul argumentativ al filosofiei. Spre deosebire de dogmatismul sau „pozitivismul" cunoaşterii şi acţiunii cotidiene şi din ştiinţele particulare, filosofia nu pleacă de la concepţii, noţiuni sau poziţii „date", sigure, ci le supune pe acestea unei analize critice, pentru a accede astfel la o cunoaştere îmbunătăţită, chiar dacă ea nu va fi definitivă. Această cunoaştere îmbunătăţită

nu se bazează pe o convingere unilaterală, ci pe convingerea reciprocă, pe învăţarea comprehensivă. Asupra acestui moment critic-argumentativ, asupra acelui „a da socoteală" socratic, ca o formă fundamentală a filosofiei (europene), există un consens larg în rândul celor mai diferite orientări.

În al doilea rând, unui proces argumentativ îi aparţin nu numai argumentele, ci şi cei ce argumentează, în măsura în care sunt de acord cu necesitatea unei mai aprofundate analize a prejudecăţilor lor şi se declară pregătiţi pentru o astfel de analiză. Întrucât analiza argumentelor înglobează, în acelaşi timp, şi o analiză a celor ce argumentează, în ceea ce priveşte atât decizia iniţială, cât şi fiecare pas al filosofării, subiectul nu poate fi privit ca moment pur exterior filosofiei. Mişcarea, motivaţia subiectului care filosofează ţin, în mod esenţial, de filosofie. De aceea, raportarea la elev sau la cel căruia ne adresăm nu poate fi tratată ca o chestiune didactic-metodică izolată, întrucât ea decurge din determinarea filosofiei însăşi. Ca şi prima determinare, cerinţa de a da socoteală, considerată ca susceptibilă de consens, sau raportarea la subiect poate cel puţin să fie prezentată argumentativ. Şi o filosofie a „datului", ca anumite forme ale metafizicii, ontologiei, teoriei ştiinţei sau logicii pot într-adevăr să-şi elimine raportarea la subiect a reflecţiilor lor, dar nu o pot nega la modul general. Este controversat totuşi aspectul referitor la ponderea pe care o putem acorda raportării la subiect şi la modul în care trebuie şi poate ea să fie realizată.

Un al treilea motiv în favoarea tezei constituirii poate fi extras din istoria ştiinţei. În contradicţie cu teoria tradiţională, obiectivistă a ştiinţei, care pleacă de la ideea unei reţele imanente ale obiectelor cunoaşterii, ca obiecte ale proceselor de cunoaştere, Th.S. Kuhn a subliniat în ultimul timp, înainte de toate, caracterul istoric al obiectelor cunoaşterii (Kuhn, 1967). Teoria ştiinţei se relevă pentru Kuhn, în acelaşi timp, ca istorie a ştiinţei. În cadrul fazelor „normale" ale cercetării, fiecare disciplină sau direcţie de cercetare pleacă de la o ***paradigmă*** bine fixată, de multe ori nedefinită în mod riguros sau conştient, de la o ţesătură de supoziţii de bază, metode, exemple şi modele explicative. În calitate de normă călăuzitoare, această paradigmă hotărăşte activităţile de cercetare şi circumscrie, de la început, ceea ce este obiectul cercetării şi cum ne putem apropia de acesta. În fazele „revoluţionare" ale cercetării se ajunge la o „schimbare de paradigmă" care modifică din temelii întregul proces de cercetare. Ştiinţa trebuie concepută ca un proces concret de rezolvare de probleme ale unei comunităţi ştiinţifice, care reprezintă o parte a societăţii ca întreg. Această concepţie o întâlnim în tradiţia filosofiei marxiste şi pragmatice. Filosofia ar fi raportată atunci, în mod normativ, ca orice ştiinţă, la situaţia corespunzătoare, concretă, a subiectului care acţionează în societate, având totuşi drept trăsătură caracteristică constantă cerinţa radicală de a da socoteală propriilor ei presupoziţii. Cu aceasta, nu este încă hotărât în ce măsură istoria filosofiei, ca proces comun de rezolvare a problemelor, poate şi trebuie să fie practicată şi în grupa concretă de studiu, ca proces corespunzător comun de rezolvare de probleme.

Teza constituirii nu poate fi transferată asupra filosofiei doar dinspre concepţia teoriei ştiinţei, concepută ca istorie a ştiinţei, ci, în al patrulea rând — şi, de aceea, strâns legat de aceasta — ea poate fi întemeiată cu referire la relaţia tensionată dintre „raţiune şi istorie" înlăuntrul filosofiei înseşi. Din momentul în care Dilthey a interpretat aprioricul atemporal sau subiectul filosofiei şi al oricărei cunoaşteri kantiene, ca subiect istoric, problema istorismului s-a pus în filosofie încă înaintea istorismului kuhnian. Nu numai formele individuale a ceea ce este considerat raţional, ci raţionalitatea însăşi trebuie să se

releve într-un proces istoric şi să se legitimeze (Schnädelbach, 1979). Nici paradigma tradiţională a filosofiei, ca act radical, argumentativ, de a da seama, nu mai poate pretinde pentru sine valabilitate în mod neproblematic, ci trebuie să-şi afirme identitatea în raport cu o filosofie mai curând meditativă, de factură chineză sau indiană; gândirea „vestică" şi „estică" se raportează una la alta ca forme fundamentale egal îndreptăţite ale filosofiei. Într-o evaluare a ambelor forme, noi (europenii ?) am putea renunţa totuşi cu greu la mijloacele argumentative, la „cerinţa de a da socoteală", chiar dacă ele nu se realizează în funcţie de criterii de raţionalitate dinainte stabilite.

Din cele patru motivaţii ale tezei constituirii rezultă câteva maxime didactice fundamentale:

— Din trăsătura pe care o reprezintă cerinţa de a da socoteală rezultă cerinţa ca noţiunile, poziţiile, datele istorice şi textele să fie integrate într-un context argumentativ.

— Raportarea la subiect are drept consecinţă raportarea la elev sau la cel căruia ne adresăm, respectiv „orientarea spre" cel ce argumentează filosofic.

— Din argumentul privitor la caracterul istoric al ştiinţei, apare necesitatea de a comunica şi filosofia ca pe un lucru devenit istoric şi de a o practica în calitate de istorie concretă a învăţării.

— În sfârşit, situaţia istorică a problemei cere ca exigenţele de raţionalitate, ca şi formele ei individuale, să nu fie postulate în mod nereflectat în procesul de învăţare, ci să fie luate în serios reacţiile emoţionale, ca posibile forme de gândire alternativă sau de filosofare ce nu trebuie respinse ca „pseudo-filosofie" (*v.* Martens, 1984).

Toate cele patru motive ale tezei constituirii fac imposibilă o didactică a filosofiei (ca şi a oricărei ştiinţe) de tipul reproducerii. Nu o filosofie gata dată trebuie prelucrată din punct de vedere didactic, ci în procesul concret de predare-învăţare trebuie să se releve de-abia ce anume este important şi adecvat din punct de vedere filosofic. În ce măsură trebuie acest proces să se orienteze şi să se elaboreze prin raportare la produsele date ale filosofiei şi în ce măsură depinde el de condiţionări-cadru instituţionale şi de ordinul psihologiei învăţării sunt chestiuni care au nevoie de alte reflecţii şi cercetări. În orice caz, teza constituirii furnizează o normă de bază pentru procesele de predare-învăţare reale, care în facilitatea lor rea nu pot conta ca infirmare a ei — în toate situaţiile, ele sunt pretexte sau receptarea unei realităţi ce stă sub semnul răului.

Imaginea unei filosofii atemporale, mijlocindu-se pe sine în ea însăşi, nu este valabilă, la rândul ei, în mod atemporal. Ca ştiinţă înstrăinată, ea este, mai curând, imaginea în oglindă a unei practici sau societăţi înstrăinate. După cum afirmă Adorno, în cadrul ei apar profesori universitari ca „transmiţători ai cunoaşterii"; de asemenea, „printr-o astfel de raţionalitate practică, spiritul este redus la valoarea de schimb" (Adorno, 1969, p. 74).

6.2.4. Despre posibilitatea de predare şi de învăţare a filosofiei

În cazul obiecţiilor la adresa posibilităţilor de predare a filosofiei, care este factic predată chiar şi de către cei ce susţin imposibilitatea predării ei, rămâne adeseori neclarificat ce

se înţelege de fiecare dată prin „filosofie" şi prin „predare". Apoi, nu se poate spune mai întâi nimic raţional despre problemele metodice concrete. Într-o primă încercare, chestiunile principiale şi concrete privind practica didactică a filosofiei pot fi soluţionate dacă obiecţiile sunt distinse din cinci puncte de vedere. Într-o încercare de răspuns, dincolo de funcţia lor exemplificatoare, trimiterilè la Platon trebuie să aibă şi o funcţie sistematică şi să ajute la slăbirea diferitelor obiecţii.

(1) Adeseori, didactica filosofiei este redusă la predarea sau informarea despre noţiuni, argumente sau date ce ţin de istoria filosofiei (cine ce a gândit sau, mai bine, *a spus*), nu pentru că s-ar considera că această modalitate este o bună didactică a filosofiei, ci tocmai pentru că se consideră că ea nu poate fi practicată altfel. Filosofarea propriu-zisă s-ar realiza, dimpotrivă, în discuţia dintre specialişti. Prima obiecţie, din această perspectivă, este următoarea: filosofia poate fi comunicată la nevoie în mod exterior şi ar fi mai bine să renunţăm la acest lucru. Fără îndoială că filosofării îi aparţine o cunoaştere a faptelor, nu doar din motive ce ţin de tehnica testării, ci deoarece luarea la cunoştinţă şi repetarea unui conţinut deja gândit uşurează sau poate uşura gândirea proprie. Prelegerile, manualele, istoriile filosofiei, dicţionarele etc. asigură cunoaşterea factuală necesară şi nu trebuie dispreţuite ca instrumente didactice ajutătoare. Predarea şi învăţarea filosofiei nu poate fi însă epuizată doar prin atât, dacă nu privim filosofia doar ca simplă doxografie sau ca simplă analiză conceptual-argumentativă. Socrate îşi trimitea „elevii" mai întâi la sofistul Prodikos (Platon, *Theaitetos*, 151 *b*) şi se angaja el însuşi în întreprinderea analitică, însă doar ca o pregătire pentru „dialectică".

(2) Cea de-a doua obiecţie este următoarea: aplicarea generalului la particular, a noţiunii la cazul individual, a maximei acţionale la situaţia concretă, ca şi calea inversă, a identificării generalului şi în cazurile speciale, nu mai poate fi comunicată sau demonstrată doar prin simple informaţii. În utilizarea noţiunilor, argumentelor şi maximelor acţionale am avea nevoie de puterea de judecată. Aceasta poate fi dobândită doar prin repetare, prin exerciţiu. Prin aceasta nu este însă limitată predarea şi învăţarea filosofiei, ci predarea şi învăţarea teoretică au fost extinse la predarea şi învăţarea practică. Trecerea de la cunoaşterea teoretică la practicarea concretă a filosofiei are nevoie, potrivit consideraţiilor lui Platon despre educaţie din Cartea a VII-a a *Republicii*, de o perioadă mai lungă, a cărei încheiere este marcată de al cincizecilea an de viaţă.

(3) De multe ori auzim o a treia obiecţie: a judeca, a înţelege, a pricepe, înţelese ca activităţi cognitive, sunt la îndemâna fiecăruia; nimănui nu i se poate lua acest lucru, nici în filosofie, nici în învăţare, în general. Această realitate ce ţine de psihologia învăţării nu poate reprezenta însă o obiecţie împotriva învăţării filosofiei (şi împotriva învăţării, în general). De gândirea proprie nu poate fi scutit nimeni, dar ea poate fi pregătită, stimulată. Ea nu face ca informarea (1) sau exerciţiul (2) să devină inutile şi nu este un act cu totul spontan, misterios, aşa după cum se poate citi acest lucru la Platon (*Scrisoarea a VII-a*). „Luminarea bruscă" sau „momentul fructuos în procesul educativ" (conform titlului cărţii lui Frederich Copeis din 1930) au nevoie şi în filosofie de o pregătire şi sunt integrate unui proces de predare-învăţare.

(4) O a patra obiecţie ar fi: nimeni nu poate fi forţat să dea seamă, în mod radical, despre sine şi despre presupoziţiile sale şi să acţioneze corespunzător. Într-adevăr, practica filosofică presupune decizia liberă în gândire şi acţiune şi pretinde o sforţare morală

continuă, de „suspendare" a propriei subiectivităţi în favoarea unui punct de vedere general, teoretic sau practic. De pildă, în Cartea I a *Republicii* sofistul Thrasymachos, „agresivul", se apără în mod extrem de violent împotriva procedeelor de examinare socratice, cu totul altfel decât suntem obişnuiţi să facă majoritatea partenerilor de discuţie ai lui Socrate. În acelaşi fel încearcă şi Critias în *Laches* să se sustragă unei „umiliri" de către Socrate şi să se împotrivească cunoaşterii de sine. Filosofia nu presupune doar calităţi cognitive, ci şi morale sau „caracteriale", dar, prin aceasta, nici pe departe o „înzestrare filosofică" specială, după cum sugerează a patra obiecţie.

Făcând abstracţie de faptul că o astfel de constantă antropologică este oricum destul de îndoielnică, ea transformă filosofia însăşi într-o activitate esoterică, ruptă de orice contact cu viaţa cotidiană. În realitate însă, se poate stabili doar greu în ce măsură poate „predarea" să facă ceva pentru obţinerea necesarei „bunăvoinţe" sau „disponibilităţi". Apelul filosofiei existenţialiste atrage pe drept atenţia asupra acestei condiţionări fundamentale a filosofiei şi asupra imposibilităţii de a accede la ea printr-o instruire teoretică. Cu toate acestea, filosofii existenţialişti nu se sustrag oricărei influenţări didactice. Aici este vorba totuşi, în mod asemănător cu predarea prin repetare şi exerciţiu, de o predare şi învăţare practice. La acestea ar putea să-şi aducă contribuţia cunoştinţe şi capacităţi ce ţin de psihologia socială, dinamica de grup şi psihologia abisală; cu siguranţă că influenţele pre- şi extraşcolare (universitare) sunt mult mai eficiente decât perioadele scurte de exersare. În ansamblu, ce-a de-a patra obiecţie clarifică faptul că didactica filosofiei presupune şi o pricepere practică a profesorului şi elevului, care nu poate fi atribuită totuşi unui „talent pedagogic natural" sau unei „înzestrări filosofice" speciale.

(5) O ultimă obiecţie la adresa posibilităţii de învăţare a filosofiei este pusă în evidenţă de o filosofie a absolutului: absolutul, cel mai înalt punct al filosofiei, „filosofia propriu-zisă", poate fi pătruns doar prin sine însuşi, întrucât absolutul se află în el însuşi. Această obiecţie seamănă cu (3), în măsura în care şi aici se are în vedere o cunoaştere intuitivă. Dacă putem totuşi *să vorbim* despre absolut — în versiuni diferite —, fie şi *via negationis*, atunci el poate fi şi *predat* şi *învăţat*. La Platon, de pildă, cunoaşterea „ideilor" şi a „ideii binelui" este o chestiune ce ţine de un exerciţiu practic al dialogului timp de mai mulţi ani şi de reflecţie teoretică, ea nefiind sustrasă nicidecum oricărei mijlociri.[3]

6.3. Reţeaua parcursurilor de predare/învăţare

6.3.1. Obiective, conţinuturi

Potrivit conceptului unei didactici constitutive a filosofiei schiţat aici (*v.* Martens 1979, 1983), obiectivele, conţinuturile şi chiar şi metodele filosofării, în ansamblu, pot fi justificate în instanţa lor ultimă, ideală, doar în fiecare proces de clarificare a grupei de lucru concrete, imposibil de planificat în contingenţa ei. Această contingenţă este dovedită prin observaţiile destul de evidente asupra indicaţiilor privind obiectivele, conţinuturile şi metodele, prin programele şcolilor superioare. Derivări deductive pot fi obţinute numai în

cazul premiselor postulate dogmatic, din punctul de vedere al didacticii generale, al filosofiei, al nevoilor sociale ca şi din cel al intereselor practice ale elevilor/studenţilor şi profesorilor/docenţilor, dacă, desigur, trebuie avute în vedere toate aceste aspecte.

Acţiunea de clarificare produsă de mitul peşterii în *Republica* ar putea oferi un model privind modul în care poate fi structurat procesul „înaintării în gândire", în funcţie de *conţinuturi*. Dialogurile platonice timpurii se ocupă de problema unei noi întemeieri a reprezentărilor privitoare la scopuri care au devenit fragile; dialogurile de mijloc, de pildă, *Theaitetos*, se centrează pe întrebarea referitoare la modul în care poate fi procurată cunoaşterea necesară pentru o nouă întemeiere; dialogurile târzii, în sfârşit, se confruntă cu discuţiile din epocă asupra ştiinţei, ca, de pildă, cele despre „teoria atomică" în *Timaios* şi se ocupă, de asemenea, de problema dreptăţii în viaţa oamenilor, în primul rând, în *Republica* şi în *Legile*. Plecând de la mitul peşterii, din desfăşurarea dialogului apar următoarele patru domenii de conţinuturi:

— introducerea în reflecţie, într-o situaţie de răscruce sau de criză (desprinderea de cătuşe);

— cunoaşterea, ca întemeiere şi legitimare a propoziţiilor teoretice şi practice (ieşirea din peşteră; schimbare de perspectivă, ca gândire despre gândire);

— ştiinţa într-o lume ştiinţifico-tehnică; moduri de cunoaştere şi interese călăuzitoare ale ştiinţelor, respectiv disciplinelor şcolare (continuarea ieşirii din peşteră până la înţelegerea ideii de bine);

— convieţuirea umană în grupe, societate şi stat (recoborârea în peşteră, filosofia practică şi practicată).

Scopul călăuzitor ar fi procesul de clarificare a „dării de seamă" asupra poziţiilor de bază care ne conduc acţiunile, fără ca prin aceasta să scadă însemnătatea filosofiei „teoretice". Orientarea controlabilă a acţiunii este într-adevăr un scop al filosofiei practice, dar nu poate fi determinat fără aportul filosofiei teoretice (teoria cunoaşterii, teoria argumentării etc.).

6.3.2. Metode, mijloace

Dacă înţelegem prin filosofie un proces de emancipare/clarificare, atunci metodelor le revine un primat în raport cu obiectivele sau cu conţinuturile, chiar dacă nu este vorba de un monopol — procesul filosofării va fi legat totuşi de anumite obiective şi conţinuturi, aşa cum se întâmplă, de pildă, în programele şi în orientările privind studiile în universităţi şi în programele sau orientările didactice pentru şcoli. Dar şi în absenţa unor premise instituţionale, drumul individual al învăţării, în cazul fiecărei grupe de studiu sau al fiecărui individ, nu poate începe de la un punct zero, ci este integratîntr-o reţea de locuri de învăţare şi de parcursuri ale învăţării. Tradiţia filosofică şi discuţiile ştiinţifice actuale de specialitate i-au influenţat cel mai puţin pe elevul claselor terminale de liceu sau pe student; dimpotrivă, el a preluat anumite expresii ale limbajului cotidian din diferite domenii (casa

părintească, grupul de prieteni, viaţa publică etc.) şi ale limbajului disciplinelor şcolare (respectiv ştiinţelor), chiar dacă acest lucru nu s-a produs întotdeauna în mod conştient şi reflectat. O „metodă socratică", precum „reamintirea", sau prelucrarea parcursului de învăţare individual ar trebui să ţină seama de nevoia legăturii cu contextul cuprinzător de învăţare[4]. În mod concret, este important să fie explicitată cunoaşterea anterioară (comună şi ştiinţifică), să fie explicitată şi structurată şi în ceea ce priveşte contradicţiile, golurile şi neclarităţile (catalog de întrebări sau catalog de probleme) şi să fie raportată la cunoaşterea colectivă care ţine de tradiţie sau de domeniu. Metoda socratică sau dialogică ar fi reprezentată atunci dintr-o mişcare în trei timpi, constând din dialogul deschis (explicaţia), audierea experţilor (texte, referate, prelegeri etc.) şi raportarea a ceea ce s-a învăţat la întrebările proprii, ce constituie punctul de plecare (realizarea ofertei de dialog a experţilor). În cazul acestei triade, care poate fi caracterizată şi ca dialectica tezei, antitezei şi sintezei, tensiunea dintre filosofia esoterică şi exoterică se menţine deplin, ea nefiind sacrificată nici în favoarea dominaţiei perspectivei *învăţării*, dar nici în favoarea dominaţiei perspectivei *predării*.

Probabil că nu ar fi greu să se ajungă la consens asupra unei astfel de concepţii metodice — la urma urmei, fiecare parte ajunge să se realizeze astfel. În mod particular, există totuşi probleme mari în ceea ce priveşte dilema dacă urmează să fie practicată mai mult „reproducerea" sau „gândirea proprie". Dacă vrem totuşi să tratăm filosofia în mod serios, ca proces de emancipare/clarificare, ponderea cea mai mare va fi acordată *gândirii proprii* a fiecăruia. Cunoaşterea atinsă, în ceea ce priveşte elementele şi corelaţiile din cadrul tradiţiei filosofice sau cunoaşterii de specialitate, nu reprezintă decât un mijloc pentru atingerea scopului, dar nu scopul însuşi. Fiecare trebuie să poată cunoaşte şi să verifica în mod critic ceea ce i se pune în faţă. O preluare dogmatică a opiniilor străine (în lipsa întrebărilor proprii şi fără o verificare personală) ar contrazice nu numai concepţia general acceptată despre filosofie ca ştiinţă reflexivă, ci ar contrazice şi obiectivul social-politic al autonomiei şi democraţiei.

De multe ori, disputa privind alegerea între reproducere şi gândirea proprie nu este doar expresia unor diferenţe de ordin filosofic sau social-politic sau unor dificultăţi instituţionale („discuţia deschisă în clasă", „dialogul partenerial", într-o grupă de studiu mare, neomogenă sau sub presiunea notării şi a profilării fiecăruia). Această dispută este şi expresia unor parcursuri diferite de învăţare. Cel care a fost orientat din copilărie mai mult spre ascultare, decât spre a pune întrebări, sau, care într-o falsitate complementară, prin simplă „pălăvrăgeală" nu a fost stimulat spre interogaţia critică, va avea puţine şanse de a cunoaşte şi experimenta procesul interogaţiei şi găsirii în comun a răspunsurilor. Consecinţa este atunci fie situaţia în care sunt ascultate doar opiniile altora şi în care relaţia profesorului cu elevul se bazează pe autoritate, fie că se acordă încredere doar intereselor şi ideilor proprii într-o autoreflecţie limitată. Numai cine a exersat şi a experimentat la timp un comportament dialogic (necesar nu doar în filosofie), poate să reducă mai târziu, ca elev sau student, dar şi ca profesor sau universitar, ambele tendinţe de exagerare a monologului. Ideea şi practica unei „filosofii pentru copii", bazate pe dialog şi pe orientarea spre probleme, aşa cum a fost ea dezvoltată de către Matthew Lipman de la „Institute for the Advancement of Philosophy for Children" (Upper Montclair/New Jersey), constituie în acest sens premise

importante pentru filosofie ca proces de emancipare/clarificare şi în alte situaţii de învăţare, în treapta liceală superioară sau în educaţia adulţilor (*v.* Kommer/Lorenzen şi alţii, 1981).

Un rol important îl joacă aici şi mediile cu finalităţi instructive, care pot mai curând stimula sau stânjeni acest proces (*v.* Lorenzen, 1983). Până acum s-a cercetat foarte puţin dacă în afara mijloacelor verbale ar fi bine să se utilizeze şi cele audio-vizuale. Fără îndoială că va trebui să luăm în consideraţie influenţa mediilor moderne şi, în special a televiziunii, care se opune unei formări pentru gândire discursivă, stimulând mai curând o exprimare asociativă, emoţională, sub forma „show-urilor" sau „poveştilor"[6].

6.3.3. Biografia motivaţională

În cazul în care ne punem problema motivaţiei, ne gândim, de regulă, numai la elevii care trebuie „sensibilizaţi" în raport cu un anumit conţinut. Motivaţia, interesul profesorului sunt considerate aici, de multe ori, o premisă netestată. De regulă, profesorul se înţelege pe sine sau acţionează factic ca executor al unei programe date sau al unei filosofii pe care a învăţat-o şi a cunoscut-o în cadrul instrucţiei sale universitare. În cazul prelucrării biografiei sale motivaţionale, profesorul ar putea percepe cu elevii săi mai bine contingenţa situaţiilor comune de învăţare-predare, pornind de la contingenţa propriului său parcurs de învăţare, şi ar putea evita „ca destinul de învăţare al profesorului" să devină „cu necesitate şi destinul de învăţare al elevului" (*v.* Henting, 1973, p. 196). Profesorul nu poate totuşi să-şi pună în paranteze în întregime propriul său parcurs de învăţare, fără a se autoamăgi, şi să se limiteze la transmiterea neutră a unor conţinuturi; dar el poate să determine ca un destin de învăţare orb să devină o istorie conştientă de învăţare. Observaţia că în filosofie conţinuturile sunt întotdeauna deja marcate didactic se produce cel mai adesea în cazurile de schimbare a locurilor şi a experienţelor de studiu, ca, de pildă, în trecerea elevilor spre universităţi ca studenţi, în trecerea profesorului licenţiat în filosofie de la universitate la şcoală sau în educaţia adulţilor. Această experienţă nu trebuie să plaseze explicaţia (cauzală) a enunţurilor şi interpretărilor filosofice în locul întemeierii ei (argumentative), ci să determine doar o autoclarificare (niciodată încheiată) a presupoziţiilor neverificate ale profesorului. Prelucrarea fiecărui parcurs personal de învăţare ar trebui să ţină de formarea profesorului, dar ea este extrem de limitată datorită necesarelor deschideri spre condiţionările instituţionale care intervin aici. Ar fi mai ales greu de conceptualizat propria „biografie filosofică", de cele mai multe ori implicită, şi de analizat din perspectiva genezei ei didactice. Învăţarea explicită a filosofiei „academice" poate fi reconstruită, dimpotrivă, fără mult efort — e nevoie doar de prezentarea diplomelor şi a certificatelor corespunzătoare.

Dacă luăm totuşi în considerare în mod serios biografia motivaţională a profesorului şi a elevului, trebuie să ne întrebăm, în cazul când locul de învăţare al filosofiei este universitatea, dacă metodele şi conţinuturile nu corespund mai curând intereselor şi obiectivelor „comunităţii ştiinţifice" (*scientific community*), respectiv comunităţii instituţionalizate de cercetare, decât studenţilor (şi viitorilor lor elevi), mai curând „disciplinei şcolare"

filosofie, decât filosofiei în calitate de „concepţie asupra lumii" (*Weltbegriff*). „Factorul subiectiv", interesul de cercetare al profesorului este ascuns, de regulă, sub vălul obiectivităţii, al „obiectului însuşi". Prin aceasta nu este ascuns elevilor doar „factorul subiectiv" personal, ci şi „obiectul însuşi". Adeseori, cei ce studiază trebuie să trăiască o dublă ruptură: la schimbarea locului în care învaţă, de la viaţa cotidiană la şcoală, studenţii trebuie să uite motivaţia lor practic-cotidiană şi să se adapteze „culturii experţilor", iar apoi, în şcoală, să fie confruntaţi cu dezinteresul elevilor faţă de o filosofie astfel orientată. Am putea înţelege această dublă ruptură în sensul mitului platonic al peşterii, ca mişcare necesară de „ridicare" şi „coborâre", cu condiţia să pornim, în orice caz, nu de la învăţătura despre cele două lumi, ci de la conceperea unui proces de predare-învăţare comun, extrem de tensionat. Această dublă ruptură nu este valabilă însă, fără excepţie, pentru fiecare loc de studiu în universitate. Cu toate acestea, descrierea acestei rupturi, realizată de către Abraham Kaplan pentru sfârşitul anilor '60, este potrivită şi pentru situaţia noastră: *„students of philosophy enter their training with most admirable philosophical motives. They come with intellectual curiosity, puzzled about the foundation of science, disturbed by religious questions, agonized over politics, captivated by literature and art. All that nonsense ist knocked out of them"*.*

6.4. Gândire independentă şi reproducere

6.4.1. Istoria didacticii filosofiei: Kant şi Hegel

Scopul „justificării" reciproce a pricipiilor călăuzitoare ale acţiunilor noastre poate fi urmărit în istoria filosofiei, văzută ca istorie a didacticii filosofiei, în formele sale schimbătoare, influenţate şi de factori social-politici,[7] până înapoi la Socrate. Aici poate fi arătat modul în care acest scop de emancipare/clarificare este în contradicţie cu celălalt scop, acela de a transmite şi de a stabili modele fixe de gândire şi de comportament.

În cazul primului scop, comunicarea, cu metodele şi mijloacele ei proprii, capătă o greutate deosebită, întrucât produsul cunoaşterii, care este deja dat sau care urmează de-abia să fie elaborat, este întotdeauna un rezultat provizoriu, principial susceptibil de revizuire, al unui proces de cunoaştere transparent şi realizat prin participarea comună, în cadrul căruia individul nu este doar mijloc în opera de promovare a istoriei filosofiei, ci, în care, invers, aceasta promovează individul ca scop în sine — bineînţeles, nu ca individ izolat — în procesul său de emancipare sau de autocunoaştere. În cazul celui de al doilea scop, conţinutul prefomat, ales dinainte, capătă întâietate faţă de prelucrarea sau de comunicarea

---

* „Studenţii în filosofie îşi încep instrucţia cu cele mai admirabile motive filosofice. Ei vin cu o curiozitate intelectuală, intrigaţi de problematica fundamentală a ştiinţelor, preocupaţi de întrebări religioase, discutând pasionat politică, captivaţi de literatură şi artă. Tot acest non-sens este îndepărtat de ei." Kaplan, 1977, p. 10. (*n.tr.*)

lui, care se petrece doar ulterior sau în forma unei „îndoctrinări" invizibile. „Cunoaşterea" îşi pierde aici caracterul său dublu de produs şi de proces — esotericul învinge exotericul.

Kant, în special, a încercat să unească produsul şi procesul cunoaşterii, în tradiţia unui Socrate platonic, la care se raportează în primul capitol din *Întemeierea metafizicii moravurilor* (*BA* 21), ca la un prototip şi ca reacţie (critică) la „filosofia populară" a timpului său, reprezentată mai ales de către Christian Garve. Kant a ajutat burghezia să ajungă la o conştiinţă de sine filosofică, deoarece prin „revoluţia lui copernicană" a redus transcendenţa unui cosmos al ideilor, dinainte dat, la condiţiile transcendentale ale cunoaşterii unei raţiuni umane universale, înţeleasă totuşi ca valabilă în orice timp şi interpretată aprioric. Burghezia, ca producătoare a relaţiilor sociale, se putea recunoaşte în această concepţie. Din punct de vedere filosofic, cunoaşterea ca produs nu mai era disponibilă în sine, detaşată, ci ea putea fi obţinută numai prin mijlocirea cunoaşterii concepută ca metodă. De aceea, Kant a acordat o mare atenţie în finalul operelor sale principale „metodologiei". Astfel, el distinge la sfârşitul *Criticii raţiunii pure* între metoda „naturalistă" a „raţiunii comune lipsită de ştiinţă", evident, prin delimitarea critică faţă de unii filosofi populari ai vremii, şi metoda „ştiinţifică", care procedează „sistematic". În timp ce Kant respinge în cadrul „metodei ştiinţifice" varianta „dogmatică" a lui Wolff şi pe cea „sceptică" a lui Hume, pentru el „doar drumul critic mai rămâne deschis" (*Crp.*, A 856, B 884). Kant nu-şi precizează metoda critică doar din perspectivă filosofică, un punct de pornire care pleacă de la condiţiile posibilităţii cunoaşterii şi, în acelaşi timp, de la obiectele acesteia — aceasta este tema *Criticii raţiunii pure* —, ci el o dezvoltă şi în mod concret, didactic-metodic, inclusiv în ceea ce priveşte problema mijloacelor de a o comunica. Consideraţiile şi propunerile sale sunt încă până astăzi clarificatoare în acest sens.

În a sa *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre, von 1765–1766*, Kant se ridică împotriva modului obişnuit de organizare a prelegerilor, orientat prea strâns de manuale date. E adevărat că şi Kant a pus la baza cursurilor sale despre metafizică şi etică un manual (Baumgarten), ca şi în cazul prelegerilor sale de logică (Meister), după cum se prescria atunci. Acest mijlocitor în procesul de predare nu trebuie să ducă totuşi la metoda de predare *ex cathedra* şi la receptare pasivă: „Autorul după care se desfăşoară predarea nu trebuie privit ca model de judecată, ci doar ca un pretext de a gândi singur despre el, ba chiar de a judeca împotriva lui, iar metoda de a gândi singur şi de a raţiona este aceea a cărei stăpânire o caută propriu zis elevul şi care îi poate fi singură de folos" (A 6 şi urm.). Imperativul didactic kantian, fidel imperativului său luminist „Ai curajul de a te servi de propriul tău intelect !" este nu „a învăţa filosofia", ci a „învăţa să filosofezi". Numai ştiinţele istorice şi matematice pot pleca de la fapte de experienţă sigure şi de la demonstraţii infailibile. După Kant, dimpotrivă, filosofia, ca ştiinţă, nu există (încă). Şi chiar dacă ea ar exista (ceea ce Kant înclină să creadă, după cum subliniază la sfârşitul *Criticii raţiunii pure*), ea ar putea fi învăţată doar în mod istoric, adică din afară. Ca ştiinţă despre principiile prime ale cunoaşterii şi acţiunii noastre, care au ca punct de pornire raţiunea umană însăşi, ea trebuie realizată şi de către cel ce filosofează însuşi ; altfel, acesta ar pleca de la un obiect dat în prealabil.

Acest punct de vedere dă naştere bineînţeles dificultăţii principiale legate de posibilitatea de a învăţa autonomia şi de a o comunica în mod heteronom. Ca sprijin pentru autoajutor, Kant propune în *Informarea* (*Nachricht*) sa ordonarea treptelor de învăţare

conform „progresului natural al cunoaşterii umane", respectiv, în aşa fel, „încât mai întâi să se formeze mintea, prin aceea că ajunge prin experienţă la judecăţi constatative şi prin acestea la noţiuni, şi apoi, pe această bază, noţiunile să fie cunoscute în legătură cu cauzele şi consecinţele lor prin raţiune şi, în sfârşit, în ansamblul ordonat al întregului, prin mijlocirea ştiinţelor." (*Crp.,* A 4) Cunoaşterea nu izvorăşte, este adevărat, din experienţă, dar începe odată cu aceasta, după cum demonstrează Kant în *Critica raţiunii pure.* Gândirea proprie poate fi stimulată printr-o metodă inductivă, raportată la experienţă, chiar dacă nu şi demonstrată sau comunicată în mod automat.

În „Metodologia" de la sfârşitul *Criticii raţiunii practice*, Kant dă pentru „educatorii tineretului" sfatul de a nu utiliza în exersarea puterii de judecată doar „un simplu catehism moral" ci, în primul rând, cazuri exemplare de acţiune conformă datoriei, extrase, de pildă, din biografii. Astfel, copiii pot fi conduşi „treptat de la simpla aprobare la admiraţie, de la admiraţie la uimire şi în sfârşit la cea mai mare veneraţie şi la dorinţa vie" de a fi la fel*, după cum arată Kant printr-un exemplu pentru un copil de 10 ani. Astfel, în domeniul filosofiei practice, Kant completează învăţarea raportată la experienţă printr-o învăţare afectivă, emoţională. În „metodologia etică" din *Metafizica moravurilor* Kant adaugă propriul exemplu bun al educatorului ca „mijloc experimental (tehnic) al educării virtuţii" (*M.m.* A 167) — călăuza trebuie aici să meargă ea însăşi pe drum, nu doar să-l arate altora (după o imagine mai târzie a lui Max Scheler, care voia să ilustreze prin aceasta, este adevărat, tocmai refuzul său de a da exemple). Kant distinge în continuare în „didactica etică" trei feluri de învăţare a „metodei doctrinale" (*M.m.*, A 163—166): (1) În cazul tipului de învăţare „akroamatic", cei ce învaţă sunt simpli ascultători; învăţarea „erotematică" constă fie din (2) întrebări şi răspunsuri alternative (învăţarea „socratic-dialogică"), fie din (3) punerea de întrebări doar de către profesor şi din răspunsul elevului (învăţarea „catehetică"), caz în care profesorul extrage răspunsul „în mod metodic din raţiunea elevului" şi îl „încredinţează memoriei" acestuia, după cum exemplifică Kant în lucrarea *Bruchstück eines moralischen Katechismus*. Ambele forme ale tipului „erotematic" de învăţare pot fi comparate cu discuţia deschisă ($2^{\cdot}$), respectiv dirijată ($3^{\cdot}$), aceasta din urmă putând face posibilă o trecere de la simpla îndrumare la gândirea proprie.

Didactica lui Kant, bazată pe gândirea proprie, este opusă adeseori didacticii lui Hegel, având în centru reproducerea (*v.* şi Klemm, 1978, p. 65 şi urm.). În activitatea sa de profesor la *Gimnaziul Ägidien* din Nürnberg (din 1808 până în 1815), Hegel a pornit într-adevăr de la o formă comprimată a sistemului său filosofic, prezentată în a sa *Propedeutică filosofică*, pe care o preda, ca instrument de studiu, în timpul prelegerilor. Această practică didactică şi cele trei principii metodice ale sale, prezentate într-un raport din 1812 referitor la învăţământul filosofic, oferă o anumită îndreptăţire pentru afirmarea unei opoziţii între Kant şi Hegel. Hegel respinge acolo mai întâi înlocuirea produselor cunoaşterii cu procesul ei, împotriva pedagogiei filantropice contemporane, în tradiţia lui Rousseau sau împotriva lui Pestalozzi şi Fröbel: „După tendinţa modernă, în special, a pedagogiei, nu trebuie să ni se predea conţinuturile filosofiei, în aşa fel încât am putea

---

* Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica raţiunii practice*, trad de Nicolae Bagdasar, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972, p. 246. (*n.tr.*)

învăţa fără filosofie; acest lucru înseamnă aproximativ: ar trebui să călătorim, să călătorim mereu, fără a cunoaşte oraşele, râurile, ţările, oamenii ş.a.m.d." (Hegel, 1970, vol. 4, p. 410). În al doilea rând, Hegel se ridică împotriva neînţelegerii produse de ideea că o consecinţă necesară a dispariţiei ştiinţei de manual, precum „Scientia Wolffiana", ar fi o „filosofare nesistematică", lipsită de conţinut. În al treilea rând, Hegel atrage atenţia asupra faptului că reproducerea nu trebuie să excludă gândirea proprie, ca, de pildă, în cazul învăţării teoremei lui Pitagora.

La o privire atentă nu există totuşi în toate cele trei puncte nici o opoziţie principială faţă de Kant, care pleacă, de asemenea, de la o ştiinţă a principiilor într-un sistem filosofic ce nu trebuie bineînţeles doar învăţat, ci şi gândit în mod personal, de către fiecare dintre cei ce filosofează. Pe de altă parte, Hegel subliniază mai puternic decât Kant necesitatea de a porni de la cunoaşterea filosofică deja elaborată: „În aceeaşi măsură în care studiul filosofic este în sine şi pentru sine o acţiune proprie, el este şi o învăţare — învăţarea unei ştiinţe deja date, formate. Aceasta este un patrimoniu de conţinuturi dobândite, pregătite, formate; această moştenire dată urmează să fie dobândită de către fiecare individ, respectiv învăţată. Profesorul o are în stăpânire, o gândeşte pentru ei, elevii o gândesc urmându-l" (Hegel, 1970, vol. 4, p. 412). De aceea, la Hegel a precumpănit în practica concretă de predare următoarea consecinţă: „El dicta paragrafele şi le explica tăios, profund, dar fără multă vioiciune exterioară. E adevărat că nu citea ceea ce spunea, dar avea foile aşezate în faţa sa şi privea în gol, împrăştiind din belşug tutun în dreapta şi în stânga. Elevii trebuiau să mai copieze o dată pe curat ceea ce se dicta. De asemenea, ei trebuiau să redea în scris explicaţia orală" (Rosenkranz, 1844, p. 249). Sublinierea de către Hegel a reproducerii, care apare, de asemenea, în consideraţiile despre didactica învăţământului superior din 1816 (Hegel, 1970, vol. 4, p. 418 şi urm.) şi în al doilea raport referitor la predarea filosofiei în liceu, din 1822 (Hegel, vol. 11, p. 31 şi urm.), nu este doar o luare de poziţie faţă de pedagogia contemporană, ci trebuie înţeleasă şi plecând de la concepţia lui despre filosofie. Spre deosebire de filosofia moral-practică kantiană, a unui „concept al lumii", Hegel ţintea spre un sistem al logicii speculative. În domeniul filosofiei practice, Kant putea să folosească bineînţeles mai curând o metodă inductivă, ce pleca de la experienţa de viaţă, corespunzătoare metodei socratice, fiind în această privinţă de acord cu „filosofia populară" a luminismului.

6.4.2. Procedura dialogică: discuţie — text — argumentare

Dezbaterea privind alegerea unui tip de filosofie mai deschisă sau mai sistematică se regăseşte şi în dezbaterile contemporane privind metodele şi instrumentele de comunicare. În acest context, Kant şi Hegel sunt înfăţişaţi adesea şi astăzi ca antipozi. Cu toate acestea, o filosofare mai deschisă nu trebuie să ducă nicidecum spre o filosofare nesistematică sau anistorică, după cum îndeletnicirea cu tradiţia filosofică şi cu producţiile ei sistematice cere o controversă dialogică, orientată spre probleme.

Predarea filosofiei, ca mijlocire a esotericului şi exotericului, a filosofiei academice şi a filosofiei fiecăruia, interzice atât simpla reproducere a ceva dat, cât şi simpla reproducere a stadiului de pornire a ştiinţei (sau neştiinţei) celui implicat. Ambele extreme pot fi evitate prin folosirea dialogului ca metodă şi instrument, cu condiţia să fie practicat ca unitate a trei momente: (1) ca discuţie didactică deschisă pentru clarificarea propriilor interese şi prejudecăţi, (2) ca atragere a altor parteneri de dialog prin ascultare, respectiv lectura textelor şi, în final, (3) ca realizare a ofertei de dialog, astfel întreţinute, prin întrebări de tip feed-back, prin problematizare şi raportare la propriile întrebări iniţiale.

Această mişcare în trei paşi este principial nesfârşită şi nu are început determinabil, în calitatea sa de mişcare în spirală, dialogică sau, într-un sens mai larg, dialectică. Mişcarea începe de fiecare dată în mod diferit în ceea ce priveşte situarea. Astfel, prin ascultarea sau citirea unui text poate fi stimulată gândirea proprie, interesele şi prejudecăţile ies (de-abia) la lumină, iar o discuţie didactică deschisă poate să urmeze sau poate să fie lăsată deoparte cu totul, în anumite faze. Invers, putem renunţa, bineînţeles, la texte sau referate, sau le putem folosi ca simple instrumente de mijlocire a informaţiei şi nu ca ofertă de dialog. Cât de flexibile ar fi însă metodele şi mijloacele de comunicare respective, pasul triadic al dialogului poate servi, totuşi, ca auxiliar pentru justificarea şi structurarea situaţiei didactice concrete. El urmează să ajute la impulsionarea unei filosofări dialogice, orientate spre probleme, ceea ce înseamnă discutarea sau căutarea de răspunsuri doar la întrebări concrete şi definite. Înainte de toate, trei paşi poate contribui la evitarea unor false opoziţii ca, de pildă, între utilizarea textului *versus* discuţia deschisă, a lucrărilor complete *versus* fragmente de text, a reproducerii *versus* gândirea proprie. Cu toate acestea, procesul în trei paşi nu trebuie folosit doar în calitate de simplă tehnică exterioară, ca, de pildă, în situaţiile de utilizare a discuţiei doar ca „supapă" sau ca „suport motivaţional", în timp ce doar „textul" este cel care transmite „filosofia propriu-zisă". Invers, trebuie evitată o ruptură între faza de discuţie şi cea a utilizării textului, astfel încât lectura textului şi interpretarea lui să nu fie ignorate sau să fie considerate chiar stânjenitoare, în contribuţia pe care o aduc la procesul de soluţionare sau chiar de descoperire comună a problemelor. Cele trei momente ale dialogului urmează să fie dezvoltate mai în detaliu unul după celălalt — în nici un caz ca serie rigidă. Discuţia didactică deschisă poate interveni în diferite împrejurări: ea poate fi plasată la începutul unei planificări semestriale, caz în care participanţii individuali sau grupele adună propuneri pentru învăţământ, le prelucrează şi le discută în plen, implicând şi alte informaţii (articole, cărţi); ea poate fi plasată la începutul unui nou domeniu tematic sau la începutul unei noi ore de predare, caz în care pot fi identificate şi formulate prejudecăţile şi interesele ; ea poate avea loc însă şi spontan, în cadrul „inspiraţiei filosofice", dacă nu cumva presiunea planificării didactice sau pregătirea verificării reuşesc să sufoce totul. Evident, discuţia didactică depinde de bunăvoinţa, de spontaneitatea sau de creativitatea tuturor participanţilor şi are numeroase limite în cadrul instituţiei şcolare, dar ea nu este aici nicidecum o utopie, ea îşi găseşte aici foarte bine locul. Între timp, în didactica generală şi în didactica de specialitate există mai multe propuneri pentru un învăţământ mai orientat spre elevi (Heintel, 1980, Karb, 1980). Bineînţeles, acestea pretind din partea profesorului anumite competenţe ce privesc dinamica grupului şi generează consecinţe ce se extind până la domeniul formării profesorilor. Eforturile presupuse de această metodă nu pot fi evitate. Căci capacitatea de a gândi autonom sau de a gândi personal nu se limitează

doar la domeniul analitic-argumentativ, ci cuprinde şi elemente conştiente, pre sau inconştiente ale „eului". „Lipsa de rigoare" a discuţiei didactice deschise, de care se tem mulţi profesori şi care apare la elevi cu semn schimbat, ca „flecăreală", dar datorită aceluiaşi dictat al performanţei, are un loc sistematic în procesul găsirii de sine, sau, vorbind din perspectivă istorică, în procesul de autocunoaştere socratică. Ea previne primejdia de a da cuvântul numai „limbajului filosofic ideal" sau de a permite numai „gândurile raţionale". La Kant, este vorba despre „curajul" de a ne servi de propria raţiune. Acest curaj nu trebuie răpit elevilor şi studenţilor printr-o obligativitate a disciplinării gândirii şi limbajului impusă de profesorul cu o pregătire academică. Astfel ar fi doar întărită teama, care există, fără îndoială, de la început, de a articula gânduri şi reprezentări proprii. De aceea, jocul plin de fantezie al posibilităţilor de a gândi şi rostirea „neprotejată" îşi au locul lor puternic în predarea filosofiei. În acest fel poate fi realizată cel mai bine unitatea dintre metodele dialogale şi de comunicare ale înţelegerii reciproce.

Momentul în care ar trebui să aibă loc o trecere de la discuţia didactică deschisă spre reproducerea (2) unui demers de gândire dat, în forma lecturii sau ascultării unui text, prin intermediul unui referat (al profesorului), nu poate fi marcat dinainte. Acest lucru rămâne de stabilit în cazul fiecărei situaţii didactice, atunci când toate ideile şi argumentele grupei de studiu au fost expuse şi discutate în mod exhaustiv, astfel încât o extindere a cercului dialogului, un „apel la opinia experţilor" să poată avea sens. În vederea realizării tranziţiei, trebuie păstrate anumite poziţii şi propuneri de probleme, aparţinând grupei de studiu, în aşa fel încât ambele faze să poată fi legate şi ca în faza a treia să devină posibilă realizarea unei confruntări critice.

Treptei corespunzătoare receptării unui monolog, care reprezintă deja „dialogul lăuntric al cugetului", îi urmează o verificare a demersului de gândire, realizată ca ofertă de dialog (3). Lucrul cu textele (vorbite sau scrise) ar trebui să aibă forma unei discuţii argumentative. Informaţiile şi interpretările unui autor pot fi pur şi simplu luate la cunoştinţă şi se poate discuta liber pe baza lor; dar putem încerca însă să ne comportăm faţă de autor ca faţă de un partener de discuţie. În acest caz, afirmaţiile susţinute sunt verificate din punctul de vedere al importanţei pentru interogaţiile proprii şi din punctul de vedere al corectitudinii lor, fără ca acest lucru să însemne închiderea faţă de alte puncte de vedere.

Datorită unei astfel de activităţi cu textul poate fi soluţionată falsa dilemă privind utilizarea în predarea filosofiei, în liceu, mai curând a scrierilor întregi sau, mai degrabă, a fragmentelor de text. Ar trebui să ne concentrăm mai întâi asupra obiectivelor specifice ale studiului filosofiei, care nu constau în capacitatea de a interpreta un text şi în nici un caz în compensarea deficitelor altor discipline şcolare, cum este, înainte de toate, limba germană. Dacă dorim să practicăm o filosofare dialogică, orientată spre probleme, în modalitatea arătată, textul nu poate fi decât un instrument ajutător. Apoi ar trebui să reflectăm mai mult asupra a ceea ce se înţelege prin „o întreagă scriere". Totalitatea unui text nu poate fi precizată printr-o analiză pozitivistă a textului dat (acest lucru ar fi foarte grav în cazul *Fragmentelor presocraticilor*). Chiar şi un text considerat „întreg" se referă cel mai adesea la alte lucrări ale aceluiaşi autor sau ale altora şi nu se prezintă, de multe ori, ca o unitate rotundă. În mult mai mare măsură, textul urmează să fie integrat într-o nouă „totalitate", în funcţie de contextul conversaţiei sau argumentării. Faţă de primejdia fragmentării sau montajului manipulator al textului se poate acţiona prin indicarea contextului şi prin precizarea

exactă a omisiunilor. Sigur că un text întreg sau unul mai lung, ce reprezintă în sine un fragment rotund, au avantajul de a ne putea introduce mai profund în stilul scrierii, în modul de argumentare şi în presupoziţiile unui filosof, ca şi de a putea urmări mai exact argumentele sale. Dar astfel de texte potrivite pentru elevi şi studenţi nu pot fi găsite uşor. De aceea, fiecare viitor profesor ar trebui să înceapă să realizeze din studenţie o culegere de texte, care ia naştere pe baza propriei sale experienţe de lectură şi de învăţare şi care poate fi modificată, bineînţeles, de-a lungul timpului. Există totuşi şi pericolul a ceea ce Schnädelbach (1981) a numit *morbus hermeneuticus*, respectiv al unei reproduceri necritice, filologice şi neorientate spre probleme a ceea ce spun „maeştrii gânditori".

6.4.3. Participarea intelectuală şi învăţarea activă[8]

Prin categoria de participare intelectuală sau învăţare activă se poate înţelege o mediere între gândirea personală şi reproducere, înţelese ca raportări extreme la subiect şi obiect. Gândirea personală, ca spontaneitate totală sau originalitate, nu trebuie limitată doar dintr-un motiv de ordinul psihologiei învăţării şi filosofiei transcendentale (gândirea este *întotdeauna* gândire personală, înţelegere; de aceea, a gândi personal este o cerinţă banală), ci şi din motive de economie de timp (economia în ceea ce priveşte drumuri eronate, inutile, ocolişuri, prin raportarea la consideraţii şi rezultate deja date) şi din „motive de talent" (nu oricine dispune de aceleaşi posibilităţi de gândire ca „marii gânditori"). Motivul hotărâtor este însă tradiţia dialogului, în care ne mişcăm deja dintotdeauna prin gândirea şi limbajul nostru (nimeni nu începe de la punctul zero, ci îşi însuşeşte un anumit mod de gândire şi un anumit limbaj care poartă o amprentă istorică).

Datorită motivelor amintite se pare că teza constituirii se deplasează de la subiect spre obiect, ceea ce ar însemna o reapropiere de didactica reproductivă. În ciuda raportării la subiect a filosofiei şi a fiecărui proces de gândire, se pare că momentul obiectivităţii precumpăneşte. Totuşi, o puternică accentuare a subiectului este necesară în comunicare, înţeleasă ca orientare spre motivele participanţilor, ca proces de gândire cât se poate de independent, chiar dacă îndrumat, precum şi ca o confruntare critică sau convorbire controlată (*Dia-log*). În favoarea acestor puncte de vedere nu vorbesc doar motivele de ordinul teoriei cunoaşterii, psihologiei învăţării sau pedagogiei, ci şi cele moral-practice. Dacă plecăm de la ideea că cineva trebuie să fie — în formularea kantiană — nu numai mijloc, ci şi scop în sine, persoană, el trebuie să fie capabil şi încurajat să se autodetermine raţional. Dacă prin acel *sapere aude*, prin „curajul de a se servi de propriul intelect", nu înţelegem cerinţa exagerată a unei gândiri proprii, total autonome, în sensul unei emancipări nereflectate, atunci trebuie să încercăm prin mijlocirea concretă, practică a gândirii personale şi a reproducerii să întărim cât se poate subiectul. Aceasta este, nu în ultimul rând, o pretenţie social-politică faţă de „educaţia ce vizează maturitatea" (Adorno).

6.4.4. Înclinaţie şi constrângeri instituţionale

Spre deosebire de „aplecarea" liberă a filosofilor din dialogul lui Platon *Theaitetos* (172 c şi urm.), predarea filosofiei (la nivel gimnazial şi universitar) este supusă unei multitudini de constrângeri: elevii nu prea se angajează de bunăvoie să participe la un dialog deschis (cu excepţia grupelor de lucru constituite în mod liber); timpul şi locul sunt stabilite dinainte; programa precizează temele în măsură mai mare sau mai mică; la clasă trebuie predate şi învăţate cunoştinţe ce urmează să fie evaluate; diversitatea părerilor numărului mare de elevi îşi poate găsi doar cu greu o clarificare în acţiunea de căutare comună a adevărului; diferenţa de roluri dintre profesori şi elevi este mai puternică decât o face necesară avansul pe care îl are profesorul în ceea ce priveşte informaţiile şi capacitatea de reflecţie; profesorul este influenţat puternic în pregătirea sa, încă din facultate, de o practică a didacticii reproductive, care afectează de altfel şi practica pozitivistă a predării şi învăţării disciplinelor particulare şi care vine în întâmpinarea gândirii „şcolite" a elevului, ce este marcată şi de valorizări condiţionate social. Ca loc de învăţare, şcoala seamănă mai curând cu lipsa de libertate a celui ce pledează într-un tribunal, descrisă de Platon şi nu cu „înclinarea" sau cu *scholé*, care are în comun cu „şcoală" doar etimologia; „şcoala" este pervertită din punctul de vedere al conţinutului, ca locul „unde *trebuie* să mergem".* Profesorul care nu vrea să fie dresor decade adesea în rolul unui animator, care face materia bună de mestecat şi îndulcită pentru elevii săi, spre a-i putea duce totuşi spre direcţia dorită. În perechea de roluri dresor-animator reapare mult discutata antiteză dintre reproducere şi gândirea personală, care trebuie depăşită tocmai prin neignorarea naivă a constrângerilor instituţionale.

Separaţia dintre problematizare şi locul de învăţare, dintre gândirea personală şi reproducere este condiţionată şi de modelul cognitiv scientist al pedagogiei (şi al didacticii) — acesta fiind, pe de altă parte, tocmai expresia acestei separaţii. Cotitura *„De la pedagogie la ştiinţele educaţiei"*, pe care Brezinka, în titlul programatic al cărţii sale (1971), o apreciază ca pe o victorie a modelului ştiinţific (modern), seamănă mai mult cu o victorie a lui Pyrrhus: triumful cunoaşterii exacte, verificabile, este plătit prin pierderea raţionalităţii acţiunii cotidiene. Cunoaşterea şi acţiunea cotidiană sunt considerate imprecise, imprevizibile, chiar neraţionale. Modelul scientist al pedagogiei şi didacticii este plin de consecinţe, în special pentru practica de formare a profesorilor şi pentru practica învăţământului pe care-l oferă ei. O ştiinţă a educaţiei care tinde să depăşească în cele din urmă simpla artă a acţiunii didactice eşuează în faţa caracterului „sordid" al practicii pedagogice (şi oricărei practici) care nu se supune niciunor reguli clare, niciunor scheme de planificare sau modele de argumentare, ci pretinde mereu şi fantezie, capacitate de judecată, ca şi angajament emoţional din partea celui ce acţionează într-o situaţie didactică concretă.

---

* Joc de cuvinte în limba germană: *Muße* = înclinare, iar *muß* = trebuie, şcoala ca loc „wo man hin muß", înseamnă şcoala ca loc unde suntem obligaţi să mergem. (*n.tr.*)

Note

[1] Despre situaţia şi istoria predării filosofiei în Europa informează Fey (1978); există, de asemenea, permanent articole în revista *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* (Z.P.D.)

[2] Noţiunea de „învăţare" este înţeleasă aici într-un sens larg, care include momente cognitive, emoţionale şi personale.

[3] Pentru didactica filosofiei la Platon *v.* Martens 1983, pp. 22–56.

[4] Heckmann (1981) dă sfaturi didactice folositoare. Conceptul său al unei raţiuni atemporale, preformată în ceea ce priveşte conţinutul, nu se potriveşte însăcu istoria *învăţării*, şi a perspectivelor filosofice.

[5] Vezi caietele tematice „Kinderphilosophie", Z.D.P. 1/1984 şi „Philosophieren mit Kindern", Z.D.P. 1/1991, şi pentru o părere de ansamblu Martens 1990 (acolo este indicată şi bibliografie în plus).

[6] *Teaching Philosophy* a acordat în vol. 6, nr. 2/1983 temei „Declining Literacy" un caiet propriu. Ce anume pot însemna „limbaj al imaginilor" (metafore) şi „povestiri" (*v.* Schapp, 1953) în filosofie şi în predarea filosofiei, spre deosebire de fixarea spre „show-uri" şi „stories", ar trebui, bineînţeles, cercetat mai în amănunt. O schiţă de probleme face Nordhofen (1981). *V.* şi Martens, 1991.

[7] Pentru perioada de la 1800 până la 1979 *v.*, în primul rând, Vogel Stiegel, 1980.

[8] Pentru 6.4.3. şi 6.4.4. *v.* Martens, 1983, 91 şi urm. şi 94; *v.* şi critica făcută de Rehfus, 1986 ca şi abordări alternative în Rehfus/Becker, 1986.

Bibliografie citată

Abreviere: ZDP = *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie*. Hanovra, 1979 şi urm.

ADORNO, TH. W., 1966: *Negative Dialektik*. Frankfurt/M.

— 1969: „Tabus über den Lehrerberuf". în: *idem*, *Stichworte. Kritische Modelle 2*. Frankfurt/M.

ARISTOTEL, 1967: *Psysikvorlesung*. Trad. de H. Wagner. Darmstadt, (zit. *Physik*, vol., Cap.).

BALLAUF, TH., 1956: „Philosophieunterricht in der höhern Schule", în: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 10. Jg., 1956, pp. 411–422.

DETEL, W./MARTENS, E./SCHNÄDELBACH, H., 1980: „Grob-Synopse der Studienordnungen und-pläne der Philosophischen Seminare an den Universitäten/Hochschulen der Bundesrepublik", în: ZDP, 3/1980, pp. 176–178.

FEY, E., 1978: *Beiträge zum Philosophieunterricht in europäischen Ländern*. Münster.

HEGEL, G.W.F., 1970: „Über den Vortrag der Phisolophie auf Gymnasien". Vol./Vol. 4, pp. 403–416; „Über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten". Vol. 4, pp. 418–425; „Über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien". Vol. 11, pp. 31–41. Frankfurt/M. (Theorie Werkausegabe).

HEINTEL. P., 1978: *Modellbildung in der Fachdidaktik. Eine philosophisch-wissenschaftstheoretische Untersuchung*. Klagenfurt.

— 1979: „Fachdidaktik Philosophie", în: ZDP 1/1979, pp. 8–15.

— 1980: „Thesen zum Problem der Motivation", în: ZDP 2/1980, pp. 69–76.

— /MACHO, TH., 1983: „Noch einmal: Konstituive Philosophiedidaktik", în: ZDP, 1/1983, pp. 3–10.

v. HENTING, H., 1973: *Die Wiederherstellung der Politik*. Stuttgart/München.

KAMBARTEL, F., 1979: „Thesen zur «didaktischen Rücksichtnahme»", în: ZDP 1/1979, pp. 15–17.

KANT, I., 1983: *Studienausgabe*. 6 vol. ed. W. Wieschedel. Darmstadt.

KAPLAN, A., 1977: „The Travesty of the Philosophers", în: T.W. Bynum/S. Reisberg (ed.): *Teaching philosophy today. Bowling Green* (Ohio).

KARB, W., 1980: „Der „schulerorientierte" Unterricht, în:ZDP 2/1980, pp. 76–80.

LEMM, G., 1978: „Geschichte des deutschen Philosophieunterrichts", în: Fey, 1978.

KOMMER, A./LORENZEN, A.K.D. şi alţii, 1981: *Philosophie als Thema in der universitären Erwachsenenbildung* (= Didaktische Modelle, Nr. 9 din „Arbeitskreises universitäre Erwachsenenbildung"). Hanovra.
KUHN, TH.S., 1967: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Ed. a II-a 1976. Frankfurt/M.
LIEBERT, A., 1927: *Die Philosophie in der Schule*. Berlin.
LORENZEN, A.K.D., 1983: *Schulbücher für den Philosophieunterricht,* în : *Information Philosophie*, 5/1983, pp. 32—35 (Forts. în 1/1984, pp. 32–36).
LÜBBE, H., 1978: „Wozu Philosophie ? Aspekte einer ärgerlichen Frage", în : *idem* (ed.), *Wozu Philosophie?* Berlin/New York.
MARTENS, E., 1979: *Dialogisch-pragmatische Philosophiedidaktik*. Hanovra.
— 1983: *Einführung in die Didaktik der Philosophie*. Darmstadt.
— 1984: *Was ist und soll Pseudophilosophie ?* Viena.
— 1990: *Sich im Denken orientieren. Philosophische Anfangsschritte mit Kindern*. Hanovra.
— 1991: *Der Faden der Ariadne. Über kreatives Denken und Handeln*. Stuttgart.
NORDHOFEN, E., 1981: „Armut und Reichtum. Ein Vorschlag zur Spracherweiterung in didaktischer Absicht", în : ZDP 1/1981, pp. 6–13.
OELMÜLLER, W./DÖLLE, R., (ed.) 1977 şi urm.: *Philosophische Arbeitsbücher*. Paderborn.
PLATON, *Sämtliche Werke*. 1957 şi urm.: Trad. de F. Schleirmacher. Reinbek bei Hamburg.
PÜLLEN, K., 1958: *Die Problematik des Philosophieunterrichts an höheren Schulen*. Düsseldorf.
PEHFUS, W.D., 1980: *Didaktik der Philosophie*. Düsseldorf.
— 1986: *Der Philosophieunterricht. Kritik der Kommunikationsdidaktik und unterrichtspraktischer Leitfaden*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
— /BECKER, H., (ed.) 1986: *Handbuch des Philosophieunterrichts*. Düsseldorf.
RICHERT, H., 1920: *Die deutsche Bildungsarbeit und die höhere Schule. Ein Buch von deutscher Nationalerziehung*. Tübingen.
— 1922: *Weltanschauung. Ein Führer für Suchende*. Leipzig.
ROSENKRANZ, K. 1844 : *Hegels Leben*. Berlin.
SCHAPP, W., 1953: *In Geschichten verstrickt*. Hamburg.
SCHMUCKER-HARTMANN, J., 1980: *Grundzüge einer Didaktik*. Bonn.
SCHNÄDELBACH, H., 1979: „Über historische Aufklärung", în : *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 2/1979, pp. 17–36.
— *Morbus hermeneuticus — Thesen zu einer philosophischen krankheit*, în : ZDP 1/1981, pp. 3–6.
SCHULZ, W., 1980: *Unterrichtsplanung*. München etc.
VOGEL, P./STIEGLER, I., (ed.) 1980: *Bibliographisches Handbuch zum Philosophieunterricht*. Duisburg.

Bibliografie suplimentară

1. *Didactică generală*

ASCHERSLEBEN, K., 1983: *Didaktik*. Stutgart.
BLANKHERTZ, H., 1969: *Theorien und Modelle der Didaktik*. München.

2. *Didactica filosofiei*

ACHENBACH, G.B./LORENZEN, A.K.D., 1982: „Der Philosoph als Freiberufler", în : ZDP 3/1982, pp. 176–180.
DERBOLAV, J., (ed.) 1964: *Die Philosophie im Rahmen der Bildungsaufgabe des Gymnasiums*, Heidelberg.
ENGFER, H.J., (ed.) 1978: *Philosophische Aspekte schulischer Fächer und pädagogischer Praxis*, München.
GIRNDT, H./SIEP, L.,(ed.) 1987: *Lehren und lernen der Philosophie als philosophisches Problem*, Essen.

GLATZEL, M./MARTENS, E., (ed.) 1982: *Philosophieren im Unterricht — Klasse 5-10*, München.
HAHNE, H., 1959: *Probleme des Philosophie-Unterrichts*, Stuttgart.
HÜLSMANN, H., 1979: *Philosophie und Didaktik*, Frankfurt/M.
KREFT, J., *Die Krise des wissenschftspropädeutischen Philosophieunterrichts*, Münster/New York, 1988.
LEEUW, K. v. D./MOSTERT, P., 1988: *Philosophieren lehren. Ein Modell für Planung. Analyse und Erforschung des einfürenden Philosophieunterrichts*. Delft.
Lorentzen, A.K.D., 1983: *Didakitk der Philosophie : Mittel des Philosophierens oder selbst Philosophie ?*, în : *Philosophisches Jahrbuch*, 2/1983, pp. 431–439.
— 1986: *Philosophie in der Erwachsenenbildung*. Göttingen.
MATTEWS, G.B., 1989: *Philosophische Gespräche mit Kindern*. Berlin.
NORDERBO, S.E., 1989: *The Teaching of Philosophy in the Upper Secondary Schools in Western Europe — a Survey*. Copenhaga.
SCHMIDT, H., 1983: *Didaktik des Ethikunterrichts* (vol. 1 : *Grundlagen*, vol. 2, 1984 : *Der Unterricht in Klasse 1-13*). Stuttgart etc.
STEGMAIER, W., 1982; *Philosophieunterricht — Ein philosophisches Problem ? Neue Arbeiten zur Philosophie-Didaktik*, în : *Allgemeine Zitschrift für Philosophie* 3/1982, pp. 45–60.

3. *Reviste*

Aufgaben und Wege des Philosophieunterrichts. Frankfurt/M., 1969 şi urm. (1979 : *Philosophie : Anregungen für din Unterrichtspraxis*). Ed. de J. Hengelbrock.
Information Philosophie. Basel, 1972 şi urm. (*Thementeil Didaktik*).
Metaphilosophy. Oxford, 1970 şi urm.. (*Thementeil Didaktik*).
Teaching Philosophy. Cincinnati, 1976 şi urm.
Thinking. A Journal of Philosophy for Children. Upper Montclair (N.J.), 1979 şi urm.
Zeitschrift für Didaktik der Philosophie (ZDP). Hanovra, 1979 şi urm.

Thomas H. Macho

7. Instituţii ale învăţământului şi cercetării filosofice

7.0. Observaţie preliminară

Organizarea gânditorilor se află într-o anumită corelaţie cu organizarea ideilor lor. Această corelaţie nu este nici una banală, nici una relevantă numai din punct de vedere istoric: problema necesităţii sau inutilităţii edificării teoriei filosofice priveşte în permanenţă şi posibilităţile efective de organizare a gândirii filosofice. Nu este de aceea, desigur, o întâmplare că actuala modă a autocriticii filosofice poate fi asociată cu moda apelului la noi forme de organizare ale filosofiei: „reabilitarea filosofiei practice", determinarea filosofiei ca „ştiinţă a vieţii de toate zilele" sau ca teorie (interdisciplinară) a ştiinţei, dezvoltarea unei „didactici a filosofiei" ş.a.m.d. au cel puţin în comun faptul că vor să modifice formele de instituţionalizare.[1]

De fapt, imaginea gânditorului singuratic, care — departe de lume — caută să înţeleagă lumea, nu este fără acoperire şi e încă larg răspândită; uneori ea este asociată cu imaginea hazlie a „profesorului distrat". Totuşi, o istoriografie a culturii gândirii filosofice trebuie să pornească de la faptul că această imagine este echivalentă cu o idealizare (sau caricatură), care încearcă să facă abstracţie de dezvoltarea istorică a unei bresle — ca organizaţie a oamenilor ce filosofează. Această antiteză se împleteşte deja cu legenda căderii în fântână a filosofului naturii şi căutătorului în stele, Thales, de care servitoarea tracă îşi râdea cu următoarele cuvinte: „cum pune la suflet şi ştie ce se află în cer, dar ce se află la picioarele sale şi în juru-i îi scapă" (Platon, *Theaitetos*, 174 a).* Aristotel a adăugat la această istorioară o completare

---

* Platon, *Theaitetos*, în *Opere*, vol. VI, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989. (*n.tr.*)

care relatează despre avantajele practice ale „privirii în depărtări" cu privire la cercetarea cerului: „că Thales, prevăzând cu ajutorul astrnomiei o bogată recoltă de măsline, a arendat încă din iarnă cu puţinii bani ce-i avea toate presele de ulei din Milet şi Chios, neavând nici un concurent; când a venit apoi vremea potrivită şi când brusc şi în acelaşi timp erau cerute multe prese de ulei, atunci el le-a arendat cât de scump i-a plăcut şi a câştigat mulţi bani şi a arătat astfel că este uşor pentru filosof să devină bogat numai dacă ar vrea..." (*Politica*, 1258 *a* 9/16). Poanta acestor două anecdote, din punctul de vedere al tematicii noastre, poate fi înţeleasă ca o accentuare a contrastului dintre filosoful „distrat" şi cel „departe-văzător". Uneori aparenţa înşeală şi neajutorarea în viaţa particulară nu contrazice neapărat capacitatea unor realizări organizatorice considerabile.

Astfel, nu numai Platon şi Aristotel şi-au întemeiat şcoli şi au exercitat o influenţă politică; după cât se poate vedea, apariţia în istorie a filosofiei este însoţită de la început de încercări de instituţionalizare proprie.

În textul ce urmează vor fi prezentate istoria şi configuraţiile cele mai importante ale organizării filosofice şi vor fi caracterizate pe scurt formele determinate ale filosofiei organizate în prezent. Mai întâi este oferită o sinteză informativă, de la care trebuie să pornească orice dezbatere privind posibilitatea de instituţionalizare a gândirii filosofice. Acest demers se justifică prin faptul că o istorie instituţională a filosofiei nu a fost încă scrisă; filosofului interesat de generalităţi speculative trebuie să i se amintească de propria sa stare empirică. Prin aceasta este pregătit terenul pentru o problematizare a legăturii dintre organizarea teoreticienilor şi cea a teoriei, a corelaţiei dintre organizarea gânditorilor şi organizarea gândurilor. Întrebarea va fi conturată din punct de vedere istoric în subcapitolele următoare, dar nu va primi încă un răspuns.

7.1. Despre istoria instituţiilor filosofice

7.1.1. Asociaţia esoterică

Începuturile filosofiei greceşti nu permit încă nici o separaţie netă între mit şi ştiinţa pozitivă. Empiricul se leagă neîntrerupt cu metafizica, speculaţia esoterică cu axiomatica matematică. Învăţăturile lui Pitagora nu sunt în zadar asociate deopotrivă cu formule geometrice, ca şi cu cosmogoniile orfice şi reprezentările despre migrarea sufletelor, cu mistica numerelor şi armonia sferelor.

Pitagora din Samos a întemeiat după unii celebra sa şcoală în oraşelul Crotona, din sudul Italiei, între anii 540 şi 530 î.Hr., după unele călătorii ce mai târziu aveau să fie, fără îndoială, în mod fabulos exagerate. Şcoala pitagoreică semăna cu o confrerie organizată ierarhic (pentru bărbaţi şi femei), în care erau diferenţiate mai multe grade de apartenenţă; regula ordinului, gradată în rigoarea ei, înlesnea o extindere a influenţei şcolii asupra unor cercuri largi (mai ales printre grecii italieni şi sicilieni). Relatări ulterioare au înfăţişat şcoala pitagoreică în mod precumpănitor drept o asociaţie ascetică, cu secrete esoterice, caracterizată prin comuniunea bunurilor şi prin asceză vegetariană. Fapt pare să fie, dimpotrivă,

că pitagoreicii au asimilat riturilor grupării lor misterele din acea vreme (în primul rând cultul lui Apollo), dar au acordat, în ansamblu, o atenţie prioritară conduitei morale a membrilor asociaţiei (*v.* Zeller, 1901, p. 42 şi urm.).

La această orientare etică era conectată cultivarea diverselor arte, a muzicii, a medicinei, a educaţiei fizice ş.a.m.d., precum şi cercetările ştiinţelor naturii şi speculaţiile membrilor confreriei. Idealul etic se extindea dincolo de acestea şi la activitatea politică: după toate probabilităţile, pitagoreicii s-au simţit angajaţi faţă de teoriile politice ale asociaţiilor nobililor dorieni, care se îndreptau în egală măsură atât împotriva tiraniei, cât şi împotriva democraţiei. Activitatea politică a pitagoreicilor mai vechi a generat o influenţă considerabilă (unele oraşe din Italia de jos au fost, temporar, aproape în întregime sub dominaţia ei), precum şi o rezistenţă clară pe potrivă. În cele din urmă, asociaţia a fost — după multiple lupte şi fricţiuni politice — urmărită şi desfiinţată în prima jumătate a secolului al V-lea î.Hr.

Şcoala pitagoreică a avut aşadar în forma sa iniţială atât configuraţia unei uniuni politice secrete, cât şi chipul unei organizaţii religioase, esoterico-mistice. Despre caracterul politic al asocierii ar putea să vorbească orientarea etică; pentru aspectul religios ar trebui, dimpotrivă, să fie menţionată divinizarea întemeietorului — cu totul neobişnuită pentru un club aristocratic. Tradiţia unei astfel de legături, între o asociaţie secretă politică şi una religios-esoterică, o vom întâlni în „Academia platonică".

7.1.2. Sofiştii

Influenţa şcolilor filosofice elitiste a fost considerabilă. În vremea întemeierii şi extinderii şcolii pitagoreice, Xenofan, refugiat de frica perşilor, şi-a deschis şcoala sa în Elea. Mai târziu, Academia platonică, Liceul aristotelic, Şcoala lui Epicur etc. s-au orientat după aceste prime modele de instituţionalizare filosofică.

O influenţă mult mai mare asupra organizării sociale a educaţiei filosofice au dobândit între timp (în cea de-a doua jumătate a secolului al V-lea) sofiştii, despre a căror activitate avem în primul rând mărturii indirecte — bunăoară în dialogurile platonice. Aşa se face că multă vreme sofiştii au fost priviţi numai din perspectiva critică a şcolilor filosofice; de-abia în secolul al XIX-lea a survenit reabilitarea lor parţială.

De fapt, sofiştii au adus contribuţii neînsemnate la istoria filosofiei şi a ştiinţelor. Ei pot fi, totuşi, consideraţi drept primii pedagogi; astfel, Protagoras (cel mai vechi sofist) îşi desemnează arta drept aceea de „a-i educa pe oameni" (Marrou, 1977, p. 110). Ei nu au întemeiat şcoli (în sens instituţional), ci au urmat o metodă care ar putea fi descrisă şi ca „învăţământ colectiv"; ei adunau în jurul lor tineri, care le erau încredinţaţi pentru mijlocirea unei educaţii cât mai cuprinzătoare. Această activitate educativă era plătită prin onorarii globale; sofiştii au inventat într-o anumită măsură sistemul învăţământului plătit. Din acest motiv nu şi-au găsit de la început clientela corespunzătoare, ci au trebuit mai întâi să-şi caute publicul, elevii, şi să-i convingă să accepte serviciile educative sofiste.

Erau oferite demonstraţii de retorică, conferinţe deschise, uneori chiar în Olimpia, unde se aduna publicul internaţional cu ocazia jocurilor. Unele cuvântări erau ţinute în faţa unui cerc ales de interesaţi, buni plătitori; discursuri propagandistice ieftine (dar capabile să atragă noi elevi) puteau fi oferite tot atât de bine ca şi prelegeri metodice scumpe, în care vorbitorul trata o temă relevantă din punct de vedere ştiinţific.

Cel mai înalt ideal al învăţământului sofistic era formarea politică, educaţia cetăţenilor majori. După criza ce a instalat tirania în secolul al VI-lea, acest program corespundea interesului general pentru activitatea politică, pentru ocuparea unor slujbe onorifice, pentru conducerea afacerilor politice.

Cea mai importantă realizare a sofiştilor nu a constat, totuşi, în influenţa politică pe care doreau să o capete prin munca lor educativă; Friedrich Tenbruck accentuează, în schimb, valoarea instituirii (pentru prima dată reuşită în istorie) a unei intelectualităţi profesioniste. Până la mişcarea sofistică, întreaga filosofie şi ştiinţă aveau înfăţişarea instituţională a unei cunoaşteri secrete şi speciale, mijlocite şi transmise în cadrul unei relaţii particulare dintre maestru şi discipoli, dintre guru şi adepţi.

De-abia sofiştii au renunţat la acest principiu şi au instituit o anumită formă de viaţă ştiinţifică publică: în vreme ce prin filosofii ionieni ai naturii, prin pitagoreici şi eleaţi, au fost create premisele de conţinut pentru dezvoltarea filosofiei şi ştiinţelor, sofiştii au consacrat premisele sociale ale accesibilităţii cunoaşterii şi adevărului prin discuţie publică şi polemică, prin facilitarea unei controverse argumentate (*v.* Tenbruck, 1976, p. 71).

7.1.3. Academia platonică

Academia platonică a fost, în schimb, rodul dezamăgirilor şi riscurilor pe care le-a avut de suportat omul politic Platon; în „Scrisoarea a VII-a" el mărturiseşte: „Odinioară, pe când eram tânăr, am avut, precum mulţi alţii, intenţia ca, din ziua în care aş fi devenit propriul meu stăpân, să mă dedic politcii" (324 *c*). Interesul pentru idealul carierei politice nu a fost totuşi favorizat, datorită înfrângerii aristocraţiei care, prin tirania celor treizeci (404—403), sperase să-şi restabilească vechea putere şi, legat de aceasta, datorită absenţei publice a potenţialilor săi sprijinitori, vărul său Critias şi unchiul său Charmides. După revenirea la democraţie, în Atena, un om cu originea şi convingerile lui Platon nu mai putea să joace un rol însemnat; astfel, el a plecat în anul 398 la Siracuza, unde acţiunile de influenţare a politicii puteau fi mai uşor realizate. Căci acolo el nu mai era nevoit să convertească un „demos cu 1000 de capete", ci doar un singur om: pe puternicul tiran al Siracuzei, Dionysos I. Această întreprindere s-a dovedit totuşi un eşec (care i-a pus în primejdie chiar viaţa): tiranul căuta adulatori, iar nu sfătuitori şi mentori.

Platon s-a resemnat şi şi-a deschis în anul 387 Academia; cu regret, el a părăsit lumea reală a vieţii de stat pentru a se dedica teoriei şi utopiei. Ce-i drept, această retragere nu a fost totală; astfel, Platon s-a întors încă de două ori (în anul 367 şi 361) la Siracuza,

organizând pe de altă parte Academia, nu doar ca „şcoală pentru filosofie", ci şi ca seminar pentru sfetnicii şi legiuitorii suveranilor sau ai republicilor. Plutarh a înregistrat oamenii de stat care au fost formaţi în Academia platonică: Dion din Siracuza, Pyton şi Herakleides, eliberatorul Traciei, Chabrias şi Phokion, marii strategi atenieni, Aristonymos, legiuitorul din Megalopolis în Arcadia, Phormion din Elea, Menedemos din Pyrrha, Eudoxos din Knidos, Xenocrates, sfetnicul lui Alexandru, şi mulţi alţii. Academia „a întemeiat un fel de frăţie a tehnicienilor politici, a căror acţiune reciproc coordonată putea să joace un rol în acel moment şi realmente a jucat un rol însemnat în istorie, de exemplu în reîntoarcerea lui Dion la Siracuza în anul 357" (Marrou, 1977, p. 135).

Din punct de vedere juridic, Academia avea statutul unei uniuni religioase, asemănătoare şcolii pitagoreice, consacrată cultului muzelor şi, după moartea maestrului, cultului glorificatului Platon. Un astfel de cult a fost practicat mai ales prin serbări, prin ceremonii de sacrificiu şi ospeţe organizate auster în dumbrava sacră a eroului Akademos; probabil că el corespundea acelor elemente esoterice ale aşa numitei „învăţături nescrise" a lui Platon, care a fost aptă să suscite până în ziua de astăzi interesul speculativ al cercetării.

Nu este necesar să ne ocupăm aici mai îndeaproape cu problemele cercetării operei lui Platon, cercetări care gravitează în jurul conţinutului învăţăturii esoterice, al problemelor de interpretare filologică sau chiar al autenticităţii unor scrieri (precum a „Scrisorii a VII-a"). Pentru scopurile noastre ajunge să spunem că Academia platonică a fost o asociaţie de bărbaţi, politică şi religios-filosofică, ce a putut exercita o influenţă considerabilă asupra istoriei politice şi asupra istoriei formării teoriei filosofice. Până la urmă, se poate considera drept verosimil că experienţele de organizare a teoreticienilor s-au răsfrânt asupra teoriilor: idealul din *Politeia* al unui „stat ierarhic orânduit consacrat educaţiei" are la bază în mod evident forma de organizare a Academiei, iar ***curriculum***-ul pe care Platon l-a schiţat în *Politeia* şi în *Nomoi* trebuie să fi stat la baza scopurilor pedagogice ale Academiei (închisă în anul 529 d.Hr. de către Justinian).

7.1.4. Peripatos

Aristotel din Stagira a devenit deja la 18 ani elev al Academiei platonice (în anul 366 î.Hr). În acel timp, Academia era un centru al cercetării ştiinţifice, în contrast cu şcoala lui Isokrates, care favoriza mai degrabă un concept educativ de formare spirituală şi utilitară, orientat către problemele vieţii cotidiene şi vieţii politice. Potrivit unor istorisiri antice, Aristotel ar fi fost declarat deja la scurt timp după intrarea lui în Academie ca „spirit" sau „intelect al şcolii", distingându-se, aşadar, prin realizări intelectuale deosebite. El a fost membru al şcolii încă circa 20 de ani, până la moartea lui Platon în anul 347 î.Hr., apoi s-a retras mai întâi în Asia Mică, pentru ca în cele din urmă să fie chemat la curtea regelui Filip al II-lea al Macedoniei, unde va avea să se ocupe de educaţia fiului acestuia, Alexandru, în vârstă de 14 ani. După venirea la putere a lui

Alexandru (în anul 336 î.Hr.), Aristotel s-a întors la Atena şi a întemeiat în grădina sacră a lui Apollon Lykeios, propria sa şcoală — *Lykeion*-ul. Cu sprijinul financiar al curţii macedonene a achiziţionat un grup de clădiri cu o galerie acoperită, în care membrii şcolii discutau în plimbările lor şi unde se ţineau probabil şi prelegeri. De la numele acestei galerii („Peripatos") a primit şi *Lykeion*-ul aristotelic denumirea de „şcoala peripatetică", iar adepţii au fost denumiţi „peripateticieni". După moartea subită a lui Alexandru (în anul 323 î.Hr) şi ca urmare a unui ameninţător curent antimacedonean la Atena, Aristotel a trebuit să-şi părăsească şcoala şi a murit puţin mai târziu la Chalkis, în Eubeea. După moartea sa, discipolul şi apropiatul său, Teofrast din Eresos, a preluat conducerea *Lykeion*-ului.

În contrast cu Academia platonică, şcoala peripatetică nu mai era interesată cu precădere de filosofia ideilor, ci se ocupa din ce în ce mai mult cu cercetarea tuturor dimensiunilor imaginabile ale experienţei omeneşti. Empiria metodică, conştiinţa critică faţă de propriile realizări şi faţă de opera transmisă a înaintaşilor şi, în fine, încercarea de sistematizare a ştiinţei codificate disting şcoala aristotelică. Aristotel a organizat una dintre primele mari biblioteci; la aceasta s-a adăugat o remarcabilă colecţie privind ştiinţele naturii. În ansamblu, şcoala peripatetică aminteşte, aşadar, mai degrabă de Universitatea modernă decât de Academia platonică.

De la *Lykeion*-ul aristotelic — ca şi de la Academia lui Platon — a pornit o mişcare multiseculară. Ce-i drept, la început, sistemul întemeietorului şcolii nu a fost predat multă vreme, până când în secolul I î.Hr. conducerea şcolii a fost preluată de către Andronikus din Rhodos. Culegerea de scrieri ale Stagiritului, publicată de el, a înlesnit nenumărate comentarii şi, în cele din urmă, pătrunderea gândirii aristotelice în spaţiul cultural arab (Avicenna şi Averroes) şi creştin-bizantin. Evul Mediu a făcut cunoştinţă cu filosofia greacă şi cu logica aristotelică mai întâi prin Boetius; aristotelismul a ajuns la o adevărată înflorire în secolul al XIII-lea, mai ales prin opera lui Toma din Aquino.

7.1.5. Alte şcoli filosofice ale anticilor

Academia lui Platon şi *Lykeion*-ul aristotelic predaseră iniţial filosofia teoretică; pe lângă toate diferenţele lor — care pot fi reduse în principal la opoziţia dintre speculaţie şi empirie — ambele şcoli au avut în aceasta un element comun. Şcolile filosofilor postaritotelici se remarcă, dimpotrivă, printr-o raportare specială la problemele vieţii practice.

La răspântia dintre secolele al IV-lea şi al III-lea î.Hr., Zenon din Citium a întemeiat şcoala stoică. (Denumirea *Stoa* vine de la acel portic pestriţ, sub care Zenon obişnuia să-şi desfăşoare învăţământul.) Zenon preda — asemenea lui Aristotel — discutând cu doi sau trei discipoli în timp ce se plimba de colo-colo. Este de presupus că, pe lângă aceasta, ţinea şi prelegeri formale. Chiar dacă şcoala lui se ocupa şi cu filosofia teoretică, ea a acordat totuşi o mare importanţă învăţăturii virtuţii, determinării filosofiei ca învăţătură despre

acţiunea adevărată (adică potrivit raţiunii). O virtute stoică era socotită în primul rând supunerea omului faţă de legile ordinii universale, integrarea conştientă în mersul raţiunii cosmice.

O altă învăţătură despre viaţa fericită, fără teamă de moarte şi superstiţie, a reprezentat-o şcoala lui Epicur, care a fost întemeiată la Atena în anul 306 î.Hr. Epicur şi-a ridicat şcoala într-o grădină ateniană, motiv pentru care a fost denumită şi „Grădina lui Epicur". În contrast cu acea critică polemică pe care se sprijină, până în ziua de azi, zvonurile privind destrăbălarea epicureicilor, „Grădina" s-a întemeiat pe strânsa prietenie reciprocă a membrilor şi pe venerarea comună a maestrului, aşa cum o atestă fragmentele păstrate din scrisorile lui Epicur şi ale discipolilor săi (Striker, 1981, p. 96).

Ceva mai devreme de *„Stoa"* şi de „Grădina" epicureică s-a format şcoala sceptică. Probabil că Pyrrhon din Elis o întemeiase deja în oraşul său natal, în a doua jumătate a secolului al IV-lea. Şcoala sceptică a câştigat, ce-i drept, o mai largă răspândire abia prin discipolul său Timon din Phlius. Şi ea a fost apropiată de o orientare practică a învăţăturii filosofice, vrând însă să atingă acest scop nu printr-o convingere ştiinţifică, ci tocmai prin renunţare la orice astfel de convingere.

Pe lângă şcoala stoică, „Grădina epicureică" şi şcoala sceptică, ar mai fi de menţionat câteva alte şcoli ale filosofilor, la a căror prezentare mai exactă trebuie să renunţăm însă aici. Ar trebui, de exemplu, înfăţişate detaliat îndeosebi şcolile mai vechi ale atomiştilor şi ale cinicilor, dezvoltarea noii Academii şi a şcolii peripatetice ş.a.m.d. Nu ne vom opri nici asupra prezentării şcolilor filosofice neoplatonice, aristotelice şi în cele din urmă romane, pentru a îndrăzni un salt de câteva secole: şcolile mănăstirilor, care reprezintă un nou tip în istoria instituţiilor filosofice.

7.1.6. Filosofia în mănăstiri

În Evul Mediu, forma de organizare a mănăstirii este în chip imediat şi forma de organizare a gândirii filosofice. Istoria Universităţii începe abia în secolul al XII-lea.

Organizarea mănăstirii se distinge prin două modificări întrucâtva dramatice. Pe de o parte, viaţa mănăstirească stă sub regulile poruncii de castitate, iar pe de altă parte, organizarea mănăstirească atinge un grad necunoscut până atunci de restructurare şi înnoire a vieţii membrilor săi, mai ales din punct de vedere spaţio-temporal (Bahr, 1983, p. 469 şi urm.).

Împotriva tensiunilor apărute de aici s-a îndreptat ritul, formal reglementat în funcţionarea sa „de a crea un spaţiu purificat de orice este „politic" şi conflictual, care să nu mai poată fi supus absolut nici unei interogări şi nici unei îndoieli". Din acest spaţiu ritual „purificat" trebuia eliminată nu numai senzorialitatea, „ceeea ce este trupesc", ci şi „caracterul senzorial al spiritualului", care trebuia trecut în „zona eliberată de simţuri a religiosului". Ca prototip al unei astfel de „purităţi" era dată ordinea cosmică a planetelor; ea apărea ca „cea mai pură şi mai netulburată de ceea ce este diavolesc şi ispitire dintre creaţiile dumnezeieşti. Prezenţa absolută a uniformităţii mişcării stelelor urma să fie proiectată în mişcările vieţii călugărilor" (Bahr, 1983, p. 471).

Astfel se explică ordonarea strict normată a timpului, care nu avea nevoie să ia în considerare temporalitatea proprie, ritmurile individuale, biologice chiar, ale indivizilor ori ale comunității. Momentele zilei erau marcate de litanii. Aceste momente rămâneau neinfluențate de schimbarea anotimpurilor, de trecerea de la zi la noapte. Pentru a putea corecta posibilele abateri, mănăstirile au creat orologii din ce în ce mai complicate.

Această „schemă temporală a culturilor rituale, intenționata „golire de senzorial" prin repetare la nesfârșit, înfățișează imaginea unei raționalități formale ca proiecție căutată, ce reproduce ordinea cosmică" (Bahr, 1983, p. 472). Altfel spus: forma de organizare a vieții în mănăstire a marcat în mod decisiv actul gândirii filosofice, a stabilit o nouă configurație a rațiunii, a autoreflecției și autolimitării ei.

Scolastica s-a raportat precumpănitor la așa-numitele texte autentice, cărora le era conferită autoritate absolută. De aceste texte ținea, în primul rând, Sfânta Scriptură, apoi hotărârile papilor, episcopilor și conciliilor și, în fine, scrierile părinților Bisericii ca martori și interpreți ai tradiției. În principiu, această orientare a gândirii era valabilă nu numai pentru teologie, ci și, în egală măsură, pentru filosofie, *ancilla theologiae*.

Textele de autoritate au trebuit să fie interpretate, pe de o parte, din punctul de vedere al limbii și al conținutului; în aceasta a constat munca „glosatorilor". Pe de altă parte, acele texte care nu trebuiau să fie socotite de la început drept „infailibile", deci toate scrierile, cu excepția Bibliei și a hotărârilor cu caracter dogmatic ale Bisericii, trebuiau să fie evaluate în mod critic, îndeosebi atunci când ele se contraziceau unele pe altele. În al treilea rând, a fost necesar ca întregul material să fie adus într-o ordine sistematică. Marea sinteză a devenit un laitmotiv al cercetării.

În exercitarea gândirii medievale, orientarea organizatorică potrivit unei universalități cu valabilitate necondiționată (ordinea temporală cosmică) este transmisă asupra evaluării tradiției existente; de la Bernhard din Chartres provine dictonul înaripat: „Noi suntem pitici pe umeri de uriași" (Galling, 1961, p. 1405). „Marea ordine" devine scop al încordării conceptului; contradicțiile trebuie să fie rezolvate. Din acest interes pentru gândul ordinii universale, libere de contradicții, ia ființă configurația metodică a ceea ce s-a numit *quaestio*, care, cel mai târziu în secolul al XIII-lea, ajunge mediul esențial al filosofării. *Quaestio* a acționat concomitent și ca figură primordială a gândirii, care promitea să aducă eliberarea față de supremația textului și a tradiției, în măsura în care în ea se puteau discuta nu numai forma legitimă a textului însuși, ci și îndoiala și dificultățile obiective.

În scolastică s-au dezvoltat în esență două metode de învățământ: din exegeza textelor a rezultat *lectio*, din *Quaestio* a apărut *disputatio*. În *lectio* erau interpretate anumite texte; Robert din Melun (pe la 1155) descrie această metodă cu cuvintele: „Ce altceva este căutat în *lectura* decât sensul textului, care este denumit *sententia* ?" (Galling, 1961, p. 1496). În *disputatio*, dimpotrivă, se discuta despre o problemă ridicată de către profesor sau de către elevi, care trebuia să fie îndrumată (sub conducerea profesorului) în direcția unei decizii printr-un schimb permanent între discurs și replică. Nu arareori profesorul — un fel de arbitru al competiției teoretice — este cel care trebuie să pronunțe o decizie definitivă, numită *determinatio*.

Ambele metode au fost preluate în învățământul laic din universitate: prelegere și exercițiu. Strânsa corelație dintre întemeierea Universităților (mai ales la răscrucea dintre secolele al XII-lea și al XIII-lea) și școlile mănăstirilor, respectiv ale catedralelor, trebuie să

fie socotită oricum drept incontestabilă. Astfel, în secolul al XIII-lea, Universitatea din Paris, o universitate cu un rol determinant în domeniul teologiei și al filosofiei speculative, s-a dezvoltat din școala catedralei Nôtre Dame; în anul 1215, legatul papal îi confirma statutele. Oxford pare să fi primit un cancelar în 1214, iar Cambrige ceva mai târziu.

7.1.7. Filosofia universitară

Universitatea s-a emancipat anevoios și lent de sub patronatul bisericii și al teologiei. Încă la cumpăna dintre secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, prezentarea unor poziții religios-filosofice prea liberale putea să pricinuiască greutăți serioase. Așa a ajuns bunăoară și Immanuel Kant, în anul 1793, cu lucrarea sa *Religia în limitele rațiunii* (*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*), în conflict cu edictul prusac privind religia și cenzura, emis în 1788; Fichte a trebuit să părăsească Universitatea din Jena în anul 1799 în legătură cu așa-numita ceartă asupra ateismului, și în anul 1833 Friedrich Richter încă mai plătea, prin propria lui ruină și prin pierderea oricărei șanse pentru o poziție academică în Prusia, pentru „critica sa științifică" la adresa *Învățăturii despre lucrurile ultime* (*Lehre von den letzten Dingen*).

Cu referire la acestea, Wilhelm von Humboldt avea în vedere deja în 1810 o reformă a Universității germane, care culmina cu revendicarea libertății științei, a independenței cercetării și învățământului, mai cu seamă față de influența exercitată de către stat. În acest sens, se spune în proiectul „despre organizarea internă și externă a insituțiilor științifice superioare din Berlin": deoarece Universitățile „își pot atinge scopul numai când în fața fiecăreia stă, atât de mult cât este posibil, ideea pură de știință, autonomia și libertatea sunt principiile care trebuie să domine în cercul lor". De aici rezultă următoarele, în ceea ce privește poziția statului față de Universitate:

„El trebuie să rămână întotdeauna conștient că, de fapt, nu provoacă și nu poate provoca un lucru sau altul, că mai degrabă este doar o piedică de îndată ce se amestecă, că lucrul în sine ar merge nesfârșit mai bine fără el și că, de fapt, lucrurile nu stau decât astfel: deoarece în societatea reală trebuie să existe forme și mijloace exterioare pentru orice activitate menită să se extindă, el are datoria de a le procura pe acestea inclusiv pentru cultivarea științei..." (Humboldt, 1964, p. 30 și urm.).

În raport cu această critică se profilează conceptul lui Humboldt despre Universitate, care amintește într-o anumită privință de școala filosofică antică:

„Ceea ce numim de aceea instituții științifice superioare, desprinse de toate formele din stat, nu reprezintă nimic altceva decât viața spirituală a oamenilor, care, în raport cu solicitările exterioare sau cu năzuința lăuntrică, le îndrumă timpul liber înspre știință și cercetare. Astfel, unul se va reculege și se va concentra, altul se va lega cu oameni de vârsta lui, un al treilea va aduna un cerc de tineri în jurul său. Acestei imagini trebuie să-i rămână credincios și statul, dacă vrea să articuleze într-o formă mai bine fixată o acțiune, în ea însăși nedeterminată și într-o oarecare măsură întâmplătoare." (Humboldt, 1964, p. 31).

Este adevărat că Humboldt însuşi vede deja că libertatea academică ar putea fi ameninţată nu numai de către stat, dar şi „de instituţiile însele, care la început preiau un anumit spirit şi înăbuşă cu plăcere ivirea altuia". El desemnează însă filosofia şi arta drept corective împotriva dependenţei, unilateralităţii şi intoleranţei; ar fi însă „şi din partea lor puţin de sperat, dacă spiritul lor nu trece după cum se cuvine în celelalte ramuri ale cunoaşterii şi specii ale cercetării, ci doar într-un mod formal, logic sau matematic." (p. 33)

Astfel, filosofia capătă o poziţie cheie în concepţia lui Humboldt privind organizarea „instituţiilor ştiinţifice superioare", care astăzi ne-ar putea părea neobişnuită, dar care descrie pe deplin nimerit prestigiul filosofiei universitare între 1780 şi 1840. Kant, Fichte, Schelling şi mai ales Hegel au fost cunoscuţi nu numai ca filosofi, ci (şi poate în primul rând) ca profesori universitari. Astfel se explică într-o oarecare măsură cum tocmai Schelling, în vârstă de 55 de ani, a fost chemat să liniştească printr-o cuvântare agitaţiile studenţilor din München de la sfârşitul lui decembrie 1830, când se ajunsese la conflicte sângeroase între studenţi şi soldaţi — cu succes de altfel, căci „după terminarea cuvântării ... a apărut o delegaţie a auditoriului care şi-a dat cuvântul de onoare că în noaptea următoare nu avea să mai apară nici un student pe stradă" (Schelling, 1864, p. 376).

Perioada de vârf a filosofiei universitare germane se apropie de sfârşit cel mai târziu după moartea lui Schelling: toţi cei care s-au mai ivit ca mari filosofi în cea de-a doua jumătate a secolului XIX-lea — fie Marx, Kierkegaard sau Nietzsche — nu se simţeau ca acasă în universitate. Dacă polemica purtată de Schopenhauer împotriva filosofilor de catedră mai poate fi înţeleasă ca expresie a unei idiosincrazii individuale, măcar critica lui Nietzsche la adresa filosofiei universitare trebuie luată în serios, ca semn al unei schimbări de conştiinţă: prestigiul şi conştiinţa de sine a filosofiei universitare încep să decadă. În cea de a cincea prelegere despre „viitorul instituţiilor de învăţământ" (din anul 1872) Nietzsche diagnostichează, nu o dată, pe un ton polemic:

„Astfel, cu încetul, în locul unei clarificări profunde ale mereu acelorași probleme s-a trecut la o dezbatere şi chestionare istorică, ba chiar filologică; ce-a gândit sau nu cutare filosof, sau dacă cutare şi cutare scriere îi poate fi pe drept atribuită ori nu, sau chiar dacă cutare sau cutare variantă de lectură este de preferat. Către o asemenea neutrală îndeletnicire cu filosofia sunt împinşi studenţii noştri la seminarele de filosofie ale universităţilor noastre: fapt pentru care m-am obişnuit de mult să consider o astfel de ştiinţă drept ramură a filologiei şi, potrivit cu aceasta, să-i apreciez pe reprezentanţii lor în funcţie de faptul dacă sunt sau nu buni filologi. Drept urmare filosofia însăşi este desigur izgonită din Universitate: cu aceasta s-a răspuns primei noastre întrebări privind valoarea formativă a universităţilor." (Nietzsche, 1980, p. 742, şi urm.)

Îndărătul orientării filologice şi istorice a filosofiei în universităţi se ascunde, desigur, o masivă pierdere de însemnătate a gândirii filosofice, care urma să fie compensată prin adaptarea la structurile altor ştiinţe şi domenii. În secolul al XX-lea, filosofia — ca nici un alt domeniu al studiilor academice — s-a tot chinuit cu problema legitimităţii sale (instituţionale), fără să se fi apropiat de vreo soluţie a dureroasei îndoieli „La ce bun filosofia ?"

În împietrirea, dar şi în suferinţele filosofiei universitare, se reflectă în mod deosebit problematica instituţiei şcolii superioare; dilema unei instituţii birocratizate şi marcate de structuri concurente iese cel mai clar în evidenţă, în mod firesc, în acea ştiinţă care din raţiuni constitutive şi de conţinut este cea mai ameninţată de fragmentare, planificare

excesivă a studiilor, proceduri de verificare, tendinţe de specializare, dogmatisme de tot soiul ş.a.m.d. Chiar şi în configuraţie degenerată, filosofia universitară, cea care îşi caută legitimarea, rămâne locţiitoarea acelei filosofii „izgonite" din Universitate, despre care vorbeşte Nietzsche.

Faptul că Heidegger credea că s-ar putea aştepta „autoafirmarea Universităţii germane" tocmai din partea naţional-socialismului ţine de poantele întrucâtva ironice ale izolării academice de lume ; Hans Blumenberg visează, dimpotrivă, la „restabilirea Universităţii germane, scadentă în jurul anului 1995" (*v.* Ebeling, 1983, p. 11).

7.1.8. Forme de organizare a filosofiei în prezent

În istorie am întâlnit următoarele forme de organizare filosofică:

— în primul rând, asocierea secretă religios-esoterică şi concomitent cu ambiţii politice, a cărei teorie primeşte înfăţişarea cunoaşterii speciale, care este întruchipată şi predată de către maestrul glorificat. Adepţii sunt pe drept cuvânt iniţiaţi, ei locuiesc şi trăiesc de obicei acolo unde se află aşezată şcoala lor filosofică;

— în al doilea rând, asociaţia mănăstirii organizată esoteric tot timpul, care însă încearcă să transforme, prin noua organizare rigid spaţială (chiliile mănăstireşti) şi temporală (rugăciuni la ore fixe), angajarea faţă de o cunoaştere specială elitară în angajare faţă de o universalitate absolut valabilă. Ştiinţa este codificată ca „text absolut": cercetarea ştiinţifică se mărgineşte înainte de toate la comentariu şi interpretare;

— în al treilea rând, asociaţia profesorală a universităţilor şi şcolilor organizate public, care trebuie să facă cu putinţă o transmitere autonomă, dar în acelaşi timp democratic accesibilă, a ştiinţei filosofice. Desfiinţarea cunoaşterii speciale esoterice, începută în mânăstiri, este pe de o parte continuată prin instituţionalizarea învăţământului, dar, pe de altă parte, ei i se contrapune o nouă esoterizare (specializarea filologică şi terminologică).

Formele de organizare a gândirii filosofice determinate sunt în prezent afectate toate de o permanent discutată criză. Povara extraordinară a tradiţiei şi năzuinţa îndreptăţită că tre emanciparea definitivă a filosofiei de cunoaşterea specială îşi stau în cale una alteia. Pretenţiile la o experienţă esoterică şi pretenţiile la un învăţământ public democratic sfârşesc tot mai clar într-o opoziţie care nu mai poate fi aplanată sau înlăturată prin organizarea filosofilor. În ultimă instanţă, viitoarele posibilităţi de organizare a filosofiei ar putea fi reduse la două extreme ireconciliabile: filosofului fără loc de muncă şi fără angajament i-ar lua locul filosoful liber-profesionist, care tinde să-şi ofere competenţele teoretice şi practice pe piaţa liberă; în câteva decenii, gânditorii fără profesie şi acei *Professionals* filosofici ar putea să condamne organizarea academică a teoriei filosofiei la pierderea însemnătăţii.

Filosofia prezentului este precumpănitor localizată în Universitate. Forma de organizare universitară nu corespunde, totuşi, unui model unitar; după reformele universitare din anii '60, facultăţile filosofice tradiţionale au fost desfiinţate şi înlocuite cu unităţi

administrative în care institutele filosofice trebuie să coabiteze cel mai adesea cu alte domenii (precum psihologia, pedagogia, ştiinţele sociale, ştiinţe ale religiei ş.a.m.d.). Planurile de învăţământ sunt şi ele diferite de la universitate la universitate; în această diversitate se reflectă dificultatea de a determina filosofia ca domeniu cu metode şi scopuri formative specifice.

Unele probleme legate de o „imagine a profesiunii" pentru filosofi (*v.* cap. 8) sunt înfăţişate într-o bogată literatură recentă (de ex. Schickel, 1982; von Brentano, 1982, p. 200 şi urm.); ele sunt tot atât de puţin soluţionate precum este şi problema dacă filosofia universitară trebuie înţeleasă ca „loc de întâlnire interdisciplinară" sau ca „loc al cercetării fundamentale", ca „ştiinţă integrativă" sau ca „ştiinţă fundamentală", ca „disciplină reziduală" sau ca „supradisciplină", „competenţă ce compensează incompetenţa" (Marquard) sau „centru pentru fundamentele ştiinţei" (Gießen).

Filosofia se instituie tot mai mult şi ca disciplină de învăţământ, în parte sub forma unui învăţământ etic, deja în clasele inferioare (*v.* cap. 6). Filosofia face parte, de asemenea, din programele standard ale educaţiei instituţionalizate a adulţilor; ea este oferită în cadrul activităţii de învăţământ postuniversitar pe care universităţile germane trebuie să o realizeze prin lege (în Austria; cursuri universitare, academii de vară ş.a.m.d.), în programa cursurilor universităţilor populare care au fost întemeiate între timp în cea mai mare parte a oraşelor mai mari din spaţiul de limbă germană, în „concediul de studii" la care au dreptul funcţionarii şi muncitorii din unele landuri germane, în sfârşit în diferite institute de cultură din străinătate, care cuprind, firește, doar un cerc mic de destinatari. Interesul pentru filosofie instituit în educaţia adulţilor priveşte, prin natura lucrurilor, mai cu seamă problematizări de ordin practic: filosofia ca ajutor pentru viaţă şi pentru orientare este mai degrabă cerută decât introducerile în dezbaterea academică (*v.* de ex. Lorenzen, 1986).

Într-o enumerare a acelor locuri în care filosofia este, într-o formă sau alta, ancorată organizatoric nu trebuie să lipsească academiile ştiinţifice. Ele îndrumă şi sprijină mai cu seamă cercetări, publicaţii şi ediţii filosofice. Pe lângă acestea, unele fundaţii au organizat cercuri filosofice de lucru care au ca obiect diferite interogaţii; volumul de situări principiale *La ce bun filosofia ?* reprezintă, de pildă, rezultatul final al unui cerc de lucru al fundaţiei Fritz/Thyssen (Lübbe, 1978). În plus, fundaţiile promovează ocazional şi publicaţii, sesiuni, proiecte de doctorat sau de docenţă filosofice.

Munca anevoioasă la ediţiile şi culegerile de opere ale marilor gânditori ai istoriei filosofiei este încredinţată parţial unor institute de cercetare şi arhive. Ar fi de amintit, de exemplu, *Arhiva Hegel* din Bochum, *Arhiva Husserl* (Freiburg, Köln şi Aachen), *Institutul Thomas din Köln*, *Arhiva Leibniz* (Hanovra), *Institutul de Cercetări Leibniz* (Münster şi Berlin), precum şi *Institutul Albert Magnus* (Köln). Alte sarcini în cadrul reprezentării instituţionale a filosofiei sunt înfăptuite de publicaţiile filosofice de specialitate. În vreme ce unele reviste există deja de la începutul secolului (de ex. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, *Philosophisches Jahrbuch*, *Kant-Studien*, *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie* ş.a.m.d.), majoritatea celor mai influente publicaţii periodice ale prezentului au fost înfiinţate abia după al doilea război mondial (de ex. : *Zeitschrift für philosophische Forschung*, *Rundschau*, *Philosophia Naturalis* — aceste patru reviste au fost întemeiate între 1945 şi 1953 !). În sfârşit, un şir de noi reviste au fost realizate începând

din 1968; acestor publicații relativ noi le aparțin și *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, *Neue Hefte für Philosophie*, și *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie*.

Ca sprijin instituțional al filosofării instituite ca disciplină universitară activează uniunile și societățile filosofice. Pe lângă „Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland" (AGPD), înființată la Bremen în 1905, există asociații regionale ale filosofilor, societăți care dezbat opera anumitor filosofi izolați (*Societățile Hegel*, *Societatea Schopenhauer*, *Societatea Wittgenstein*, *Societatea pentru Cercetare Fenomenologică* ș.a.am.d.) și, în cele din urmă, o „Societate filosofică mondială" — „Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie" (FISP). Profesorii de filosofie de gimnaziu sunt, în afară de aceasta, organizați în „Asociația Federală a Profesorilor de Filosofie."

Câmpului „esoteric" vrea să i se opună în ultima vreme o formă alternativă de organizare a gândirii filosofice: practica filosofică liber-profesionistă. Prin delimitare față de procedurile terapeutic-psihanalitice, dar și ca for al dezbaterilor științifice de specialitate, practica filosofică trebuie să inițieze procese formative bazate pe o relație de consultare (*v.* Achenbach, 1983; Marquard, 1989).

Notă

[1] În cele ce urmează va fi neglijată deosebirea deloc lipsită de importanță dintre instituție și organizație, a cărei tratare ar cere prea mult spațiu.

Bibliografie citată

ACHENBACH, G.B., 1983: *Die reine und praktische Philosophie* (= *Klagenfurter Beiträge zur Philosophie*), Viena.

ARISTOTEL, 1973; *Politik* (trad. O. Gigon), München.

BAHR, H.D., 1983: *Über den Umgang mit Maschinen*, Tübingen.

v. BRENTANO, M., 1982: *Bemerkungen zu einer Studienplanung im Fach Philosophie*, în: BOLZ, N., (ed.) 1982, *Wer hat Angst vor der Philosophie ?* Padeborn, pp. 197–209.

EBELING. H., 1983: *Gelegentlich Subjekt. Gesetz. Gestell Gerüst.* Freiburg/Brsg.

GALLING, K., (ed.) 1961: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. V. Tübingen.

v. HUMBOLDT, W., 1964: *Über die innere und äussere Organization der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*. În: *Bildung des Menschen in Schule und Universität*, Heidelberg, pp. 30–40.

LORENZEN A.K.D., 1986: *Philosophie in der Erwachsenenbildung*. Göttingen.

LÜBBE, H., 1978: *Wozu Philosophie ? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlin/New York.

MARQUARD, O., 1989: *Praxis, Philosophische*, în: Ritter, J. Gründer, K., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, p. 1307 și urm.

MARROU, H.I., 1977: *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, München.

NIETZSCHE, F., 1980: *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, în: *Sämtliche Werke* (*Kritische Studienausgabe*), vol. I, München, pp. 641–752.

PLATON, *Theaitetos* (lat. *Theatetus*) (după trad. lui Schleiermacher), în: *Sämtliche Werke*, vol. IV, Hamburg, 1958, pp. 103–181.

SCHELING, F.W.J., 1864: *Rede an die Studierenden der Ludwig-Maximilians-Universität in der Aula Academica am Abend des 29. Dez. 1830*, în: *Sämtliche Werke*, vol. IX, Stuttgart/Augsburg, pp. 367–376.

SCHICKEL, J., (ed.) 1982: *Philosophie als Beruf*, Frankfurt/M.
STRIKER, G., 1981: *Epikur*, în: Höffe, O. (ed.), *Klassiker der Philosophie*, vol. I, München, pp. 95–115.
TENBRUCH, F.H., 1976: *Zur Soziologie der Sophistik*, în: „Neue Hefte für Philosophie". 10: *Moderne Sophistik*, Göttingen, pp. 51–77.
ZELLER, E., 1901: *Grundriss der geschichte der griechischen Philosophie*. Ed. a 6-a, Leipzig.

Bibliografie suplimentară

BAUMGARTNER, H.M., SASS, H.M., 1978: *Philosophie in Deutschland 1945—1975, Standpunkte — Entwicklungen — Literatur*, Königstein/Ts.
BLANKENBURG, M., 1980: *Philosophie als Institution. Wandlungen im Selbstverständnis der deutschen bürgerlichen Philosophie im 20. Jahrhundert*. În: *Dialektik 1*; *Orientierungen der Philosophie*. Köln, pp. 109–125.
BOLZ, N., (ed.) 1982: *Wer hat Angst vor der Philosophie ? Eine Einführung in Philosophie*, Paderborn.
KÖHNKE, K.CH., 1989: *Philosophie V. Institutionelle Formen*, în: RITTER, J., GRÜNDER, K. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, pp. 795–846.
SCHNÄDELBACH, H., 1983: *Philosophie in Deutscland 1831–1933*, Frankfurt/M.

Johannes Rohbeck

8. Profesii pentru filosofi

8.1. Filosofia ca profesie

De ce ezită studenţii şi absolvenţii de filosofie să se numească filosofi ? Pornind de la întrebarea esenţială „La ce bun filosofia ?", Hermann Lübbe explică această nesiguranţă prin lipsa perspectivelor profesionale ale filosofilor (Lübbe, 1978, p. 144 şi urm.; pentru o opinie contrară Achenbach, 1982, p. 238 şi urm.). În istoria învăţământului german există o strânsă legătură între studiile academice şi profesia practicată în viaţa civilă. Universităţile germane sunt prin tradiţie legate de practică. Facultăţile „superioare" au servit încă din Evul Mediu la formarea pentru anumite profesii precum medici, jurişti ş.a.m.d., în timp ce facultatea de filosofie deţinea un rang inferior. Chiar şi reevaluarea filosofiei în secolul al XVIII-lea ca instanţă de formare generală nu a schimbat întru nimic faptul că trebuiau mai întâi realizate studiile de calificare profesională. Abia instituţionalizarea timidă a filosofiei în cadrul învăţământului superior al secolului al XIX-lea a creat profesia de filosof, care totuşi era deschisă doar pentru puţini. Prin această discrepanţă, ce poate fi simţită până astăzi, dintre studiul filosofic şi profesia de filosof, devine de înţeles lipsa de îndrăzneală a acestuia de a se recomanda ca atare.

În afară de aceasta, pe unii filosofi îi descurajează pretenţia superioară privitoare la conţinut: reflecţia asupra cunoaşterii noastre şi încercarea de a gândi o corelaţie globală. S-ar putea ca filosofii să se scuture de povara tradiţiei filosofice, atunci când îşi tăgăduiesc calitatea de filosofi; totuşi, această pretenţie nu poate fi pur şi simplu micşorată pentru a-ţi face mai mult curaj. Ar putea fi respinse însă acele pretenţii care rezultă în primul rând din poziţia

socială a filosofului, adică din izolarea față de viața profesională obișnuită și, prin aceasta, din lipsa unui control realist al succesului și a unei recunoașteri corespunzătoare.

Referindu-se la *„Știința ca profesie"*, celebra conferință a lui Max Weber, Joachim Schickel a realizat printre filosofii de astăzi o anchetă cu tema *Filosofia ca profesie* (Schickel, 1982). După Weber, o profesie poate fi determinată ca funcție socializantă în cadrul diviziunii sociale a muncii. Activitatea profesională este de aceea în mod esențial muncă pentru alții și presupune o cerere obiectivă corespunzătoare, adică o nevoie socială. Pe de altă parte, această activitate este eficientă numai atunci când cei care exercită o anumită profesie sunt adevărați experți în domeniul lor, adică atunci când au dobândit o pregătire corespunzătoare și se dedică cât mai mult posibil — de obicei de-a lungul întregii vieți — numai unei singure activități. În cele din urmă, o anumită imagine a profesiei conține reprezentarea și conștiința celui care exercită acea profesie; ea este de asemenea interpretarea propriei practici sociale. Aceasta în ceea ce privește definiția sociologică a profesiei. Dar se pune întrebarea dacă aceste trăsături recunoscute se potrivesc și pentru filosofie. Aici răspunsurile filosofilor chestionați se deosebesc unul de altul în mod considerabil.

În primul rând, pare incontestabil faptul că profesia de filosof există în mod efectiv. Filosofia este de multă vreme integrată în instituțiile științifice, mai cu seamă în universități. Ea a devenit chiar o instituție și, ca atare, o știință între alte științe, o disciplină ca oricare alta și prin aceasta o meserie printre alte meserii (Riedel, în: Schickel, 1982, p. 23 și urm.; *v.* și Holzhey/Zimmerli, 1977). Aceasta a avut drept consecință că, între timp, și activitatea filosofării profesionale s-a aliniat în mare măsură standardelor celorlalte discipline. Comunicarea se realizează într-un cerc restrâns de experți, care se întâlnesc la congrese de specialitate și își împărtășesc rezultatele cercetărilor în reviste de specialitate. Cu timpul iau naștere terminologii și tehnici de argumentare proprii, care nu mai sunt accesibile restului publicului. Filosofia devine o îndeletnicire specială în cadrul căreia se dezvoltă și un sistem intern de diviziune a muncii (Baumgartner și alții, 1974). Disciplinelor tradiționale, precum logica, etica sau estetica, li se alătură noi discipline precum filosofia limbajului sau teoria științei, în care filosofii se specializează într-un număr tot mai mare. La acestea se adaugă separarea în diferite orientări filosofice, ale căror adepți elaborează la rândul lor abordări și metode speciale. Asemenea tendințe relevă faptul că în filosofie este recuperat procesul general al specializării și compartimentării.

Această stare a practicii cercetării filosofice contravine cu totul autoevaluării multor filosofi. În parte, această discrepanță poate fi legată de faptul că la ancheta menționată au răspuns filosofi de orientări diferite: în mod vădit, cei care s-au specializat cel mai mult și s-au adaptat astfel activității științifice generale (de exemplu, teoreticienii științei) se simt mai puțin vizați de diagnosticata criză actuală de legitimitate a filosofiei și nu se exprimă în mod explicit privitor la tema filosofiei ca profesie. O adevărată problemă devine, totuși, „filosofia ca profesie" pentru acei reprezentanți ai disciplinei care formulează față de filosofie pretenții ce se situează dincolo de orice diferențiere determinată de diviziunea muncii. În cele din urmă aici se vede ce însemnătate are o anumită înțelegere a conținutului filosofiei.

8.2. Perspective profesionale pentru absolvenţii de filosofie

În general este dificil să precizăm dacă domeniile de activitate practică pentru filosofi, care vor fi prezentate în cele ce urmează, cuprind şi perspective profesionale realiste, care să garanteze cel puţin o durată mai mare de angajare. De aceea a trebuit să se vorbească mai degrabă despre domenii de activitate sau perspective de activitate. Trebuie să diferenţiem poziţiile profesionale integrale şi stabile, care sunt destul de rare, de comenzile parţiale, care reuşesc să asigure doar în mod limitat mijloacele de subzistenţă. Ar fi, apoi, iluzoriu să presupunem că toate posibilităţile de lucru pentru filosofi apar în mod clar ca „cerere" pe piaţa muncii. Fireşte că există anunţuri de poziţii vacante, mai cu seamă în domeniile cercetării şi profesoratului, pentru care se poate candida; dar, ţinând seamă de numărul mare de solicitanţi, şansele sunt relativ neînsemnate. Perspective mai bune pare să aibă, în schimb, preluarea iniţiativei şi realizarea cadrului unei activităţi filosofice. Aceasta ar însemna să te adresezi instituţiilor în drept şi să faci tu însuţi oferte, care pun în valoare propria ta calificare. Pe de altă parte, un astfel de procedeu implică totuşi adaptarea la necesităţile şi aşteptările posibililor beneficiari. În acest caz este mai puţin cerută tradiţionala „disciplină" filosofie, cu canoanele sale de cunoaştere istorice şi sistematice, decât flexibilitatea şi competenţa metodologică pentru a sesiza şi a reflecta asupra unor teme actuale şi controversate. Aceasta presupune, nu în ultimul rând, disponibilitatea de a împărtăşi gânduri şi metode filosofice şi unui public mai larg, care nu are nici pregătirea, nici interesul pentru filosofia profesională. În momentul de faţă este greu de întrezărit dacă în viitor s-ar putea realiza o astfel de „piaţă". Dar unele indicii arată că de câţiva ani încoace, în economie, în mediile de informare sau în instituţiile de învăţământ neacademice, a sporit interesul pentru filosofie — cu siguranţă însă interesul filosofic pentru probleme de orientare principiale.

8.2.1. Profesor universitar

Posturi pentru filosofi există la aproape toate institutele de învăţământ superior, respectiv în universităţi, institute tehnice, şcoli superioare integrate, institute pedagogice ş.a.m.d. În Germania, docenţii în filosofie cu statut de salariat sunt diferenţiaţi după ierarhia obişnuită — de la profesor (pe termen nelimitat) până la asistent universitar (pe termen limitat). Unele universităţi au şi colaboratori ştiinţifici şi îndrumători ai studenţilor, cu contracte de angajare temporare. Datoria profesorului constă în activităţi de cercetare şi învăţământ filosofic, în organizarea examenelor şi participarea la autoadministrarea universitară. Premisa pentru aceasta este — în afara unor studii încheiate — dovada unei activităţi ştiinţifice independente (de regulă confirmată prin doctorat şi habilitare) şi experienţa în

activitatea de învăţământ. Pe lângă şcolile superioare există şi unele proiecte de cercetări, în cadrul cărora de obicei sunt pregătite ediţii, proiecte care oferă de lucru şi cadrelor tinere (Rehfus, 1981, p. 141).

În general este de aşteptat ca — în raport cu numărul absolvenţilor de filosofie — doar un foarte mic număr de posturi să fie disponibile în facultăţi sau în alte instituţii academice. Posturile scoase la concurs care au fost înregistrate în ultima vreme tind în direcţia filosofiei practice, a eticii şi a problemelor fundamentale ale ştiinţelor particulare. Filosofia instituţionalizată încearcă din ce în ce mai mult să realizeze legături interdisciplinare cu alte discipline şi domenii de activitate practică, precum o confirmă tendinţa mai nouă spre „filosofia aplicată" (Martens, 1989). Faţă de asemenea interese sistematice, nevoia de specialişti în domeniul istoriei filosofiei trece oarecum pe un plan secund.

8.2.2. Profesor în învăţământul secundar

Începând cu reforma treptei liceale superioare din anul 1972, filosofia a fost introdusă ca materie de învăţământ în (aproape) toate landurile fostei Germanii Federale. De asemenea, noile landuri federale manifestă interes pentru instituţionalizarea învăţământului filosofic şi anunţă o cerere corespunzătoare de profesori de filosofie calificaţi. Instituţionalizarea învăţământului filosofic nu este întotdeauna legată de studii sistematice în acest domeniu. Astfel, de exemplu, în Berlin, ani la rând a fost considerată mulţumitoare reciclarea profesorilor de la alte materii şi de-abia acum este planificată introducerea examenului de stat în filosofie. Tot atât de deschisă pare să fie situaţia şi în multe alte landuri federale; de modul cum va evalua ea va depinde în mod concret dacă filosofia va fi admisă ca disciplină principală, secundară sau doar suplimentară — întrebare care este de o mare însemnătate în special pentru studenţii ce au ca specialitate principală filosofia. În orice caz, este recomandabil ca studiul filosofiei să se combine de timpuriu cu una sau două discipline, pentru ca prezentarea la examenul de stat în constelaţia cerută la momentul respectiv să fie posibilă.

În unele landuri federale există ore de etică în ciclul doi (clasele 5–10; mai mult în clasele 9–10). În acest domeniu creşte cererea de profesori, deoarece tot mai mulţi elevi aleg această materie ca alternativă la religie, în parte şi la licee şi în şcolile reale. Îndeosebi în fosta RDG, este de aşteptat o largă instituţionalizare a învăţământului etic, care este introdus în mare parte ca disciplină de învăţământ curentă. Şi aici va depinde de viitoarele proiecte în ce proporţie vor participa filosofii calificaţi la acest tip de învăţământ. Există temeiuri reale pentru ca disciplina etică să fie înţeleasă ca specialitate filosofică şi să fie predată numai de către profesori cu studii corespunzătoare încheiate.

De câţiva ani există şi în Germania tendinţa de a filosofa în mod special cu copiii şi de a preda materia filosofie în clasele 5–10. Documentaţii adecvate, abordări didactice, rapoarte asupra experienţelor realizate sunt disponibile într-un număr tot mai mare (Martens, 1990; *ZDP* 1/84, 1/91). Rămâne încă de văzut dacă acest învăţământ filosofic

cu o tematică largă se va impune în ciclul al doilea. Până atunci e vorba mai degrabă de încercări izolate ale unor profesori sau de proiecte desfăşurate cu copiii şi părinţii în afara şcolii.

Examenului de stat i se adaugă de regulă o pregătire în practica şcolară, de obicei de doi ani (stagiatură); numai în cazul câtorva universităţi sunt integrate studiul şi pregătirea ca stagiar. Care sunt cunoştinţele şi aptitudinile speciale de care ar trebui să dispună profesorul pentru disciplina filosofie ? Se pune astfel întrebarea dacă pentru această profesie sunt cumva necesare activităţi de pregătire speciale, care se deosebesc oarecum de traiectul universitar pur (diplomă, masterat şi doctorat). Pentru studiile legate de specializarea viitorilor profesori de filosofie au fost stabilite următoarele cerinţe: stăpânirea materiei în linii mari, aptitudinea de a preda, dobândirea de cunoştinţe în domeniile ştiinţifice corelate cu învăţământul filosofic liceal (de ex. ştiinţele naturii pentru teoria ştiinţei sau psihologie pentru antropologie), capacitatea de a alcătui cursuri (Kamlah, 1980; Rehfus, 1981, p. 110). Planificarea cursurilor, îndeosebi, este o cerinţă de specialitate precum şi de practică a învăţământului care poate fi însuşită în timpul studiilor. De aceasta ţin cunoaşterea temeinică a unor texte potrivite, îndeosebi a celor „uşoare", structurarea unei argumentaţii independente şi corelarea cu experienţele proprii.

8.2.3. Docent în educaţia adulţilor

Cele mai multe universităţi populare au incluse în programul lor cursuri de filosofie susţinute de regulă de către profesori delegaţi. Acest fapt prezintă dezavantajul că aceste cursuri trebuie să fie mereu solicitate din nou şi, de asemenea, plătite doar „cu bucata". În general, aici premisele formale nu sunt atât de bine fixate; dar cerinţele faţă de cel care susţine cursul sunt întru totul asemănătoare celor universitare. Dacă însă este vorba de trezi interesul, de a stabili corelaţia cu experienţe deja trăite şi de a face filosofie fără multe cunoştinţe preliminare, probabil că sunt necesare aptitudini specifice pentru educarea adulţilor.

Rapoartele de până acum arată clar că în rândurile publicului larg creşte nevoia de despre unor probleme actuale (precum energia atomică, ecologia, progresul tehnic şi economic, pacea ş.a.m.d.) să nu se vorbească doar, ci pentru înţelegerea lor să fie consultaţi filosofi în calitate de parteneri de discuţie competenţi (Lorenzen, 1986).

Printre alţi destinatari instituţionali ai unei asemenea activităţi pot fi şi sindicatele care, de exemplu, înlesnesc tratarea unor teme filosofice în cadrul concediilor de studii a muncitorilor şi funcţionarilor. Tot aşa pot fi contactate direct şi întreprinderile care organizează pentru colaboratorii lor seminarii la care participă şi filosofi. Sub deviza „Filosof pentru manager" sunt posibile felurite variaţii: pot fi tratate problemele filosofice „clasice" precum problema trup-suflet; nu rareori sunt discutate la graniţa dintre filosofie şi psihologie probleme ale dinamicii grupurilor; un rol deosebit îl joacă disciplina relativ nouă a eticii economice, în cadrul căreia se pune problema unei acţiuni economice responsabile, atât prin raportare la întreprinderi izolate, cât şi la întreaga economie naţională.

8.2.4. Ziarist şi redactor

Într-un caz sau altul, este posibil ca după studiul filosofiei să se lucreze ca ziarist şi redactor la un ziar, la o revistă sau la radio. Unele edituri s-au specializat într-o măsură destul de mare în publicaţii filosofice, pentru a putea oferi locuri de muncă unor lectori cu calificare filosofică suplimentară. În toate aceste domenii, problema este să se poată aduna şi prezenta experienţe practice. În afară de aceasta, şansa depinde mult de îmbinarea cu alte domenii tematice.

La radio există dintotdeauna, moştenite din generaţie în generaţie, emisiuni în care iau cuvântul filosofi, fie cu contribuţii pe teme filosofice, fie cu portrete ale „marilor minţi" din istoria filosofiei. Pe lângă aceasta, există multiple domenii (cultură, film, literatură, politică, ştiinţă) în care este cerută competenţa filosofică — potrivit cu interesele proprii şi nivelul cunoştinţelor. Şi în acest caz se primesc doar prin excepţie „oferte" corespunzătoare, însă trebuie să se încerce dezvoltarea unor idei proprii, care să-i convingă pe redactori.

De câţiva ani, televiziunea a descoperit şi ea filosofia şi a transmis o serie de emisiuni cu acest profil. Pe de o parte, posibilităţile acestui instrument audio-video sunt controversate în privinţa filosofiei tradiţionale, mai degrabă „abstracte"; pe de altă parte, nu este previzibil cum reacţionează spectatorii pentru ca „filosofia la televizor" să fie instituţionalizată în mod durabil. În acest domeniu, mai mult decât la radio, va depinde de creativitatea filosofilor dacă se va reuşi să se trezească interesul unui public cât mai larg în legătură cu problemele acestuia.

8.2.5. Consilier filosofic

În fine, a fost întreprinsă încercarea de a se inaugura o „practică filosofică". Filosoful îşi deschide un cabinet precum medicul, avocatul sau psihologul şi-şi oferă sfaturile contra unui onorariu (Aschenbach, 1983; Achenbach/Lorenzen, 1982). În acest caz, filosofia trebuie să se deosebească în mod esenţial de psihoterapie (Marquard, 1989). Filosoful sfătuitor nu-l consultă pe pacient, având o teorie dinainte pregătită, ci îşi propune să gândească pe loc problema celui care solicită sfatul. Aceasta nu reclamă numai capacitatea specială de a cunoaşte filosofie şi nici doar de a filosofa pe anumite teme, ci pretinde să filosofezi, pornind de la un caz concret. Între timp a fost întemeiată o „Societate pentru practica filosofică" („Geselschaft für philosophische Praxis" — GPP), care ar dori să se îngrijească de o pregătire temeinică a „practicienilor filosofiei".

Bibliografie citată

ZDP = Zeitschrift für Didaktik der Philosophie. Hanovra, 1979 şi urm.

ACHENBACH, G.B., 1983: *Die Reine und die praktische Philosophie.* Klagenfurt (*Klagenfurt Beiträge*).

— 1982: „*«Philosophie nach Tisch» — oder: Wer ist Philosoph ?*", în: *ZDP* 4/1982, pp. 237–242.
— /LORENZEN, A.K.D., 1982: „Der Philosoph als Freiberufler", în : *ZDP* 3/1982, pp. 176–180.
BAUMGARTNER, H.M./HÖFFE, O./WILD, CH., (ed.) 1974: *Philosophie — Gesellschaft—Planung. Kolloquium Hermann Krings zum 60. Geburstag*. München.
HOLZHEY, H./ZIMMERLI, CH., (ed.) 1977: *Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstdarstellung*. Basel/Stuttgart.
KAMAH, A., 1980: *„Über legungen zur Arbeit der Studienreformkommission für das Fach Philosophie in Niedersachsen und in anderen Bundeländern"*, în *ZDP* 4/1980, pp. 248–252.
LÜBBE, H., 1978: „Wozu Philosophie ? Aspekte einer ärgerlichen Frage", în: *idem* (ed.), *Wozu Philosophie?*, Berlin/New York.
LORENZEN, A.K.D., 1986: *Philosophie in der Erwachsenenbildung. Untersuchung zur Legitimationsgeschichte und Ansätze zu einem Konzept exoterisch-lebensorientierten Philosophierens*. Göttingen. („Göttinger Beiträage zur universitären Erwachsenenbildung", Heft 8).
MARQUARD, O., 1989: „Praxis, Philosophische", în: Ritter, J./Gründer, K. (ed.), *Historiches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 7, P-Q. Darmstadt, 1307 urm.
MARTENS, E., 1990: *Sich im Denken orientieren. Philosophische Anfangsschritte mit Kindern*. Hanovra.
— 1989: „Rehabilitierung der Angewandten Philosophie ?", în: ZDP 4/1989, pp. 204–210.
REHFUS, W.D., 1981: *Einführung in das Studium der Philosophie*. Heidelberg.
SCHICKEL, J., (ed.) 1980: *Grenzbeschreibungen. Gespräche mit Philosophen*. Hamburg.
— (ed.) 1982: *Philosophie als Beruf*. Frankfurt/M.

Bibliografie suplimentară

BOLZ, N.W., (ed.) 1982: *Wer hat Angst vor der Philosophie ?* Padeborn.
DETEL, W./MARTENS, E./SCHNÄDELBACH, H., 1980: „Grob-Synopse der Studienordnungen und-pläne", în: *ZDP* 3/1980, pp. 176–178.
HENCKMANN, W./SCHÖNRICH, G., 1980: „Philosophiestudium und Berufschancen", în: *Zeitschrift f. philosophische Forschung*, 1/1980.
HOLL, J., 1981: „Eininge Bemerkungen zum Problem der philosophischen Existentz von Privatdozenten der Philosophie", în: *Information Philosophie*, 5/1981.

Geet Keil/Arnold K. D. Lorenzen

Indicaţii bibliografice

1. Dicţionare, lexicoane, ghiduri

1.1. Lucrări filosofice cu un caracter general şi lucrări referitoare la domenii filosofice particulare

APEL, M./LUDZ, P. 1976: *Philosophisches Wörterbuch*, ed. a 6-a, Berlin.

AUSTEDA, F., 1979: *Lexikon der Philosophie*, vol. 2. Berlin.

BRAUN, E./RADEMACHER, H., (ed.) 1978: *Wissenschaftstheoretisches Lexikon*. Graz.

BRUGGER, W., (ed.) 1978: *Philosophisches Wörterbuch*. Ed. a 15-a. Freiburg.

DIEMER, A./FRENZEL, I., (ed.) 1958: *Das Fischer Lexikon „Philosophie"*. Frankfurt/M. (Neuauflagen).

EDWARDS, P. ş.a., (ed.) 1967: *The Encyclopedia of Philosophy*. New York.

EISLER, R., 1927 şi urm.: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Ed. a 4-a revizuită. Berlin.

FLEW, A., (ed.) 1979: *A Dictionary of Philosophy*. Londra.

HEGENBART, R., 1984: *Wörterbuch der Philosophie*. München.

HÖFFE, O., (ed.) 1977: *Lexikon der Ethik*. München.

HÖNIGSWALD, R./PACHNICKE, E., (ed.) 1985: *Wörterbuch der Philosophie*. Göttingen.

HOFFMEISTER, J., (ed.) 1955: *Wörtebuch philosophischer Begriffe*. Hamburg.

HÜGLI, H./LÜBCKE, P., (ed.) 1991: *Philosophielexikon. Personen und Begriffe derabendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart*. Reinbeck bei Hamburg.

JACOB, A., (ed.) 1989: *Encyclopedie philosophique universelle*. Paris.

KLAUS, G./BUHR, M., (ed.) 1972: *Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie*. Reinbek bei Hamburg.

KONDAKOW, N.J., 1978: *Wörterbuch der Logik*. Berlin (Moscova, 1971).

KRINGS, G./BAUMGARTNER, H.M./WILD, CHR. (ed.) 1973 şi urm.: *Handbuch der philosophischen Grundbegriffe*, vol. 6. München.

MARCISZEWSKI, W., (ed.) 1981: *Dictionary of Logic as Applied in the Study of Language*. Haga/Boston/Londra.

MITTELSTRAß, J., (ed.) 1980 şi urm.: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Mannheim etc. (până la vol. 2, literele A-O).

MÜLLER, M., (ed.) 1988: *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg ş.a.

RICKEN, F., (ed.) 1984: *Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik*. München.

RITTER, J., (ed.) 1971 şi urm.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt (până la vol. 7, literele A-Q).
SANDKÜHLER, H.-J., (ed.) 1990: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, vol. 4. Hamburg.
SEIFFERT, H., (ed.) 1989: *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*. München.
SPECK, J., (ed.) 1980: *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe*, vol. 3. Göttingen.
VOLPI, F./NIDA-RÜMELIN, J., (ed.) 1988: *Lexikon der philosophischen Werke*. Stuttgart.

1.2. Persoane, instituţii, date

BAHM, J. ş.a., 1990: *International Directory of Philosophy and Philosophers*. Ed. a 15-a. Bowling Green (Ohio).
BAUMGARTNER, H.-M. ş.a., (ed.) 1974: *Philosophie — Gesellschaft — Planung*. München.
Forschungsabteilung für philosophische Informationen und Dokumentation (Univ. Düsseldorf).
GELDSETZER, L., 1971: *Allgemeine Bücher und Institutionenkunde für das Philosophiestudium*. Freiburg/München.
GROSSNER, C., 1971: *Verfall der Philosophie. Politik deutscher Philosophen*. Reinbek bei Hamburg.
HÜGLI, A./LÜBEKE, P., (ed.) 1991: *Philosophielexikon. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart*. Reinbek bei Hamburg.
Information Philosophie, Basel 1972 şi urm. (Zeitschrift).
LANGE, E./ALEXANDER, D., (ed.) 1982: *Philosophenlexikon*. Berlin.
LUTZ, B., (ed.) 1989: *Philosophen-Lexikon*. Stuttgart.
NORDHOFEN, E., (ed.) 1980: *Physiognomien. Philosophen des 20. Jahrhunderts in Portraits*. Königstein.
PONGRATZ, L.J., (ed.) 1975: *Philosophie in Selbstdarstellungen*, vol. 3. Hamburg.
REHFUS, W.D., 1981: *Einführung in das Studium der Philosophie*. Heidelberg.
WEISCHEDEL, W., 1966: *Die philosophische Hintertreppe. 34 große Philosophen in Alltag und Denken*. München (1975 als Tschenbuch).
ZIEGENFUß, W./JUNG,G., 1949: *Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen*, vol. 2. Berlin.

2. Istoria filosofiei

v. ASTER, E., 1980: *Geschichte der Philosophie*. 17. Von E. Martens ergänzte Aufl. Stuttgart.
BAUMGARTNER, H. M./SASS, H.-M., 1978: *Philosophie in Deutschland*: 1945-75. Meisenheim.
BUBNER, R., (ed.) 1978 şi urm.: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, vol. 8. Stuttgart.
CAPELLE, W./KOCH, J./SCHILLING, K./LEHMANN, G., 1954 şi urm.: *Geschichte der Philosophie*. Berlin.
CASSIRER, E., 1911: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neurer Zeit*, vol. 4. Frankfurt/M.
COPLESTONE, F., 1961 şi urm.: *A History of Philosophy*. 8 vol. Londra.
DESCOMBES, V., 1981: *Dasselbe und das andere. 45 Jahre Philosophie in Frankreich*. Frankfurt/M. (Paris, 1979).
EDWARDS, P./POPKIN, R., H. (ed.) 1966: *Readings in the History of Philosophy*. 8 vol. New York/Londra.
FISCHER, K., 1854 şi urm.: *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. 4. Mannheim.
HELFERICH, CH., 1985: *Geschichte der Philosophie. Von der Anfängen bis zur Gegenwart und östliches Denken*. Stuttgart.
HÖFFE, O., (ed.) 1981: *Klassiker der Philosophie*, vol. 2. München.
HOERSTER, N., (ed.) 1982: *Klassiker des philosophischen Denkens*. München.
KRONER, R., 1921: *Von Kant zu Hegel* (vol. 2, 1924). Tübingen.
NOACK, L., 1986: *Philosophiegeschichtliches Lexikon. Historisch-bibliographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie*. Stuttgart.
PIEPER, J., 1960: *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*. München.
RADHAKRISHNAN, S. ş.a., (ed.) 1957: *History of Philosophy-Eastern and Western*, vol. 2, ed. a 2-a. Londra.
RÖD, W., (ed.) 1976 şi urm.: *Geschichte der Philosophie*, vol. 12. München.
RUSSELL, B., 1975: *Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und der sozialen Entwicklung*. Viena.

SANDVOSS, E.R., 1989: *Geschichte der Philosophie*, vol. 2. München.
SCHADEWALDT, W. ,1978: *Die Anfänge der Philoophie bei den Griechen*. Frankfurt/M.
SCHNÄDELBACH, H., 1983: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt/M.
SCHULZ, W., 1972: *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen (ed. nouă).
SPECK, J., (ed.) 1972 şi urm.: *Grundprobleme der großen Philosophen*, vol. 12. Göttingen.
STEGMÜLLER, W., 1976 : *Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie*, vol. 2, ed. a 6-a. Stuttgart.
STÖRIG, H.J., 1970: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Ed. a 11-a. Stuttgart (als Taschenbucl Frankfurt/M. 1976).
TOTOK, W., 1964 şi urm.: *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, vol. 3. Frankfurt/M.
ÜBERWEG, F., 1951-53: *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (Nachdruck), vol. 5. Basel.
VORLÄNDER, KARL, 1990: *Geschichte der Philosophie mit Quellentexten*. Ed. de H. Schnädelbach, vol. 3 Reinbek bei Hamburg.
WARNOCK, G. J., 1971: *Englische Philosophie im 20. Jahrhundert*. Stuttgart (engl. Londra, 1967).
WIGGERSHAUS, R., 1986: *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung* München/Viena.
WINDELBAND, W., 1957: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, vol .15, reviz. de Heimsoeth. Tübingen.

3. Lucrări de iniţiere, compendii, crestomaţii, manuale şcolare, cursuri şi tratate universitare

ADORNO, Th.W., 1974: *Philosophische Terminologie*, vol. 2. Frankfurt/M.
ANZENBACHER, A., 1981: *Einführung in die Philosophie*. Viena/Freiburg/Basel.
APEL, K.-O. ş.a., (ed.) 1984: *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*, vol. 2. Frankfurt/M.
AYER, A.J., 1976: *Die Hauptströmungen der Philosophie*. München.
BÄUMLER, A./SCHROETER, M., (ed.) 1925 şi urm.: *Handbuch der Philosophie*, vol. 5. München/Berlin.
BECKER, H. ş.a., (ed.) 1979 şi urm..: *Kurs: Philosophie*. Düsseldorf.
BENSCH, R. ş.a., (ed.) 1975 ff.: *Philosophisches Kolleg*. Düsseldorf.
BUBNER, R., (ed.) 1978 ff.: *Geschichte der Philosophie in text und Darstellung*, vol .8. Stuttgart.
FRIEDLEIN, C., 1980: *Lehr- und Lernbuch Geschichte der Philosophie*, vol. 13. Berlin.
GONDOSCH, D., ş.a. (ed.) 1980: *Lehrbuch Philosophie*, vol. 2. Frankfurt/M.
MARTENS, E. ş.a., (ed.) 1975 şi urm.: *Materialien fürdie Sekundarsufe II: Philosophie*. Hannover.
MÜLLER, A./RECKERMANN, A., (ed.) 1974: *Aschendorffs philosophische Textreihe*. Münster..
NAGEL, TH., 1990: *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie*. Stuttgart.
OELMÜLLER, W./DÖLLE, R. ş.a., (ed.) 1977 şi urm.: *Philosophische Arbeitsbücher (Diskurs)*. Paderborn.
ROSENBERG, J., 1986: *Philosophieren. Ein Handbuch für Anfänger*. Frankfurt/M.
STRÖKER, E./WIELAND, W., (ed.) 1981 şi urm.: *Handbuch Philosophie*. Freiburg/München (8 din cele 18 vol.
WUCHTERL, K., 1977: Methoden der Gegenwartsphilosophie. Berna/Stuttgart.
1984: Lehrbuch der Philosophie. Berna/Stuttgart.
ZAHN, L., (ed.) 1974: *Die letzte Epoche der Philosophie*. Texte de la Hegel până la Habermas. Stuttga (1976, ed. comentată).

4. Bibliografii

BOCHENSKI, J.M., 1948 şi urm.: *Bibliographische Einführung in das Studium der Philosophie*. Berna.
BOCHENSKI, J.M./MONTELONE, F., 1948 şi urm.: *Allgemeine philosophische Bibliographie*. Berna.
Bulletin signaletique. Paris 1956 şi urm.
DETEMPLE, S., 1986: *Wie finde ich philosophische Literatur*. Berlin.

Foschungsabteilung für philosophische Information und Dokumentation (Universität Düsseldorf), Auswertung von philosophischen Fachzeitschriften, Möglichkeit der Computeranfrage über das DATEX P-Netz.
GELDSETZER, L., 1971: *Allgemeine Bücher- und Institutionenkunde für das Philosophiestudium*. Freiburg/München.
(ed.) 1975: *In honorem. Eine Bibliographie philosophischer Festschriftenund ihrer Beiträge*. Düsseldorf.
DEGEORGE, R.T., 1971: *A Guide to philosophical Bibliography and Research*. New York (ab 1900).
GUERRY, H., (ed.) 1977: *A Bibliography of Philosophical Bibliographics*. Westport/Londra.
HOGREBE, W. ş.a., 1972: *Periodica Philosophica. Eine internationale Bibliographie philosophischer Zeitschriften von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Düsseldorf.
Internationale Bibliographie der Zeitschriftenliteratur aus allen Gebieten des Wissens. Osnabrück, 1965 şi urm. (Fortsetzung von F. Dietrich, 1897 şi urm. Leipzig).
JASENAS, M., 1973 : *A History of the Bibliography of Philosophy*. New York/Hildesheim.
Koehler und Volckmar-Fachbibliographien: Philosophie und Grenzgebiete 1945—1964. Köln/Stuttgart, 1964.
KOREN, H.J., 1966: *Research in Philosophy. A bibliographical Introduction to Philosophy and a few Suggestions for Dissertations*. Pittsburgh.
The Philosopher's Index. Bowling Green (Ohio), 1967 şi urm..
Repertoire bibliographique. Louvain, 1949 şi urm.
TICE, T. N./SLAVENS, T.P., 1983: *Research Guide toPhilosophy*. Chicago.
TOTOK, W., 1959: *Bibliographischer Wegweiser der philosophischen Literatur*.Frankfurt/M.

5. Reviste filosofice

Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. Stuttgart, 1976 şi urm.
American Philosophical Quarterly. Pittsburgh, 1964 şi urm. (neu: Oxford).
Archiv für Begriffsgeschichte. Frankfurt/M., 1955 şi urm..
Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (Ost), 1953 şi urm..
Erkenntnis. An International Journal of Analytic Philosophy. Viena, 1930 şi urm. (neu: Hamburg/Dordrecht/Boston).
Hegel-Studien. Bonn 1961 şi urm.
Hegel Jahrbuch. Meisenheim (bzw. Köln), 1965 şi urm.
Inquiry. Oslo, 1958 şi urm.
The Journal of Philosophy. New York, 1923 şi urm.
Kant-Studien. Berlin 1897 şi urm. şi Köln, 1953 şi urm..
Mind. Londra. 1892 şi urm. (Oxford).
Neue Hefte für Philosophie. Göttingen ,1971 şi urm.
Philosophia Naturalis. Meisenheim, 1950 şi urm..
Philosophical Quarterly. St. Andrews, 1950 şi urm..
Philosophical Review. New York, 1892 şi urm
Philosophical Studies. New York/ Londra, 1950 şi urm. (neu: Dordrecht/Boston).
Philosophischer Literaturanzeiger. Meisenheim, 1949 ff..
Philosophisches Jahrbuch (der Görresgesellschaft). Freiburg/München, 1888 şi urm.
Philosophische Rundschau. Tübingen, 1953 şi urm.
Philosophy and Public Affairs. Princeton, 1971 şi urm.
Philosophy of Science. Baltimore, 1934 şi urm.
Phronesis. A Journal of ancient Philosophy. Assen, 1955 şi urm.
Review of Metaphysics. New York, 1947 şi urm. (neu: Dordrecht/Boston/London).
Revue Philosophique. Paris, 1903 şi urm.
Studia Philosophica. Basel, 1941 şi urm.
Zeitschrift für ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Stuttgart, 1906 şi urm. (neu Bonn).
Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie. Wiesbaden, 1970 şi urm.
Zeitschrift für Didaktik der Philosophie. Hanovra, 1979 şi urm.
Zeitschrift für philosophische Forschung. Meisenheim, 1946 şi urm.
Zeitschrift für Semiotik. Wiesbaden. 1979 şi urm.

Cuprins

Cuvânt înainte la ediția românească 5

1. CUVÂNT ÎNAINTE 7

2. CU PRIVIRE LA SITUAȚIA ACTUALĂ A FILOSOFIEI (trad. de Dakmara GEORGESCU 11

2.1. Despre prezentul filosofic 11
2.2. Interesul filosofic și interesul pentru filosofie . . . 18
2.3. Esoteric și exoteric în filosofie 23
2.4. Filosofia ca știință și ca luminare 26

3. INTEROGAȚII FILOSOFICE FUNDAMENTALE . 29

3.1. **Filosofia** (trad. de Mircea FLONTA 31

3.1.0. Introducere 31
3.1.1. Începuturile 33
3.1.2. Paradigma ontologică 37
3.1.3. Paradigma mentalistă 47
3.1.4. Paradigma lingvistică 54

Note 59
Bibliografie citată 59
Bibliografie suplimentară 60

3.2. **Rațiunea** (trad. de Claudiu BACIU) 61

3.2.0. Introducere 61
3.2.1. Rațiune obiectivă și rațiune subiectivă 63
3.2.2. Rațiune și intelect 68
3.2.3. Rațiune teoretică și rațiune practică 73
3.2.4. Raționalul și iraționalul 78
3.2.5. Rațiune și istorie 81
3.2.6. Rațiune și limbă 84
3.2.7. Despre o teorie a raționalității 86

Note 88
Bibliografie citată 88
Bibliografie suplimentară 90

3.3. **Adevărul** (trad. de Claudiu BACIU) 91

3.3.0. Observație preliminară 91
3.3.1. Delimitare 92
3.3.2. O clasificare 96
3.3.3. Teorii non-relaționale 97
3.3.4. Teorii ale corespondenței 107
3.3.5. Teoria semnatică a lui Tarski 117
3.3.6. Teorii epistemice 127

Bibliografie citată 135
Bibliografie suplimentară 137

3.4. Ştiinţa (trad. de Mircea Flonta) ... 139

3.4.0. Introducere ... 139
3.4.1. Modelul clasic de întemeiere a ştiinţei ... 140
3.4.2. Modelul modern de întemeiere a ştiinţei ... 144
3.4.3. Abandonarea modelului întemeierii şi raţionalismul critic ... 149
3.4.4. Prezentarea standard a teoriilor ştiinţifice bazate pe experienţă ... 155
3.4.5. Cotitura holistă a teoriei ştiinţei ... 158
3.4.6. Cotitura istorică a teoriei ştiinţei ... 160
3.4.7. Ştiinţă a naturii şi ştiinţă socială ... 164

Note ... 169
Bibliografie citată ... 170
Bibliografie suplimentară ... 171

3.5. **Practica** (trad. de Dakmara GEORGESCU) ... 173

3.5.1. Teorie a acţiunii şi filosofie practică ... 173
3.5.2. Descrierea şi identitatea acţiunilor ... 185
3.5.3. Explicarea acţiunilor ... 192
3.5.4. Ideea practicii raţionale ... 201

Note ... 203
Bibliografie citată ... 206
Bibliografie suplimentară ... 206

3.6. **Binele** (trad. de Dakmara GEORGESCU) ... 207

3.6.0. Introducere ... 207
3.6.1. Cuvântul „bun" şi semnificaţiile sale ... 208
3.6.2. Conceptul metafizic al binelui ... 217
3.6.3. Binele moral ... 225

Note ... 242
Bibliografie citată ... 242
Bibliografie suplimentară ... 244

3.7. **Dreptatea** (trad. deDakmara GEORGESCU) ... 245

3.7.1. Dreptate şi morală sau obiectul unei teorii a dreptăţii ... 245
3.7.2. Ce anume avem dreptul să ne impunem unii altora în mod reciproc ... 249
3.7.3. De ce avem dreptul să impunem dreptatea? ... 265
3.7.4. Statul sau cum poate fi impusă dreptatea ... 273

Note ... 276
Bibliografie citată ... 278
Bibliografie suplimentară ... 279

3.8. **Frumosul** (trad. de Mădălina DIACONU) ... 281

3.8.1. Dialectica frumosului ... 282
3.8.2. Ierarhia platonică: frumosul ca idee ... 285
3.8.3. Subiectivizarea şi individualizarea frumosului sub semnul criticii gustului ... 289
3.8.4. Istoricizarea frumosului sub semnul filosofiei speculative a istoriei ... 298
3.8.5. Concepte opuse frumosului şi conştiinţa de sine a modernităţii ... 306
3.8.6. Experienţa estetică ... 309
3.8.7. Frumosul natural ... 312

Note ... 314
Bibliografie citată ... 316
Bibliografie suplimentară ... 317

3.9. **Dumnezeu** (trad. de Călin CONDEESCU) 319

3.9.1. Preambul 319
3.9.2. De la metafizica substanței la subiectivitatea absolută — o privire istorico-filosofică ... 323
3.9.3. Absolutul este ceea ce e lipsit de scop 327
3.9.4. Libertatea ca inutilitate existențială — experiența unității absolute ca fericire stranie: Albert Camus 331
3.9.5. Sensul dincolo de orice făptuire — cunoașterea pe care o oferă clipa: Th. W. Adorno .. 333
3.9.6. Corectivul extraordinarului și pretenția lipsei de intenție : Walter Benjamin 334
3.9.7. Aplecarea asupra mitului ca strategie a eliberării de angoasă: Hans Blumenberg 335
3.9.8. Abordarea lingvistică a sacrului: Jürgen Habermas 337
3.9.9. Prezentul absolut — sfârșitul istoriei în istoria care continuă 338

Note 340
Bibliografie citată 340

3.10. **Omul** (trad. de Camelia SIMION) 343

3.10.0. Introducere 343
3.10.1. Antropologie pre-filosofică 343
3.10.2. Schiță a antropologiei filosofice de-a lungul istoriei 344
3.10.3. Antropologia filosofică în secolul XX 359
3.10.4. Liniile generale ale unei teorii a omului de orientare transcendental-critică 366

Note 370
Bibliografie citată 370
Bibliografie suplimentară 372

3.11. **Natura** (trad. de Camelia SIMION) 374

3.11.1. Introducere 374
3.11.2. Situări față de natură 376
3.11.3. Începuturi și reconsiderări valorice 379
3.11.4. Concepte ale naturii 380
3.11.5. Concepte contrastante în raport cu cel de natură 384
3.11.6. Versiuni istorice ale temei naturii 385
3.11.7. Perspectivă : istoria omenirii împreună cu natura 400

Note 402
Bibliografie citată 403
Bibliografie suplimentară 404

3.12. **Cultura** (trad. de Romulus BRÂNCOVEANU) 405

3.12.0. Introducere 405
3.12.1. Cultură și natură 412
3.12.2. Cultură și civilizație 421
3.12.3. Cultură și viață 427
3.12.4. Critica culturii, astăzi 432

Note 435
Bibliografie citată 436
Bibliografie suplimentară 437

3.13. **Limbajul** (trad. de Dakmara GEORGESCU) 438

3.13.0. Introducere: limbajul ca instrument și obiect 438
3.13.1. Limbajul și descifrarea lumii 440
3.13.2. Problema originii limbajului 450
3.13.3. Cotitura spre critica limbajului și dezvoltarea filosofiei analitice 453

3.13.4. Filosofia limbajului ca teorie a semnificaţiei 467
3.13.5. Privire de ansamblu : despre dialectica convenţiei şi creativităţii în limbaj 477

Note 480
Bibliografie citată 482
Bibliografie suplimentară 483

3.14. **Tehnica** (trad. de Mircea FLONTA) 484

3.14.1. Tehnica în societatea modernă 484
3.14.2. Trei caracteristici ale tehnicii moderne: tehnicitate, globalitate, potenţial distructiv .. 486
3.14.3. Tehnica — mijloc în vederea unui scop 489
3.14.4. Este tehnica „ştiinţă aplicată a naturii" 491
3.14.5. Om şi tehnică 495
3.14.6. Tehnica — stăpânire a naturii 498
3.14.7. Este progresul tehnic un progres? 502
3.14.8. Răspundere pentru tehnică 504

Bibliografie citată 508
Bibliografie suplimentară 510

3.15. **Conştiinţa** (trad. de Mădălina DIACONU) 511

3.15.0. Introducere 511
3.15.1. Descartes şi filosofia conştiinţei 513
3.15.2. Conştiinţa în teoria empiristă a cunoaşterii şi la Kant 518
3.15.3. Psihanaliza şi behaviorismul: dublul atac psihologic la adresa poziţiei centrale a conştiinţei 524
3.15.4. Reformularea analitico-lingvistică şi fenomenologică a temei conştiinţei 526
3.15.5. Orientarea materialistă din ştiinţele neuronale 531
3.15.6. Conştiinţa şi etica 535

Note 538
Bibliografie citată 540
Bibliografie suplimentară 541

4. ARGUMENTAREA FILOSOFICĂ (trad. de Călin CONDIESCU) 543

4.0. **Introducere** 543
4.1. **Logicul şi logica** 545
4.2. **Logică şi argumentare** 550
4.3. **Argumente filosofice** 555

Note 562
Bibliografie citată 562
Bibliografie suplimentară 562

5. ABORDĂRI ŞI PROBLEME DE CERCETARE FILOSOFICE (trad. de Romulus BRÂNCOVEANU) . 565

5.1. **Ce ne propunem** 565

5.2. **Concepte metodologice de bază** 566

5.2.1. Metode analitice 567
5.2.2. Metode hermeneutice 575

5.3. **Abordări integrate** 584

5.3.1. Metode teoretico-sistematice şi modele teoretice 585
5.3.2. Metode constructiviste ale dialogului şi discursului 587

5.4. **Programe de cercetare filosofice** 590

5.4.1. Programe de cercetare hermeneutice 59
5.4.2. Programe de cercetare analitice 591
5.4.3. Programe de cercetare pragmatice 592

Note 594
Bibliografie citată 594
Bibliografie suplimentară 595

6. DIDACTICA FILOSOFIEI (trad. de Dakmara GEORGESCU) 597

6.1. Sarcini ale unei didactici a filosofiei 597

6.1.1. Necesitatea unei didactici 597
6.1.2. Practica didactică şi teoria didactică 598
6.1.3. Locul unde se învaţă filosofia 599
6.1.4. Stare şi activitate 601

6.2. Despre relaţia dintre filosofie şi didactică 602

6.2.1. Didactica este de prisos 602
6.2.2. Didactica este ulterioară sau este dăunătoare 603
6.2.3. Didactica este constitutivă filosofiei 604
6.2.4. Despre posibilitatea de predare şi de învăţare a filosofiei 607

6.3. Reţeaua parcursurilor de predare/învăţare 609

6.3.1. Obiective, conţinuturi 609
6.3.2. Metode, mijloace 610
6.3.3. Biografia motivaţională 612

6.4. Gândire independentă şi reproducere 613

6.4.1. Istoria didacticii filosofiei: Kant şi Hegel 613
6.4.2. Procedura dialogică: discuţie-text-argumentare 616
6.4.3. Participarea intelectuală şi învăţarea activă 619
6.4.4. „Înclinaţie" şi constrângeri instituţionale 620

Note 621
Bibliografie citată 621
Bibliografie suplimentară 622

7. INSTITUŢII ALE ÎNVĂŢĂMÂNTULUI ŞI CERCETĂRII FILOSOFICE (trad. de Eugen GHEORGHIŢĂ) 625

7.0. Observaţie preliminară 625
7.1. Despre istoria instituţiilor filosofice 626
7.1.1. Asociaţia esoterică 626
7.1.2. Sofiştii 627
7.1.3. Academia platonică 628
7.1.4. Peripatos 629
7.1.5. Alte şcolii filosofice ale anticilor 630
7.1.6. Filosofia în mănăstiri 631
7.1.7. Filosofia universitară 633
7.1.8. Forme de organizare a filosofiei în prezent 635

Note 637
Bibliografie citată 637
Bibliografie suplimentară 638

8. PROFESII PENTRU FILOSOFI (trad. de Eugen GHEORGHIŢĂ) 639

8.1. Filosofia ca profesie **639**

8.2. Perspective profesionale pentru absolvenţii de filosofie **641**

8.2.1. Profesor universitari **641**
8.2.2. Profesor în învăţământul secundar **642**
8.2.3. Docent în educaţia adulţilor **643**
8.2.4. Ziarist şi redactor **644**
8.2.5. Consilier filosofic **644**

Bibliografie citată **644**
Bibliografie suplimentară **645**

Indicaţii bibliografice **647**